
СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

<i>Протопресвитер Иоанн Мейендорф.</i> Творение в истории православного богословия. <i>Пер. диакона Константина Польскова</i>	5
<i>Иерей Олег Давыденков.</i> Из истории сирийского монофизитства (<i>Продолжение</i>)	20
<i>П. Малков.</i> О Воплощении без Искупления	30

БИБЛЕИСТИКА

<i>А. Вдовиченко.</i> Древнееврейский нарративный синтаксис в языке Септуагинты и Нового Завета. Краткое изложение	58
<i>Ю. Малицкий.</i> О некоторых особенностях ветхозаветного богослужения.....	89

ПАТРОЛОГИЯ

<i>Ориген.</i> Против Цельса (<i>Продолжение</i>). <i>Пер. и комм. А. Фокина</i>	99
<i>Блаженный Августин.</i> Письмо ССLVIII (к Марциану). <i>Пер. и комм. С. Степанцова</i>	124
<i>Преподобный Марк Подвижник.</i> Против несториан. <i>Пер. и комм. Б. Барчунова</i>	129
<i>Диакон Георгий Завершинский.</i> О различении сущности и энергии в современных исследованиях паламизма	153
<i>С. Степанцов.</i> Высота как знак гордости в толковании блаженного Августина на псалом 128	166
<i>А. Ястребов.</i> <Реферат>: Ж. Сиринелли. Общее введение к "Евангельскому Приготовлению" Евсевия Кесарийского	186

ЛИТУРГИКА

Ж. Даниелу.

Помазание елеем и крещение у святителя Григория Нисского.

Пер. и комм. М. Тищенко 208

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Обращения епископа Афанасия (Сахарова) к представителям власти.

Публ. О. Косик 225

Из писем епископа Николая (Муравьева-Уральского)

к епископу Афанасию (Сахарову)

Публ. О. Косик 253

Диакон Димитрий Пашков.

Соборы епископов при К. П. Победоносцеве 265

Диакон Георгий Ореханов.

Генезис русского церковного реформаторства (1905-1906 гг.) 294

ХРИСТИАНСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Протоиерей Всеволод Шпиллер.

О современной организации и жизни наших православных

церковных приходов 303

А. Третьяков.

Современное положение и состояние англиканской церкви 318

А. Шелкачев.

Отзыв на книгу протоиерея Александра Меня

“Домашние беседы о Христе и Церкви” 332

БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Иоанн Мейендорф

ТВОРЕНИЕ В ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ

В истории восточного христианства учение о творении стояло в повестке дня богословских дебатов в связи с двумя вопросами. Первый был связан с наследием Оригена, искавшего синтез того, что о творении говорит Священное Писание, и метафизических данных платонизма. Другой принадлежит нашему веку: в России группа выдающихся религиозных философов, известных под именем софиологов, стремилась найти способы вписать христианскую мысль в рамки современной философской методологии. Как и в случае с Оригеном, учение о творении находилось в центре их собственных размышлений, оно же и явилось тем основным пунктом, по которому софиология сама подвергалась критике. В конечном счете, поскольку антропологическая составляющая творения, в том виде в котором она была разработана Святыми Отцами, сыграла огромную роль в христологических спорах пятого—восьмого веков и поскольку последствия этих споров определили не только саму мысль, но и Литургию и всю православную духовность в целом, абсолютно ясно, что доктрина творения неотделима от общего развития христианского богословия.

Ориген, святитель Афанасий и греческие Отцы

Мысль великого Оригена была подчинена одной главной апологетической цели: сделать библейское откровение доступным и понятным грекам. Цель эта являлась основополагающей для развития христианства, но в то же время была непреодолимо трудной. Ее нельзя было достигнуть только через исполь-

зование аллегорического метода экзегетики, поскольку она предполагала столкновение между двумя фундаментальными и непримиримыми метафизическими принципами. Библейская идея творения противостояла платоническому пониманию неизменности Бога и утверждению того, что любое истинное бытие вечно. Поэтому Ориген нашел решение в утверждении вечности творения. Бог никогда не начинал быть Творцом — Его благодать всегда нуждалась в объекте, и Его справедливость несовместима с неравенством. Таким объектом являлся вечно существующий мир тварных умов (*νόες*), равных и идентичных. Наша видимая вселенная, в которой существа подвержены изменению и не являются равными между собой, появилась в результате падения¹. По существу, для Оригена вечность творения была неотделима от вечности Логоса: оба они всегда происходили от Бога. Арий, толкуя оригенизм, сделал вывод о том, что и Само Слово было тварью.

Святитель Афанасий, давая критику оригенизма, отверг его метафизические предпосылки, и особенно по вопросу о творении. С точки зрения святителя Афанасия, Бог сотворил мир во времени и по Своей воле, а Слово Божие есть Его превечный Сын по природе. Это различие, являющееся главным аргументом Афанасия против Ария², состоит в том, что, с одной стороны, “Сын не есть творение, происшедшее по воле” и что “Он есть истинный Сын Отца по природе”³, а с другой стороны — святитель Афанасий исповедует абсолютную трансцендентность Бога как Творца и как Единственного, кто не ограничен ничем вне Него Самого, в том числе и тем, что Он делает. Отец, Сын и Дух обладают единой трансцендентной природой, и Их взаимоотношения не зависят от акта творения. Относительно природы Бога “естество сотворенных вещей, как происшедших из ничего, есть что-то текучее, немощное,

¹ См. Ориген. О началах. 1:2:10, 2:9:6, 3:5:3.

² См.: Протоиерей Георгий Флоровский. Понятие Творения у святителя Афанасия Великого // Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. М., 1998.

³ На ариан слово третье, 90, PG 26:448-449.

смертное и сложное”¹. Они “по Его благодати и изволению Его сотворены Словом <...> и могут, если захочет Сотворивший, перестать когда-либо существовать”². Эта антитеза Творца и твари безусловно потребовала подчеркнуть при определении Халкидонским Собором того, как во Христе ипостасно соединяются Божество и человечество, различное существование двух природ, каждая из которых сохраняет свои индивидуальные характеристики.

Однако это ударение на *противопоставлении* тварной и нетварной природ, столь значительно представленное в антиарианской полемике святителя Афанасия, не разрешало основной философской трудности, с которой сталкивалась греческая мысль в христианстве: понятие творения *во времени*. Несомненно, предсуществующий, по Платону, “мир идей” должен быть отвергнут, поскольку он представляет собой субстанциональное и вечное существование вне Бога и умаляет реальность видимой вселенной, которая в платонизме является лишь тенью вечных духовных реальностей. Тем не менее в их постоянном споре с платонизмом греческие Отцы обычно придерживались идеи существования Божественного плана творения, который предшествует самому акту творения во времени. На самом деле еврейское Писание, особенно понятие *Khokhma* в книгах, говорящих о Премудрости, и Иоанново видение *Слова*, Которым “все начало быть”, давали по крайней мере некий ответ на вопросы, занимавшие греческую мысль, утверждая вечное и божественное основание видимого мира.

В греческой патрологии существовала ясная идея, которая, впрочем, не получила развития, о Божественных “мыслях” о мире. Однако эти “мысли” не причастны Божественной *природе* — они принадлежат личностному Богу, и в особенности Личности, или Ипостаси, Слова, образуя превечный Божественный план, реализованный во времени по воле Бога. Усилив мысль о том, что эти идеи о мире принадлежат Боже-

¹ Слово на язычников, 41, PG 25:81cd.

² На ариан слово первое, 20, PG 26:55 a.

ственной Личности, Отцы-каппадокийцы смогли сохранить оба утверждения: об абсолютной трансцендентности Божественной природы и о превечной, нетварной способности Божественной свободы к творчеству.

Больше того, в особенности у святителя Василия Кесарийского можно найти учение о творческом динамизме, присущем самому космосу по причине сокрытого в нем *логоса*. Комментируя стих из книги Бытия 1:24 (“Да прорастит земля”), святитель Василий говорит: “Краткое это повеление тотчас стало великой природой и художественным словом, быстрее нашей мысли производя бесчисленные свойства растений <...>. Последовательный порядок природы, получив начало с первым повелением, простирается на все последующее время, пока не достигнет общего скончания вселенной”¹. Василий не был бы против современных теорий эволюции, если бы первопричина эволюционного динамизма не признавалась онтологически независимой, а приписывалась бы Божией воле. Идея об этом внутреннем потенциале тварной природы была далее развита преподобным Максимом Исповедником, который выработал критерии для поздней византийской мысли. С точки зрения преподобного Максима, “движение”, или динамизм творения, имеет своим источником Бога, и в то же время Бог является его конечной целью: Он есть “начало, середина и конец”², вся же тварь предназначена быть ему причастной.

С этой точки зрения, воззрения Святых Отцов на творение неотделимы от эсхатологии: цель тварной истории, самого времени, есть единство в Боге. Опасность пантеизма избегается в этом случае через сохранение утверждения об абсолютной инаковости тварной и нетварной природ. Даже конечное эсхатологическое единство не будет слиянием природ, поскольку они остались непреложными в воплощении Слова. Личностный Бог будет “существовать” так же, как Он уже существует: не только в Своей трансцендентной сущности, но и в Своих

¹ Беседы на Шестоднев, 5, PG 29:1160d.

² Гностические главы 1:10, PG 91:1085 d.

энергиях, которые проявляют себя в тварных существах как их конечный смысл (*логос*) и через которые они остаются причастными самой жизни Бога¹.

Русская софиология

Во многом цели и основная причина русского “софиологического” течения конца девятнадцатого — начала двадцатого веков были схожи с целью и причиной оригенизма. В обоих случаях богословская система была создана образованными христианами, “ведущими диалог” с современной философией с осознанной целью построить мост над пропастью, разделяющей христианский и нехристианский мир. Духовным отцом русской софиологии был Владимир Соловьев (1853-1900). Вдохновленный мистицизмом (Яков Бемэ), а также Спинозой, Шопенгауэром и Фихте, не говоря уже о понятии “целостного знания” русских славянофилов, Соловьев интерпретировал христианское учение о Воплощении как осуществлении онтологического и предсуществующего “становления мира в Абсолют”. Характерно, что объектом его рассуждений была “идея Богочеловечества”, реализовавшаяся в воплощении. Формально признавая библейское учение о трансцендентном Творце, Соловьев понимал Бога скорее как “творческий источник” “всеединства”, которое, пребывая в состоянии множественности, находится в процессе воссоединения со своим Источником. Идея Божественной Премудрости, или Софии, онтологически соединявшей Бога и тварь, использовалась как модель для этого “всеединства”.

Сам Соловьев жил и умер как православный христианин. Тем не менее метафизика “всеединства” привела его к уверен-

¹ Про учение о нетварных энергиях, которое было ясно высказано Отцами-каппадокийцами (в частности, святыми Василием и Григорием Нисским), см. труды святого Григория Паламы. См. также мою работу “Учение Григория Паламы” (Русское издание: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святого Григория Паламы*. СПб., 1997).

ности, что созданные им идеи и его собственная церковная принадлежность были надконфессиональны. Он мечтал об предвосхищенной эсхатологии, в которой воссоединение христианства будет достигнуто совместно римским папой и русским царем.

Необыкновенная личность Соловьева осталась бы периферийной в православном богословии, если бы она не появилась в особый переломный период русской истории, когда ведущие мыслители, разочаровавшись в позитивизме, находились в поисках религиозного мировоззрения. Соловьев их вдохновил и стал для них, а также для большей части интеллигенции, настоящим лидером. Двое прославленных учеников Соловьева, следовавших его “религиозному идеализму”, также стали ведущими профессиональными богословами: Павел Флоренский (1882-1943¹) и Сергей Булгаков (1871-1944).

Флоренский родился в семье, безразлично относящейся к религии. Сначала он изучал математику и лишь потом богословие. После священнического рукоположения начал преподавать в Московской Духовной Академии, издавал академический журнал и, судя по всему, умер как мученик за веру в концентрационном лагере в 1943 году. Из-за его достижений в математике и научных исследованиях даже после 1917 года Флоренского называли “православным Тейяром”. Он воспринял метафизику “всеединства” Соловьева. Центральной в его рассуждениях была тема Премудрости-Софии — “идеальной личности мира”, “просто данного, реального единства мира”, “осуществляющегося через вечные Божественные действия”. Как и Ориген за столетия до него, Флоренский считал, что любое реальное существование Божественно и вечно — и не только по своему источнику, но и субстанционально. Отсюда умаление, если не полное отвержение, идеи творения *во времени*. По Флоренскому, “Премудрость-София проникает глубины Святой Троицы” и в качестве таковой является “четвертой

¹ Как стало известно теперь, о. Павел Флоренский был расстрелян 8 декабря 1937 г. — *Ред.*

личностью”, но личностью не единосущной Святой Троице, а “воспринятой в Божественную жизнь Божественным снисхождением”¹. Эта концепция отчасти напоминает учение об “обожении по благодати” или “через энергии”, возникшее в греческой святоотеческой литературе и византийском паламизме. Но необычная терминология, безличностный и идеалистический характер концепции, отсутствие четкого утверждения трансцендентности Бога и творения во времени сближает мысль Флоренского с гностической традицией.

Сергий Булгаков, другой именитый последователь Соловьева и близкий друг Флоренского, под их влиянием сначала пришел от формального марксизма к идеализму, а затем к принятию священнического сана. Высланный из Советского Союза в 1922 году, он стал деканом Свято-Сергиевского Богословского Института в Париже. Как и его предшественники, в “секуляризации” Булгаков видел большую опасность для современного христианства и рассматривал софиологию как единственную философскую систему, способную ей противостоять. Он не считал, что учение о воплощении как таковое является достаточным христианским ответом “секуляризации”. “Осознают ли люди, — спрашивал он, — что эта догма сама по себе не первична, а является следствием? Она совершенно необходимо требует предшествующего догматического определения относительно предвечного Богочеловечества”². Более последовательно, чем Флоренский, защищая себя от обвинений во введении в Бога “четвертой ипостаси”, он отождествлял Софию с самой сущностью Бога, но так же отдельно выделял и “тварную Премудрость”. Тем не менее “Премудрость в творении, — писал он, — онтологически идентична своему прототипу: та же Премудрость, что существует в Боге”. Между нетварной Софией (Божественной сущностью) и ее тварным отраже-

¹ Основной богословский труд Флоренского “Столп и утверждение истины” был опубликован в Москве в 1914 году.

² A Bulgakov Anthology, eds. James Pain & Nicolas Zernov. Philadelphia: Westminster Press, 1976 P. 152.

нием все же существует различие, но в то же время и онтологическая непрерывность и даже тождество. На самом деле складывается впечатление, что Булгаков был постоянно разрываем между желанием сохранить христианское (библейское) православие и теми философскими предпосылками, от которых он отталкивался. “Будучи сотворенным из ничего, мир находит свое место в этом “ничего”. Бог дарует существование некой реальности, которая полагает в Нем существование от Него отличное”¹. Принимая философский парадокс абсолютной трансцендентности Бога, творящего по воле и “из ничего”, Булгаков не смог разрешить проблему, возникающую из-за исповедуемой им онтологической непрерывности между Творцом и тварью.

Нельзя говорить о русской религиозной философии, которая процветала в начале этого века, не упомянув имени Николая Бердяева (1874-1948). Прежде всего блестящий моралист и “экзистенциалист”, Бердяев был великолепным критиком государственных институтов и идеологий. Лучшее известное из-за философии человеческой свободы и его — ныне очень популярной — идеи тождества образа Божия в человеке со свободой, он тем не менее остался в части своих метафизических утверждений учеником не только Бемэ и немецкого идеализма, но и Соловьева. Этим объясняются бывшие у него трудности с объяснением идеи творения — общие для всех софиологов. Однако он видел начало человека не в субстанциональной и нетварной Премудрости, а в Свободе, которая онтологически первична даже по отношению к самому Богу. “Человек, — писал он, — есть чадо Божие и чадо свободы”². “Начало свободы происходит не от Бога Отца, поскольку она предшествует бытию. Бог-Творец имеет абсолютную власть над бытием, но не над свободой”³. Так, по Бердяеву, корни человеческой личности уходят в *Uhrgrund*, предшествующий или превосходящий

¹ Ibid., 155.

² О назначении человека. Нью-Йорк, 1937 С. 25.

³ Ibid., 29.

Самого Бога — теория, полностью порывающая с библейским откровением.

Споры о творении в том виде, в котором они представлены у Соловьева, Флоренского, Булгакова и Бердяева, возможно, наиболее интересный эпизод в истории православного богословия двадцатого века. Их самым блестящим и постоянным критиком были Георгий Флоровский и, немного на ином уровне, Владимир Лосский. В своей хорошо известной книге “Пути русского богословия” (Париж, 1937) Флоровский дал критику метафизики Владимира Соловьева. Но можно сказать, что практически все опубликованные в предвоенный период труды Флоровского по греческой патристике направлены против софиологических постулатов его более старшего коллеги по Парижскому Богословскому Институту Сергия Булгакова¹. Однако имя Булгакова нигде в этих работах прямо не названо. Лосский, соглашаясь с основными положительными утверждениями “неопатристического синтеза” Флоровского напротив критиковал софиологию открыто. По поводу идеи творения оба они: и Флоровский и Лосский — просто повторяли мнение святителя Афанасия как противоположное Оригену, о чем мы говорили выше.

Среди современных православных богословов софиологическое направление практически не имеет последователей, тогда

¹ Эти труды включают, в частности, следующие работы: Восточные отцы IV века. Париж, 1931; Византийские отцы V-VIII веков. Париж, 1933; Тварь и тварность // Православная мысль, вып. 1. Париж, 1928; О смерти крестной // Православная мысль, вып. 2. Париж, 1930. Флоровский задался также целью показать, что ни библейская идея Премудрости, ни использование образа Софии в святоотеческих и литургических источниках не имеют ничего общего с “софиологическими” теориями (О почитании Софии // Труды первого съезда русских академических организаций за границей, вып. 2. София, 1938). Его идеи были подтверждены современными исследованиями. См., например, мою статью Иконография Божественной Премудрости в византийской традиции (*Cahiers archéologiques*, 10. Париж, 1956. P. 259-277, перепечатанную в *Byantine Hesy-chasm*. Лондон, 1974.

как “неопатристика” Флоровского и Лосского открыто преобладает. Это однако не означает, что современное православное богословие ограничено только историческими и святоотеческими исследованиями. Мысль румынского богослова Димитрия Станилое, который недавно стал лучше известным и довольно влиятельным, имеет своей основой постоянный диалог с современной, и в частности с экзистенциалистской, философией. Станилое особенно часто обращается к *персоналистскому* подходу к Богу — если творение есть результат Божественной “благости”, то оно может быть только результатом межличностной любви Трех Лиц Святой Троицы, которая проявляется *ad extra*¹ в творческих энергиях. В самом деле, “благость” не может быть отождествлена ни с Божественной природой, поскольку она трансцендентна, ни с субстанциональной и статической реальностью, которая ограничивала бы Божественное бытие. Божественное всемогущество может быть результатом лишь абсолютной свободы личного Бога². Аналогичный пресоналистический подход к пониманию творческого акта находится и в работах греческого богослова Х. Яннараса³. Эти современные точки зрения неотделимы от богословия святителя Григория Паламы и его различения между, с одной стороны, непознаваемой и трансцендентной Божественной природой и, с другой, “нетварными энергиями” Троицыного Бога. И поскольку Божественные Личности, или Ипостаси, понимаются не просто как выражение Божественной природы (или “внутренних отношений” в Боге), Божественные действия можно назвать вольными, а акт творения не является неким “необходимым” отблеском Божественной природы, но результатом всемогущей Божественной воли.

¹ Вовне — *Пер.*

² *Димитрий Станилое*. Dieu est amour. Paris, 1980, а также *Theology and the Church*. Crestwood, N.Y.: SVS Press, 1982.

³ См., например, его работу *De l'Absence et de l'Inconnaissance de Dieu*. Paris, 1971.

*Общее основание: теоцентрическая антропология
и антропоцентрическая космология*

Различия и даже противоречия, которые я только что попытался схематически описать, необходимо рассматривать с точки зрения того общего основания, которое Православие унаследовало в раннепатристическом периоде. Оно состоит в “теоцентрической” антропологии и “антропологической” космологии. Эта антропология и космология, несомненно, связаны между собой.

Начиная со времен священномученика Иринея Лионского святоотеческая традиция стремится определить наиболее отличительные черты человека через его причастие Богу. Человек рассматривается не как автономное и самодостаточное существо — напротив, сама его природа понимается как находящая свое определение в личных отношениях с Богом, без противопоставления Его благодати. По священномученику Иринею, человек состоит из трех элементов: тела, души и Святого Духа¹. Эта концепция, конечно, связана с проблемой Божественного и человеческого *πνεύμα* в Посланиях апостола Павла, которую с трудом можно разрешить в рамках узких категорий “природы” и “благодати”. По святителю Григорию Нисскому, “человек творится для причастия Божественным благодеяниям” и, следовательно, “должен иметь в своей природе нечто сродни тому, к чему должен приобщиться”. Этот “родственный Богу” элемент есть, конечно, *imago Dei*², который Григорий определяет не просто как участие в Божественной жизни, а более специфически как приобщение к “свободе и самобытности”

¹ Против ересей 5:6:1. (Подобный взгляд священномученика Иринея вполне отражает доникейский образ богословской мысли с его еще не вполне разработанными триадологией и пневматологическим учением. — *Ред.*) Святоотеческое понятие “теоцентрической” антропологии подробно рассматривается в моей книге “Введение в византийское богословие”.

² Образ Божий — *Пер.*

Творца¹. Отсюда вытекает, что образ Божий не есть статическая данность, а потенциальная возможность и *открытость* человека: потенциальная возможность роста в Боге ко все большему обожению, но и ко свободной и усиливающейся роли в творении в целом.

Эта “теоцентрическая” антропология находит свое выражение и, в некотором смысле, исполнение в христологии: халкидонское определение ипостасного единства предполагает во Христе не просто противоположение двух природ — одной нетварной и одной тварной, а их реальное и динамическое единство. Оно объясняется в “сообщении природ”, то есть, с одной стороны, в реальном восприятии Словом всех человеческих характеристик (включая смертность и саму смерть), а с другой, обожение человека. Божество и человечество рассматриваются не как противоположные или несовместимые друг с другом начала. “Обожение” не есть лишь Божественное снисхождение к человеку или поглощение Богом человечества, но его полное исполнение. В то же самое время отвержение монофизитства Евтихия, провозглашение Халкидоном “двух природ” и в конечном итоге подтверждение наличия во Христе двух самостоятельных волей, или энергий, сохраняет абсолютное онтологическое различие между Творцом и тварью.

Похоже, что основная проблема таких течений, как оригенизм и современная софиология, состоит в том, что они старались найти некие *безличные реалии*, которые заполнили бы бездну, разделяющую абсолютного Творца и “относительное” тварное бытие, и *вечные идеи*, объясняющие само воплощение (например, “Богочеловечество” Соловьева). В святоотеческой мысли, наоборот, пропасть между Творцом и тварью преодолевалась на личностном, “ипостасном” уровне, который не может быть сведен к понятию “природа”. Божество и человечество в воплощенном Слове объединились ипостасно. Поэтому

¹ Катехизическая беседа 5. Идея о том, что свобода есть основное выражение образа Божия в человеке, развита также преподобным Максимом Исповедником (Спор с Пирром. PG 91:304 с).

обожение доступно не безличной или абстрактной человеческой природе, а лишь человеческим *личностям*, свободно ищущим единения с Богом. Будучи выраженными в терминах безличной природы, Творец и тварь всегда абсолютно *различны*, тогда как во Христе они объединились ипостасно.

Эта “теоцентрическая” антропология, которая по своей сути личностна, определяет преобладающее в целом в Православии понимание творения. Ведь в самом деле, “теоцентричность” человека неизбежно заставляет и все творение считать антропоцентричным. Это следует не только из повествования книги Бытия о творении человека как властелина над миром, но также, и особенно, из понимания “нового творения” во Христе, как оно представлено в сакраментальной и литургической традиции. Умирая и воскресая со Христом в крещении, человек не только обретает свою собственную жизнь, но и свободу от зависимости от природы. В этом заключается смысл коренного разрыва с эллинистическим язычеством, которое, равно как и большинство других небиблейских религий, стремится обожить силы природы. В христианстве никакая тварь, именно потому, что является тварью, не заслуживает поклонения, поскольку его подобает воздавать только одному Богу.

Тем не менее человек, и лишь он один, будучи освобожденным в крещении от своего падшего состояния зависимости от природы, обладает в себе самом восстановленным образом Божиим. Древняя православная литургическая традиция богата различными сакраментальными действиями, посредством которых природа “освящается”. Однако все эти священнодействия подтверждают господство и ответственность человека, которые он осуществляет *от имени* Бога. Евхаристический хлеб и вино становятся Телом и Кровью Христа, поскольку они являются *человеческой* пищей. Вода крещения или вода, освященная по другому случаю, свята, поскольку служит для питания и как средство очищения. Елей благословляется как средство исцеления. Эти примеры могут быть умножены. Все они указывают на восстановление в Церкви изначального, райского

способа общения Бога и творения, когда человек был посредником, служителем и другом Бога. При всем том только свободная и ответственная человеческая личность (или ипостась) может через свободный выбор воспринять такое положение. Только человеческая личность может быть крещена, принимать участие в Телe и Крови Христа, быть исцеленной и живой, но никогда – не абстрактная человеческая природа.

Современное православное богословие сделало очень мало, если рассуждать в терминах развития своего потенциала, особенно по сравнению с научно-технической революцией наших дней. Однако и положительные достижения этой революции (как никогда ранее открыто подтвержденное господство человека над природой) и очевидная угроза, которую она несет человеческой личности и ее значению, могут быть великолепно рассмотрены в свете традиционного православного взгляда на человека и космос. В недавно опубликованных лекциях, прочитанных Павлом Флоренским в первые годы после русской революции, было положено начало захватывающему синтезу такого взгляда с научными воззрениями на человека и мироздание. Синтез этот остался незаконченным по причине трагической судьбы автора и поэтому не может здесь обсуждаться детально¹. Особенно интересным в его умозаключениях является проведенное различие между “ипостасным” и “природным” уровнями человеческого существа применительно к объяснению сакраментального освящения. Здесь Флоренский, начиная с откровенно софиологических предпосылок, характерных для его ранних работ, возвращается к святоотеческой традиции. Однако он в полной мере остается на софиологической позиции, постоянно утверждая “безличностное” освящение реальности. Дальнейшее исследование этого чрезвычайно своеобразного автора, которого Георгий Флоровский обвинил в том, что он был по существу “запад-

¹ См., в частности, его статьи “Дедукция семи таинств” и “Освящение реальности”, опубликованные в “Богословских трудах”, сб. 17. М., 1977. С. 143-146, 147-156.

ным” богословом¹, публикация его рукописей, которая постепенно осуществляется и на его родине и за рубежом, могли бы открыть нам интересное направление развития современного православного богословия творения.

В любом случае мое убеждение состоит в том, что разница между восточными и западными категориями, используемыми в христианском богословии, в сегодняшнем мире в значительной степени преодолена. Но эта новая ситуация не освобождает богословов от ответственности за поиск правды и спасения, которые приходят вместе с такой ответственностью. Обычно православное богословие постоянно обращается к Писанию и традиции Святых Отцов. А сама заслуга Святых Отцов и их авторитет заключается в том, что они отвечали на конкретные вызовы своего времени. Русские софиологи, как и Ориген до них, приняли этот вызов. Их мысль, как это было в случае с Оригеном, конечно же, нуждается в критическом подходе и дальнейшем развитии. Те споры, которые возникают вокруг их работ, вызывают огромный интерес. Жаль, что культурные, языковые и конфессиональные преграды все еще довольно крепки и не допускают более широкого участия в этих спорах. Это мешает найти потенциально в них заключенные наилучшие ответы, которые осмысленно выразили бы христианскую идею в современном мире.

Перевод с английского диакона Константина Польскова

¹ Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 497.

Иерей Олег Давыденков

ИЗ ИСТОРИИ СИРИЙСКОГО МОНОФИЗИТСТВА*

Религиозная политика императора Анастасия I

“Жизнь в Церкви в правление Анастасия была исполнена больших тревог. Раскол с римским престолом, вызванный Энотиконом Зенона, продолжался во все время правления Анастасия”¹.

Симпатии Анастасия к монофизитству были известны еще до его воцарения. При вступлении на царство он был заподозрен со стороны Константинопольского патриарха Евфимия в евтихианстве. Впоследствии отношения между императором и патриархом переросли в открытую вражду, и в 496 г. по воле императора собрался собор, где патриарх был обвинен в несторианстве, низложен и сослан в Евхаиты. Преемником Евфимия был избран Македоний, который, подчиняясь воле императора, принял Энотикон, хотя, очевидно, не сочувствовал монофизитству². Более 10 лет после избрания Македония император и патриарх, по возможности, поддерживали церковный мир.

Евагрий Схоластик дает императору Анастасию следующую характеристику:

“Анастасий, как человек, расположенный к миру, решительно не хотел никаких нововведений, особенно в положении Церквей, и всеми мерами старался о том, чтобы свя-

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

¹ Кулаковский Ю.А. История Византии (395-518 годы). Т. 1. СПб., 1996. С. 385.

² Там же. С. 386-387.

тейшие Церкви не были возмущаемы и чтобы все его подданные, с прекращением всяких распрей и споров, за церковные ли то дела или гражданские, наслаждались глубоким миром”¹.

Монофизитские симпатии Анастасия, так же как и Зенона во второй период его царствования, могут быть объяснены не только с вероисповедной, но и с политической точки зрения. К концу V в. западная часть Империи фактически ушла из-под ведения Константинополя. Поэтому восточные провинции — Сирия, Египет, Палестина — получили для восточной половины Империи первостепенное значение. Анастасий, понимая насущное значение для Империи восточных областей, употреблял все усилия для того, чтобы найти пути примирения между столицей и Востоком. А так как Сирия и Египет по большей части держались монофизитства, то путь к сохранению единства лежал через примирение с монофизитами².

Для лучшего понимания религиозной ситуации, сложившейся к началу VI столетия, следует подробнее рассмотреть вопрос о том, каково было тогда в Церкви отношение к Халкидонскому Собору. Согласно Евагрию,

“Халкидонский Собор в то время не был ни давно признаваем в святейших Церквах, ни вовсе отвергаем, — и каждый из предстоятелей распоряжался так, как ему заблагорассудилось”.

Таким образом, епископат в своем отношении к Халкидонскому Собору разделялся на три части:

- 1) убежденные дифизиты, твердо стоявшие за Халкидонский Собор и анафематствовавшие тех, кто его отвергал;
- 2) убежденные монофизиты, отвергавшие Халкидонский Собор и анафематствовавшие как халкидонский орос, так и томос папы Льва;

¹ *Евагрий Схоластик*. Церковная история. М., 1997. 3, 30, С. 128-129.

² *Васильев А.А.* История Византийской Империи (Время до Крестовых походов). СПб., 1998, С. 175-176.

3) поборники церковного мира, которых объединяло признание Энотикона¹.

В числе последних могли быть и умеренные дифизиты, и умеренные монофизиты, а также лица, вообще не имеющие определенной позиции в христологических спорах. Такая картина была характерна и для Сирии. После того, как Петр Гнафей принял Энотикон, между противоборствующими партиями установилось временное равновесие. Ю.А. Кулаковский считает временем перелома, нарушившим это равновесие, 506 г., когда многие епископы стали публично заявлять осуждение Халкидонского Собора².

Наиболее ожесточенная борьба против Халкидона развернулась в Сирии, где именно в 506 г. против Собора выступил епископ Маббугский Филоксен.

Филоксен Маббугский³ и борьба против Халкидонского Собора в Сирии в 506-512 гг.

Филоксен (Аксенайя) родился в г. Тахале в провинции Бейт Гармай, в Персии в середине V в.⁴ По происхождению он был сирийцем, хотя Феофан называет его персом. Возможно, Филоксен был смешанного происхождения. По сообщению Феофана, Филоксен был рабом, бежавшим от своего господина⁵.

Он был воспитан и получил образование в Эдесской школе у епископа Ивы. Однако несмотря на образование в духе строгого

¹ Церковная история 3, 30, изд. цит., С. 129.

² Кулаковский Ю.А. Изд. цит. С. 388.

³ Одним из наиболее полных исследований о жизни Филоксена, его литературных трудах и богословии является: *A. de Halleux. Philoxène de Mabbog, sa vie, ses écrits, sa théologie*, Louvain, 1963.

⁴ Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства (пер. с франц.). Машинопись, ЛДА, 1975. С. 35.

⁵ Летопись византийца Феофана. М., 1884-1887. С. 105.

дифизитства с определенным несторианским уклоном¹ Филоксен сделался ревностным пропагандистом монофизитства. По всей видимости, Филоксен не знал греческого языка, что было редкостью среди вождей монофизитства в V-VI вв.² При этом он, несомненно, был талантливым проповедником, значительным сирозычным писателем, гимнографом и авторитетным литургистом³.

Перу Филоксена принадлежат два значительных богословских трактата: “О Троице и Воплощении” и “Единый от Святой Троицы воплотился и пострадал” в 10 книгах⁴. Кроме того, он является автором 13 гомилий о христианской жизни и совершенстве⁵, большого числа писем догматического и нравственного содержания⁶, комментариев на Евангелие, исповеданий веры и молитв⁷.

¹ Παπαδοπούλου Χ. *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1951, σ. 442.*

² Там же.

³ Кулаковский Ю.А. Изд. цит. С. 349; Ἀθανασίου Κ. Ἀρβανίτη. *Ἐπίτομος Ἱστορία Σύρο-Ἰακωβιτικῆς Ἀρμενικῆς καὶ Αἰθιοπικῆς ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1967, σ. 16.*

⁴ Первый из этих трактатов издал A. Vaschalde. *Philoxeni Mabbugensis, Tractatus de Trinitate et Incarnatione, Corp. Script. Christ. Orient, Scriptorum Syri, II, 27 (Paris, Rome, 1907).* Две первые книги второго трактата были опубликованы в серии *Patrologia Orientalis: Briere M. Sancti Philoxeni episcopi Mabbugensis dissertationes decem de Uno e Sancta Trinitate incorporato et passo, dissert. I et II, PO, t. XV, Paris, 1920.*

⁵ Изданы известным английским сирологом Е.Баджем. См.: Budge E.A.W. *The discourses of Philoxenus, bishop of Mabbogh. 2 vol., Londres, 1894.*

⁶ Некоторые письма Филоксена были изданы — см.: Guidi, I. *La lettera di Filosseno ai monaci di Tell 'Addâ // Atti della R. Accademia dei Lincei, Memorie della classe di scienze morali, ser. III, vol. 12, Roma, 1886.*

Vaschalde, A. Three letters of Philoxenus bishop of Mabbogh, Rome, 1902. В этом издании содержатся 3 послания: к монахам неизвестного монастыря, первое послание к монахам Бет-Гадала и послание к императору Зенону.

⁷ *Chaillot Christine, The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East, Geneva, 1998, p. 83.*

В 508 г. Филоксен поручил своему хорепископу Поликарпу сделать перевод Нового Завета на сирийский язык. Свой труд Поликарп посвятил Филоксену, отчего этот перевод получил наименование филоксенийского¹.

В вопросах христологии Филоксен держался крайних монофизитских взглядов и склонялся к афтартодокетизму. Имеются серьезные основания считать, что учение Филоксена оказало влияние на Юлиана Галикарнасского².

Мнение о Филоксене как об одном из выдающихся богословов своего времени³ не всеми исследователями разделяется в полной мере. В сочинениях Филоксена, в отличие, например, от произведений Севира Антиохийского, мы не встречаем систематического, строго научного изложения христианской догмы. Он является скорее искусным полемистом, нежели глубоким мыслителем. Ж. Лебон называет его объяснение тайны Воплощения “простым и элементарным”⁴.

В начале 80-х годов V в. Филоксен начал свою деятельность в Антиохии. Ему удалось отвратить от истинной веры окрестные антиохийские селения, и патриарх Каландион изгнал Филоксена из Антиохии как опасного возмутителя церковного мира⁵.

¹ В начале VII в. перевод Поликарпа был исправлен видным монофизитским писателем и богословом Фомой Харкельским, проживавшим в Александрии. Именно в этом исправленном виде филоксенийский перевод получил широкое распространение. Иногда его называют также харкельским. О филоксенийском переводе см.: *Lebon, J. La version philoxénienne de la Bible, dans Revue d'Histoire Ecclésiastique, t. XII (1911), p. 413 et suiv.*

² *R. Dragnet, Julien d'Helicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ, Louvain, 1924, pp. 232-249.*

³ *Meyendorff, J. Christ in Eastern Christian Thought. Crestwood, New York, 1987. P. 38.*

⁴ Изд. цит., pp. 4-5.

⁵ *Феофан. Летопись... С. 106.*

Однако вскоре, когда Петр Гнафей в третий раз взошел на патриарший престол Антиохии, Филоксен, воспользовавшись его благосклонностью, был посвящен Петром в епископы Иераполиса на Евфрате (Маббуга), что находится в 80 км севернее Алеппо¹.

Именно Гнафей переименовал Аксенайю в Филоксена. Феофан сообщает следующий анекдот, связанный с хиротонией Филоксена. По Феофану, Филоксен не был крещен. Петр, узнав об этом только после хиротонии, якобы сказал: «Вместо крещения довольно с него и рукоположения»².

Филоксен утвердил среди сирийцев-нехалкидонитов мнение, что всякий, принимающий Халкидонский Собор, — несторианин. Как сообщает бар-Эвройо, именно он убедил императора Зенона закрыть в 489 г. Эдесскую школу и изгнать несториан из пределов Империи. Тысячи несториан из Осроэны, Месопотамии и Евфратезии вынуждены были бежать в Персию. В результате восточные провинции Империи сделались почти полностью монофизитскими. Филоксен был также одним из первых, кто привнес в богословскую дискуссию националистический момент, стремясь представить спор сторонников и противников Халкидонского Собора как противостояние сирийцев и греков. Тем самым Филоксен положил начало языковому и национальному обособлению сирийских монофизитов. Многие восточные епископы подпали под его влияние³. Значительную поддержку Филоксену оказывали монахи, в большом числе населявшие районы по обе стороны границы между Рим-

¹ Ἀρβανίτη Ἀ., αὐτόθι, σ. 16.

² Летопись... С. 106. Согласно Ж. Лебону, хиротония Филоксена состоялась в 488 г., т. е. незадолго до смерти Петра (изд. цит., с. 35). По другим данным, это событие имело место в 485 г. (Ἀρβανίτη Ἀ., αὐτόθι, σ. 16.)

³ Ἀρβανίτη Ἀ., αὐτόθι, σ. 17. Παπαδοπούλου Χ. αὐτόθι, σ. 442.

ской Империей и Персией. Фанатичная убежденность Филоксена в собственной правоте, его нравственный ригоризм и глубокая укорененность в Священном Писании, а главное, умение выразить монофизитскую догму приемлемым для образа мыслей сирийцев способом, что далеко не всегда могли делать эллинистически образованные вожди ереси, стало одной из основных причин того, что большинство сирозычных христиан в восточных провинциях Римской Империи стали монофизитами¹.

В 499 г. Филоксен впервые посетил Константинополь с целью укрепления тамошней монофизитской партии².

В 506 г. Филоксен резко выступил против Антиохийского патриарха Флавиана (498-512), развернув против него агитацию среди епископов и в монашеских кругах Сирии. Филоксена поддержали Елевзиний, епископ г. Сасимы в Каппадокии, епископы Никий Лаодикийский, Константин Селевкийский и другие³.

Флавиан был сторонником Халкидонского Собора, хотя, как показали дальнейшие события, он оказался человеком, способным идти на самые широкие компромиссы ради сохранения церковного мира.

Филоксен начал с того, что обвинил Флавиана в несторианстве. Однако Флавиан анафематствовал Нестория. Тогда возглавляемые Филоксеном противники Халкидона потребовали от патриарха анафемы на "несториан", в число которых были включены Феодор Мопсуэстийский и оправданные в Халкидоне Феодорит Кирский и Ива Эдесский. Флавиан уступил и в этом вопросе⁴.

¹ *W.H.C. Frend. Severus of Antioch and the origin of the monophysite hierarchy // Orientalia Christiana Analecta 195, Roma, 1973, p. 268.*

² *Ἀρβανίτη Ἀ., αὐτόθι, σ. 17.*

³ *Кулаковский Ю.А. Изд. цит. С. 389.*

⁴ *Евагрий Схоластик. Церковная история, 3, 31. Изд. цит. С. 130-131.*

В 507 г., когда император Анастасий посещал г. Кизик, Филоксен нашел к нему доступ, и император привез его в столицу, а вместе с ним и его земляка, художника. Последнему было поручено расписать храм святого Стефана во дворце Елены. От патриарха Македония император потребовал принять Филоксена в церковное общение. Патриарх, считая Филоксена еретиком, отказался исполнить волю императора. Живопись прибывшего с Филоксеном художника вызвала соблазн, константинопольские монахи назвали ее манихейской¹.

Что именно в живописи сирийского художника вызвало недовольство константинопольских монахов, неизвестно. Однако имеются серьезные основания считать, что сам Филоксен держался иконоборческих взглядов. По сообщению Феофана, он “учил не поклоняться образу Господа и святых”². Сирийские монахи, сообщает Феодор Чтец, жаловались римскому папе на то, что Филоксен убирал из церквей золотые и серебряные изображения Святого Духа в виде голубя³.

Опасаясь волнений, император вынужден был отправить Филоксена из столицы. Однако личные связи с Анастасием помогли ему в дальнейшей борьбе против Флавиана.

В 509 г. с соизволения императора в Антиохии состоялся собор под председательством Флавиана. Под давлением противников Флавиан вынужден был пойти на компромисс: он принял Энотикон, согласился с тем, что в соборных постановлениях не был упомянут Халкидонский Собор, и не возражал против включения в постановления собора четырех глав (*κεφάλαια*), фактически содержавших осуждение дифизитства. Несмотря на столь значительные уступки, Филоксен продолжал требовать от патриарха прямой анафемы Халкидону. В результате обе стороны апеллировали к императору, который встал на сторону Филоксена⁴.

¹ Кулаковский Ю.А. Изд. цит. С. 389.

² Летопись ..., с. 106.

³ Кулаковский Ю.А. Изд. цит. С. 389.

⁴ Там же.

Позиции Филоксена значительно упрочились после того, как в 511 году императору удалось добиться низложения и ссылки патриарха Македония. Преемник Македония Тимофей продержался на кафедре до смерти Анастасия в 518 году, являясь во всех ситуациях послушным исполнителем царской воли¹.

В конце 511 года Анастасий повелел созвать в Сидоне представительный собор, в работе которого принимало участие до 80 епископов. Председательствовал на соборе Сотерих, епископ Кесарии Каппадокийской, но реально делами заправлял Филоксен и его единомышленники. Несмотря на это, монофизитам не удалось сразу добиться своих целей. Флавиан вновь отказался анафематствовать Халкидонский Собор и томос Льва. На стороне Флавиана выступили епископы Тира, Берита и Финикии, Дамаска, Бостры и Аравии.

Заседания собора сопровождались серьезными беспорядками. При помощи монахов из провинции Сирии Первой, убежденных монофизитов, Филоксен устроил в Антиохии демонстрацию, враждебную патриарху, с требованием анафемы Халкидонскому Собору. Однако население Антиохии неожиданно встало на сторону Флавиана и перебило “множество монахов, так что они в огромном числе нашли себе гроб в Оронте, и их трупы погребены были в волнах его”.

После этой манифестации монахи Сирии Второй предприняли ответную акцию, они явились в Антиохию с намерением защитить Флавиана, поскольку последний был известен как монах строгой жизни. В результате также произошло немало зла².

По Евагрию, собор вскоре, видимо уже в начале 512 года, был распущен и никакого решения не было принято, а

¹ Там же. С. 391.

² *Евагрий Схоластик*. Церковная История. 3, 32. Изд. цит. С. 134; Кулаковский Ю.А. Изд. цит. С. 393-394.

Флавиан был изгнан без соборного решения как ответственный за происшедшие в Антиохии беспорядки¹.

Однако Феофан сообщает, что Флавиан в конце концов все же анафематствовал Халкидонский Собор, но его обвинили в неискренности, в том, что он произнес анафему только устами, но не сердцем. По решению собора он был низложен и сослан в г. Патру в Аравии, где через несколько лет умер².

Император Анастасий предоставил Антиохийскую кафедру одному из виднейших вождей монофизитства — Севиру.

¹ *Евагрий Схоластик*. Там же.

² *Кулаковский Ю.А.* Изд. цит. С. 394.

П. Малков

О ВОПЛОЩЕНИИ БЕЗ ИСКУПЛЕНИЯ

По учению Церкви, осью человеческой истории, равно как и осью истории всего неразрывно связанного с судьбой людей, тварного мироздания, является Боговоплощение и Искупление. Бог становится Человеком, спасая нас от рабства греху и смерти, вновь даруя нам способность к подлинному освящению и преображению, к обожению. Делаясь человеком, распинаясь за нас на Кресте и побеждая Своею смертью смерть, Спаситель дает нам возможность соделаться богами по благодати, стать сынами во образ Сына. Этот спасительный подвиг Христов есть высочайшее проявление Божественной любви к Собственной твари, совершенного милосердия и снисхождения Создателя к отрешившемуся от своего Бога человеку.

Но в одном лишь этом исцеляющем грех Божественном снисхождении можем ли мы видеть единственную причину Воплощения? Только ли ради Искупления Господь приходит в мир? Есть ли Его Вочеловечение лишь лекарство против древней болезни или оно еще и нечто большее, высшее, совершеннейшее? Не делается ли Бог плотью еще и потому, что Господь уже изначально, от века — независимо от того, падет человек грехом или нет, — задумал такое Свое соединение с тварью ради дарования людям полноты обожения? Не следует ли нам верить и в то, что без такого единения полнота богопричастности для нас оказалась бы попросту недостижима? Скажем определеннее: не есть ли Воплощение Сына *цель в себе*, никак не зависящая от грехопадения Адама?

Мысль о том, что Христос все равно бы воплотился, даже если бы в мире не совершилось грехопадение, волнует многих из христианских богословов уже не одно столетие. В том или ином виде возникает она на страницах их сочинений, попеременно то горячо принимаемая ими, то решительно отбрасы-

ваемая в качестве если не откровенно еретической, то во всяком случае весьма спорной. Богословские дискуссии на эту тему стали особенно оживленными именно в нынешнем столетии.

Вопрос об изначальной цели Боговоплощения и о зависимости кеносиса Христа от грехопадения Адама волновал таких видных богословов и христианских мыслителей, как патриарх Сергей (Страгородский), протоиерей Георгий Флоровский, протоиерей Сергей Булгаков¹, В. Н. Лосский.

Писали об этом — и даже чаще, чем в русской богословской традиции, — и католические богословы². Ведь именно на Западе этот вопрос (со времен еще средневековых схоластов), весьма оживленно и напряженно решаемый, представлялся одним из наиболее значимых и острых.

Сторонников идеи о независимости предвечно замысленного Богом Воплощения Христова от грехопадения Адама (а именно так и может быть сформулирована интересующая нас богословская проблема) на Западе оказалось немало.

¹ Вот как формулирует свои взгляды по этому поводу о. Сергей: “Пришествие Сына в мир не является лишь актом *промыслительного* Божия смотра о мире, которое проистекает из взаимодействия Бога с миром, но есть изначальное благоволение Божие, сущее “прежде” самого сотворения мира, т. е. составляющее самую его основу и цель. Можно сказать, что Бог и создавал мир, имея воплотиться в нем, ради этого Воплощения. Оно не есть только *средство* искупления, но высшее его свершение даже в сравнении с его сотворением. В Боговоплощении Он показал Свою любовь к творению... Бог и сотворил мир для Боговоплощения, а не мир вынудил у Бога Боговоплощение через грехопадение человека... Боговоплощение есть и внутреннее основание творения, его *целепричина*. Бог создал мир не для того, чтобы держать его от Себя в том непреодолимом метафизическом расстоянии, на которое Творец отстоит от творения, но чтобы преодолеть и это расстояние и совершенно соединиться с миром, не извне только, как Творец и даже Промыслитель, но и изнутри: “Слово плоть бысть”. *Протоиерей Сергей Булгаков*. Агнец Божий. УМСА Press, 1933. С. 192-196.

² См., например, сочинение известного современного богослова Кристофа Шенборна. *Кристоф Шенборн*. Икона Христа. Богословские основы. Милан-Москва, 1999. С. 122-123.

Вероятно, первым из средневековых западных богословов ее сформулировал Руперт из Дойтца (ум. 1129), утверждавший, что Воплощение Сына являлось частью изначального Божественного плана мироздания и, значит, никак не было связано с грехопадением. По мысли Руперта, Воплощение оказывается задуманным Богом предвечно, как необходимое даже и для человечества безгрешного, как цель в себе, а не как средство исцеления от греха.

Схожие суждения высказывали Гонорий Отенский (ум. 1152), Александр из Гэльса (XIII в.), Альберт Великий (XIII в.), Иоанн Дунс Скот (ок. 1266-1308), а также большинство позднейших богословов, принадлежавших к францисканскому ордену. Гонорий Отенский, например, пишет об этом так: “и авторитет Священного Писания, и здравый смысл показывают, что Бог принял бы человеческую природу, даже если бы человек не согрешил”¹. Вместе с тем известную осторожность в этом вопросе (не высказывая, однако, и определенно отрицательных суждений) соблюдали Фома Аквинский и Бонавентура².

Если на Западе эта проблема обсуждалась издавна и весьма широко, то в Православии она дискутируется все же не так давно. Восточные Святые Отцы вообще пишут на эту тему довольно редко. Это, по-видимому, связано с тем, что православным христианским сознанием подобные “сослагательные” вопросы типа: “что было бы если бы Адам не согрешил?” — скорее воспринимаются как относящиеся к средневековым схоластическим дискуссиям. Кроме того, большинство из тех Святых Отцов, кого эта проблема все же интересовала, дают на этот вопрос весьма определенный — причем отрицательный — ответ: если бы Адам не согрешил, необходимости в Боговоплощении не существовало бы. Так, святитель Иоанн Златоуст

¹ Цит. по: *Протоиерей Георгий Флоровский*. *Сиг Deus Homo*. О причине Воплощения // *Протоиерей Георгий Флоровский*. *Догмат и история*. М., 1998. С. 154.

² Подробнее об этом см.: Там же. С. 153-159.

пишет: “Он (Христос), будучи Богом, облекся в нашу плоть и соделался человеком не для чего иного, как для спасения рода человеческого”¹. Интересно, что среди сторонников подобного решения вопроса об изначальной цели Воплощения мы видим не только восточных, но и западных Отцов. О том, что целью Воплощения было единственно Искупление падшего человека, учили священномученик Иринеи Лионский, святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Великий, святитель Иоанн Златоуст, блаженный Августин². В то же время среди древнейших сторонников другой — противоположной — точки зрения мы встречаем Пелагия, считавшего, что Боговоплощение было необходимо вне связи с грехопадением человека. Пелагий отрицал власть над человеком первородного греха и видел в свободной воле каждого из людей самодостаточное и не зависящее от Божественной воли основание для нашего Спасения. Разумеется, сама весьма одиозная личность подобного апологета этой идеи не прибавляла ей авторитетности и убедительности³. Однако здесь может возникнуть вполне закономерный вопрос: не встречаем ли мы все же в святоотеческих творениях, и прежде всего в творениях именно восточных Отцов, *положительного* разрешения этого вопроса? Ведь в православном святоотеческом богословствовании мы можем найти множество теологуменов, то есть мнений хотя и не общепринятых в богословской традиции, однако допустимых — как не противоречащих ясным догматическим определениям Церкви и потому вполне приемлемых для православного сознания.

И действительно: в православном богословии нынешнего столетия мы зачастую встречаем утверждения о том, что тот или иной из Святых Отцов ясно и безусловно разделял мне-

¹ *Святитель Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. Беседа III // Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста. Т. 4. Кн. 1. С. 19.*

² Примеры святоотеческих высказываний по этому вопросу см.: *Православно-догматическое богословие Д[октора] Б[огословия] Макария, епископа Винницкого. Т. II. СПб., 1857. С. 21.*

³ См. об этом: Там же; *В. Н. Лосский. Спор о Софии // Вл. Лосский. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 50.*

ние, согласно которому если бы Адам даже и не пал грехом, Боговоплощение все равно бы совершилось. Примером подобного высказывания может послужить один из комментариев известного современного патролога В. М. Лурье к книге протопресвитера Иоанна Мейендорфа “Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение”. В основном тексте книги о. Иоанна цитируется следующий отрывок из писаний святителя Григория: “Если бы Бог-Слово не воплотился, то Отец не явил бы Себя воистину Отцом, ни Сын — воистину Сыном, ни Дух Святой — исходящим также от Отца; Бог не открылся бы в Своем сущностном и ипостасном бытии, Он явился бы только как созерцаемая в тварях энергия, что и утверждали древние юродивые мудрецы и что утверждают сегодня сторонники Варлаама и Акиндина”¹. Комментируя эту цитату, В. М. Лурье пишет: “Это очень важное место, где святитель Григорий Палама однозначно высказывается о необходимости и предопределенности Боговоплощения даже в том случае, если бы грехопадения не было”².

Необходимо признать, что при прочтении этого отрывка мы видим: по мысли святителя Григория, подлинное Богопознание делается доступным для человека лишь через Боговоплощение. Именно благодаря Воплощению мы получаем возможность познавать Бога как Троицу в Ее ипостасном бытии. Здесь происходит подлинное узнавание Трех, истинное Богоявление. Ведь до Боговоплощения люди способны были познавать Божество только смутно и несовершенно: лишь как промышленяющее о твари и действующее в ней Своими энергиями. Но вместе с тем нужно отметить, что подобное высказывание святителя Григория (особенно если полностью учитывать контекст его писаний) отнюдь не дает оснований сде-

¹ Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997. С. 221. Русское полное издание текста 16 Гомилии см.: Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. I. М., 1994. С. 153-174.

² Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. С. 418.

лать из данного его утверждения те выводы, к которым приходит В. М. Лурье.

Святитель Григорий явно пишет здесь совсем о другом. Конечно же, он действительно считает, что подлинное Богопознание стало для нас доступно именно через Воплощение Сына; но ведь он при этом отнюдь не настаивает на том, что оно не было доступно для людей *никогда прежде*; а ведь именно подобную мысль и должен был бы высказать Святитель, если бы он стал последовательно доказывать, что Воплощение изначально было *единственным* совершенным путем к познанию человеком тайны Пресвятой Троицы. Святитель Григорий говорит здесь как раз об обратном. По его учению, тайна Троицы некогда *уже была* открыта человеку — еще до того, как он согрешил. И утратил он это знание лишь *вместе с грехопадением*. При сотворении в человека был “всажен” Божественный Дух, уже тогда открывавший ему тайну триипостасного единства. Однако именно вместе с грехопадением человек и утратил дарованное ему знание. Отныне Троичность Божества ускользнула из области его ведения. Теперь он был вынужден познавать Бога лишь через тварь, как бы “прочитывая” в некоей огромной книге окружающего его мироздания отдельные свидетельства об истинности Божественного бытия и о непрекращающемся промыслении Творца о Своих созданиях. И только вместе с Воплощением это знание вновь возвратилось к нам, сделавшись вполне доступным. По мысли святителя Григория, момент такого всеобщего и вселенского узнавания некогда забытого Троичного Бога есть момент крещения Христова, события, которому церковная традиция издревле присваивает имя Богоявления. Вот как учит об этом (правда, уже в другом своем слове) святитель Григорий: “Как... в начале (мира), после того как Бог сказал: “Сотворим человека по образу Нашему и по подобию” (Быт 1:26), создав в лице Адама наше естество, Он — чрез всаженного в него живоначального Духа, явленного и данного ему, явил вместе с этим и Триипостасность Творческого Божества <...>, так ныне при воссоздании нашего естества во Христе, Дух Святой, явившись из пренебесных об-

ластей схождением на Него (Христа), крещающегося во Иордане, явил тайну — спасительную для разумных существ — Высочайшей и всемогущей Троицы”¹.

Вернемся теперь к тексту 16 гомилии, цитируемой о. Иоанном Мейендорфом и комментируемой В. М. Лурье, и посмотрим: не вступает ли здесь святитель Григорий в противоречие со своей же, только что приведенной нами, мыслью и не подтверждает ли тем самым мысль новейшего комментатора. Особенно важным для нас оказывается тот контекст, из которого изъят цитируемый в книге фрагмент. О чем же пишет здесь Григорий: об изначальной ли необходимости Боговоплощения — как обязательного условия для узнавания неведомой никогда прежде человеку тайны Божественной Триипостасности, — или же о конкретном моменте Крещения-Богоявления — как Божественного напоминания людям той истины о Троичном Боге, что была некогда хорошо известна первым людям, но оказалась ныне напрочь забыта?

Чуть выше приведенного о. Иоанном Мейендорфом высказывания Святителя в тексте 16 гомилии мы находим такие слова: “Итак, приходит Христос к крещению, во-первых, во исполнение послушания по отношению к Пославшему Иоанна (Отцу), <...> во-вторых, ради Своего явления; к тому же, и для того, чтобы положить начало спасительного пути и сделать его достоверным для последующих и крещаемых... Посему крещается от Иоанна, и восходящему Ему из воды отверзаются Ему небеса, и, вот, слышится тогда голос Отца: “сей есть Сын Мой возлюбленный, о Немже благоволих” (Мф 3:17), и как голубь, сходит на Него Дух Божий, являя присутствующим свидетельствуемого свыше. И, таким образом, делается Он явным, как истинный Сын; делается явным и на небесах Отец, как истинный

¹ *Святитель Григорий Палама. Беседа, произнесенная на Святой Праздник Светов (Богоявление); в ней же находится посильное разъяснение тайны Христова Крещения // Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. III. М., 1994. С. 200-201.*

Отец; делается также явным и Дух Святой, происходящий по бытию от Отца, по естеству же на Сыне Отчем почивающий...”¹. Таким образом, следующие ниже и цитируемые в книге о. Иоанна слова святителя Григория оказываются как бы рефреном к данному отрывку, речь в котором безусловно идет именно о *конкретном* моменте Божественного Домостроительства нашего спасения. Познание Лиц Пресвятой Троицы осуществляется здесь в определенный исторический момент и при определенных же обстоятельствах: на Иордане во время Крещения Господня. И, разумеется, здесь ничего не говорится о реалиях предвечного Божественного замысла о необходимости Воплощения — как *изначального* и *обязательного*, задуманного от дней вечных условия для такого узнавания Бога в Его Троичности; нет здесь и мысли о том, что Триипостасность Божества до Воплощения Сына не была никогда прежде ведома человеку. Подобные мысли оказываются по сути *навязанными* Святителю, но отнюдь не принадлежат ему самому. Тем самым утверждение о том, что Воплощение Сына является обязательным условием для того, чтобы человек (даже и не павший грехом) сделался способен познавать Бога как Троицу и, более того, что вне Боговоплощения он изначально был способен познавать Божество *лишь* в Его творческих энергиях, никак не может принадлежать святителю Григорию Паламе.

Однако следует продолжить цитирование комментария В. М. Лурье, ибо мысль о том, что идея о необходимости Боговоплощения — даже без грехопадения человека — изначально и органически принадлежит святоотеческой традиции, прослеживается здесь и дальше. В частности, В. М. Лурье пишет: “Подробно это учение было развито у святого Максима, который объясняет, что для совершенного обожения человека было необходимо совершенное Воплощение Бога, однако конкретные обстоятельства, при которых совершилось Боговоплоще-

¹ Святитель Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Беседы. Т. I. С. 160-161.

ние, должны были быть другими, если бы не было грехопадения. Крест и смерть воплотившегося Бога стали нужны только вследствие грехопадения”¹.

Действительно, при чтении некоторых фрагментов из сочинений преподобного Максима складывается довольно определенное впечатление о том, что он считает Боговоплощение подлинной и основной целью творения мира, что для него оно — единственный путь к истинному единению Творца и твари²; более того: легко может показаться, что, по Исповеднику, Воплощение — вполне самодостаточная цель в себе и отнюдь не зависит от грехопадения Адама, тем более — не осуществляется лишь ради этого грехопадения.

Изложение основных постулатов преподобного Максима по этому вопросу мы находим в статье замечательного богослова и патролога нынешнего столетия протоиерея Георгия Флоровского “*Cur Deus Homo. О причине Воплощения*”. Как пишет о. Георгий, преподобный Максим “решительно утверждает, что Воплощение — первая и безусловная цель Творения... Изначальная причина и конечная цель (Творения. — П.М.), по мнению преподобного Максима, — именно само Воплощение, с последующим нашим вхождением в Тело Воплотившегося...”³. По мысли о. Георгия, Во-

¹ *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. С. 418-419.*

² Такое единение Творца и твари, как известно, представляется преподобному Максиму следующим образом: “Логос предвечно содержит в Себе все λόγοι. Из Него они исходят для образования мира и в Нем снова объединяются как своем Источнике... Объединяя в Себе все λόγοι, Божественный Логос является центром всего тварного бытия. При этом Он не только творчески связует с Собой все бытие, но и промыслительно ведет его к другому, еще более полному объединению с Собой, к возвращению к Себе и обожению в Себе всего исшедшего от Него бытия. Таков предвечный “совет” (βουλή) Божий, конечная цель Промысла”. *С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 66-67.*

³ *Протоиерей Георгий Флоровский. Cur Deus Homo. О причине Воплощения // Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. С. 160.*

площение Сына видится Преподобному именно как изначально “безусловное”¹, то есть не зависящее от того, пал или не пал грехом Адам.

Однако при этом о. Георгий делает несколько весьма существенных оговорок. Он пишет о том, что Святые Отцы напрямую никогда не ставили вопрос в такой форме: произошло ли бы Воплощение, если бы Адам не согрешил? Изначальная причина Боговоплощения в ту пору ими “вообще не обсуждалась”². Равно как не обсуждалась ими и мысль о том, что было бы, если бы грехопадения вообще не произошло. Здесь о. Георгий цитирует авторитетного западного ученого, видного специалиста по наследию преподобного Максима — Х. У. фон Бальтазара. Говоря о том, что преподобный Максим безусловно встал бы на сторону скотистов в той части их утверждений, что Воплощение не есть лишь следствие грехопадения, но прежде всего — цель в себе, Бальтазар все же оговаривается: “Ему (Максиму), впрочем, был глубоко чужд основной постулат этого спора схоластиков, предполагавший возможность иного мира — совершенно нереального, избежавшего греха. Для преподобного Максима “предсуществующая воля” Божия тождественна сфере “идей” и сфере “возможного” — в этой последней точке мир сущностей совпадает с миром явлений”³. Тем самым о. Георгий опровергает утверждения, подобные, например, высказанному позднее Лурье, о том, что преподобный Максим (равно как и любой другой из Отцов) мог придерживаться мнения, что условия Воплощения были бы *иными*, если бы грехопадения не совершилось. *Иные* условия здесь попросту невозможны, ибо не может существовать и “иной” мир.

¹ Там же. С. 161.

² Там же. С. 152.

³ Там же. С. 161-162. Отметим также и то, что по учению Преподобного вся судьба мира уже как бы изначально — от века — предизображена в бесчисленных логосах; и Воплощение и Искупление также “предначертаны” здесь — в “логосах” промысла и суда. Об этом см., например: С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 66-67.

Итак, по убеждению о. Георгия, сама идея о другом, не подпавшем последствиям греха, мире глубоко чужда святоотеческой мысли. И тем не менее, он допускает, что мысль о Боговоплощении как событии, не связанном с грехопадением, весьма органично вписывается в строй византийского богословия, прежде всего ярко проявляясь в учении преподобного Максима. И пусть даже эта проблема открыто не рассматривается, зато Отцами она осознается и, возможно, обсуждается подспудно¹.

В качестве примера подобного святоотеческого осмысления вопроса о Воплощении как событии, изначально замысленном Богом еще при творении и *не зависящем безусловно* от грехопадения Адама, о. Георгий приводит несколько фрагментов из творений того же преподобного Максима. Прежде всего это отрывок из LX вопросаответа к Фалассию. Истолковывая известные слова из послания апостола Петра: “Христа, как непорочного и чистого Агнца, предуведенного еще прежде создания мира...” (1 Петр 1:19-20), преподобный Максим задается вопросом: “Кем предуведенного?” Далее он подробно пишет о смысле и значении Воплощения Христа: “Это есть Божественный конец, ради которого и возникло все (тварное бытие). Это есть Божественная цель, задуманная (Богом) еще до начала сущих, которую мы определяем таким образом: она есть заранее продуманный (Богом) конец, ради которого существуют все (тварные вещи), но который существует не ради какой-нибудь одной из них. Имея в виду этот конец, Бог и привел в бытие сущность (всех) сущих. Это есть, в подлинном смысле слова, предел Промысла, а также тех (тварей), о которых Он промышляет, — тот предел, согласно которому происходит возглавление в Боге (всех существ), созданных Им. Это есть объемлющее все века таинство, открывающее сверхбеспредельный и великий Совет Божий, бесконечно и беспредельно

¹ *Протоиерей Георгий Флоровский*. *Сиг Deus Homo*. О причине Воплощения // *Протоиерей Георгий Флоровский*. *Догмат и история*. С. 152.

предсуществующий векам, Ангелом которого было Само сущностное Слово Божие, ставшее Человеком. Оно явило, если позволительно так сказать, самое глубинное основание Отческой Благодати и показало в Себе Конец, ради которого, как очевидно, твари и восприняли начало своего бытия. Ибо через Христа, или через таинство по Христу, все века и то, что в этих веках, приняли и начало, и конец своего бытия. Ведь еще до веков было продумано (Богом) соединение предела и беспредельности, меры и безмерности, края и бескрайности, твари и Творца, движения и покоя, — то соединение, которое было явлено во Христе в конце времен”¹.

Казалось бы, нельзя сказать о Воплощении как о цели всего творения, как о *цели в себе* более ясно и определенно, чем это делает здесь преподобный Максим. Ведь именно ради этого события — события единения Творца и Его творения — и создается мир. Именно в предведении того, что Слову надлежит стать плотью, и зиждется Богом все существующее. Предопределенное на Предвечном Совете Боговоплощение, осуществившееся не ради чего иного, как ради обожения человека, и является исполнением этой надежды на всеобщее освящение и преобразование. И можно ли говорить здесь о том, что такое Воплощение стало лишь результатом грехопадения, что только грехопадение сделало необходимым ипостасное единение Божества с нашей перстной природой? Однако, как мы попытаемся показать чуть позже, мысль преподобного Максима здесь не столь однозначна и очевидна, как это может представляться на первый взгляд. Пока же приведем еще несколько сходных с предыдущим речений Преподобного. Все они обычно приводятся как основание для утверждения о том, что, по мысли Максима, Воплощение Сына — цель в себе, не зависящая или хотя бы *не вполне* взаимосвязанная с грехом первых людей.

В знаменитом труде “Амбигва” преподобный Максим пишет: “...(Своим Воплощением) Он показал нам, чего ради мы

¹ Там же. С. 160-161.

сотворены и благоволение о нас Бога прежде всех век”¹. Слова эти сказаны в связи с речением апостола Павла, относящимся к теме тайны Домостроительства нашего спасения и нашего усыновления Богу через Христа (Еф 1:9). В Вопросоответах к Фалассию есть также и ряд других высказываний на эту тему. Например, в XXII вопросоответе преподобный Максим говорит: “Основавший бытие всякой твари, видимой и невидимой, единым мановением воли, прежде всех веков и самого происхождения тварного бытия неизреченно имел о нем преблагий Совет, состоящий в том, чтобы Самому Ему непреложно смешаться с естеством человеческим через истинное соединение по ипостаси и с Собою неизменно соединить естество человеческое, так чтобы и Самому стать Человеком, как знает Сам, и человека сделать богом через соединение с Собою. [Именно для этого] Он премудро разделил века, одни предназначив на осуществление того, чтобы Ему стать Человеком, а другие — на осуществление того, чтобы человека сделать богом”². Наконец, в “Толковании на молитву Господню” Преподобный цитирует Псалтырь: “Совет же Господень во век пребывает, помышления сердца Его в род и род” (Пс 32:11), а затем приводит свое истолкование этих слов: “Здесь, кажется, под Советом Бога Отца подразумевается неизреченное истощание, которым определяется конец всех веков, Единородного Сына для обожения нашего естества”³.

Отметим, что во всех процитированных выше фрагментах из творений Максима мысль Преподобного так или иначе обращается к загадочному понятию Предвечного Совета, на котором Господь — еще вне Его творческого зиждательного действия по сотворению вселенной — предопределяет

¹ Там же. С. 162.

² *Преподобный Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос XXII // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. II. М., 1993. С. 63.*

³ *Преподобный Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. М., 1993. С. 185-186.*

Свое Воплощение. И здесь, прежде чем продолжить анализ учения преподобного Максима, необходимо пояснить, как же понимает церковная традиция в целом самый смысл и содержание Божественных решений, принятых на этом Совете. Лишь после этого можно будет определить, насколько же близки или, напротив, удалены суждения Преподобного от этого основного русла святоотеческих воззрений и как эти суждения соотносятся с мнением об изначальной неизбежности Воплощения вне его зависимости от греха первых людей.

Основания для учения о Предвечном Совете находятся в Священном Писании. В первый раз мы узнаем о некоем Совете в недрах Божества из первой главы книги Бытия: “И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему” (Быт 1:26). Вслед за этим образ совершившегося в недрах Пресвятой Троицы “домирного” Совета возникает на страницах Библии неоднократно. Однако древние толкователи обращаются здесь чаще всего к апостольским речениям.

Нужно заметить, что все эти свидетельства Библии говорят о Предвечном Совете как бы мимоходом, вскользь, целомудренно не вдаваясь в подробную расшифровку его образа и смысла и лишь чуть приподнимая завесу тайны. “Сего (Христа), по определенному совету и предведению Божию преданного, вы взяли и, пригвоздив руками беззаконных, убили” (Деян 2:23), — обличает иудеев Петр после схождения Святого Духа на апостолов. Он же пишет и о том, что христиане искуплены “драгоценною Кровию Христа как непорочного и чистого агнца, предназначенного еще прежде создания мира” (1 Петр 1:19-20). Апостол Павел свидетельствует, обращаясь к коринфянам, что те христиане, которым Дух Святой открывает Божественные тайны, проповедуют “премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей” (1 Кор 2:7). Он же пишет к Ефесянам о том Домостроительстве, цель которого — явление через Церковь Божественной благодати; именно к этой благодати искупленный

человек вновь получил доступ “по предвечному определению, которое Он (Бог) исполнил во Христе Иисусе, Господе нашем” (Еф 3:11). Из Павловых речений на эту тему можно еще указать Еф 1:4-10; Рим 14:24; 2 Тим 1:9. Наконец, великий тайновидец апостол Иоанн Богослов свидетельствует в своем Откровении, что Христос, жертвенный Агнец, был заклан еще “от создания мира” (Откр 13:8).

Итак, прежде создания мира происходит некое согласное волеизъявление Трех Лиц Пресвятой Троицы о судьбах еще не существующего творения и о том жертвенном Искупительном подвиге, что должен совершить Сын Божий. Готовясь сотворить человека, Господь намеревается создать его по Своему образу, а одна из черт этого образа Божия в людях должна проявить себя как свобода воли, в том числе и свобода ко греху. По Собственному всеохватному Предведению Бог знает о том, что Адам согрешит: Господь это предвидит. Он уже знает о том, что еще пока не существующие люди будут нуждаться в Искуплении, и заранее избирает тот способ, с помощью которого мы будем спасены. Как уже было сказано, способ этот — Воплощение и жертвенная смерть на Кресте Второго Лица Пресвятой Троицы. Сын Божий добровольно соглашается на такое Самопожертвование ради спасения людей и готов принять на Себя “зрак раба” — подпавшую тлению человеческую природу. Именно благодаря этому согласию Сына и делается возможным сотворение мира.

Весьма ярко пишет о смысле этого события замечательный современный пастырь и проповедник митрополит Сурожский Антоний. Как бы “рисуя” символический образ этого Совета, он приводит даже некий “диалог”, который мог бы состояться между Отцом и Сыном: “И сказал Отец Сыну: Сыне, сотворим мир и человека. — И Сын ответил: Да, Отче. — И Отец сказал: Сыне, а человек отпадет от Нас, и чтобы его спасти, Тебе придется стать человеком и вкусить смерти, и смерти крестной. — И Сын ответил: Да будет так, Отче. — И созданся мир...”. Далее, поясняя смысл этого умозрительного диалога, митрополит Антоний говорит: “В

корне, в сердцевине нашего существования — твоего, моего, нашего, всех — этот Божественный акт распинающей Себя любви, Крест в сердцевине Божественной тайны. И может быть, это выражено особенно ярко в начале Божественной Литургии, и в начале всенощной, когда священник, провозглашая “Благословено Царство...”, творит крест святым Евангелием, или когда, провозглашая “Слава Святей, Единосущней, Животворящей и Нераздельней Троице”, священник кадиллом творит крест, как бы вписывая этот крест в самую тайну нашего исповедания Бога. Мы возлюблены Богом еще до сотворения мира к р е с т н о й Божественной любовью”¹.

То, о чем говорит здесь митрополит Антоний, есть выражение общей для православного богословия убежденности в том, что Предвечный Совет не есть только определение о грядущем Воплощении, но и определение о грядущей Жертве, о Распятии и Смерти Сына Божия. Конечно же, предопределяя эту Жертву, Господь тем самым отнюдь не предопределяет грехопадение первых людей. Как известно, в православном богословии существуют три берущих начало в Священном Писании и внешне кажущихся близкими понятия, выражающие соотношение Божественной воли со всем, что происходит в тварном мире: — власть **предопределять** (προορίζω)² (ср. Деян 4:28), способность совершенного **предведения** (προβουσις) (ср. 1 Петр 1:2) и дело **промышления** (πρόνοια) (ср. Прем 14:3). В случае осуществления Божественного предопределения действует лишь одна Божественная воля. Благодаря предведению Бог только пред-знает происходящее (в соответствии со Своим совершенным и над-временным знанием всего того, что — через посредство действия свободной тварной воли — случается во вселенной). Наконец, в промышлении совершается взаимодей-

¹ Митрополит Сурожский Антоний. О Боге // Митрополит Сурожский Антоний. Беседы о вере и Церкви. М., 1991. С. 100-101.

² В Новом Завете встречается лишь в форме глагола. Существительное “предопределение” в Священном Писании отсутствует.

ствие двух волей — Божественной и человеческой. По мысли В.Н. Лосского, “Божественный Промысл есть предопределение, основанное на предведении “случайности”, то есть свободы творений. Сюда относится все Домостроительство нашего Спасения, а следовательно, и Боговоплощение...”¹.

Именно такое взаимодействие воли — предопределяющей Свое Самопожертвование воли Божественной и, удивительным образом, предуведанной Богом удобопреклонной ко греху свободной воли еще не сотворенного человека — осуществляется на Предвечном Совете. Здесь действует не Божественное Предопределение, но Промысл — как Домостроительство в соотношении двух свободных волей. И тем самым Всемогущий Бог ставит Себя как бы в “добровольную зависимость” от свободы Собственных созданий.

Благодаря этому Воплощение Сына оказывается одновременно и предопределенным “от века” — благодаря Предведению Божества и, в то же самое время, “случайным” — в его соотнесенности со свободой человека. Вот что об этом пишет митрополит (будущий патриарх) Сергей (Страгородский): “Конечно, как всеведущий, Господь от века предвидел падение человека, предусмотрел и план спасения — вочеловечение Сына Божия. Но предвидеть — не значит хотеть или предопределять. В этом смысле с точки зрения намерений или желаний Божиих падение человека и вызванное им вочеловечение Сына Божия можно назвать случайностью, внесенной в первоначальный план мироздания свободной тварью”².

Теперь нам следует вернуться к рассмотрению суждений преподобного Максима и понять, как соотносятся его убеждения с только что изложенными принципами православного

¹ В.Н. Лосский. Спор о Софии // *Вл. Лосский. Спор о Софии. Статьи разных лет.* С. 46.

² Митрополит Сергей (Страгородский). Указ Московской Патриархии Преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // *Вл. Лосский. Спор о Софии. Статьи разных лет.* С. 83-84.

догматического учения. Прежде всего следует окончательно выяснить: считал ли он Боговоплощение *целью в себе*, изначально не зависевшей от грехопадения человека, и думал ли он, что лишь затем, в результате вкушения первыми людьми плодов от Древа познания добра и зла, Боговоплощение приобрело сотериологическую, жертвенную наполненность? Мыслил ли он предвечный замысел о Воплощении вне контекста Искупительной крестной Жертвы — как благо *само по себе*?

Конечно же, из приведенных фрагментов творений преподобного Максима мы ясно видим, что для него ипостасное единение Бога с тварной природой, Воплощение Сына есть основание, фундамент всего мироздания, его зжидательная “ось”, на которой утверждается в собственном бытии вся тварь. Именно благодаря ставшему человеком Христу, Альфе и Омеге, Началу-Создателю и Концу-Цели, к единству с Которым и к причастности Которому стремится все мироздание, и может осуществиться то призвание, что должно на себе исполнить все Божие творение: вечное и непреложное блаженство. Ведь через ставшего плотью Сына совершается “взаимообщение” тварного и нетварного, взаимодействие, изменяющее лицо и достоинство всей сотворенной вселенной — перстной природы, сделавшейся, по единству с плотью Сына, сопричастной Его телу, а отсюда, по благодати, и Его Божеству.

Однако все это еще не означает, что преподобный Максим рассматривает Воплощение Христа вне его непреложной взаимосвязи с Домостроительством нашего Спасения от греха и смерти. Просто для Преподобного этот — от дней вечных приуроченный — акт Божественного снисхождения является точно такой же *целью* в исполнении мироздания, как Крест и Гроб Господа. Все тварные вещи в этом мире приведены в бытие ради Воплощения в той же самой степени, в какой они существуют ради Креста и Гроба. Для Преподобного не только само Воплощение, но и все эти, известные нам по Священной истории, его “атрибуты” равно коренятся в вечности. Все они изначально предуказаны среди логосов промысла и суда. Мак-

сим пишет: “Таинство Воплощения Слова содержит [в себе] смысл всех загадок и образов Писания, а также знание являемых и постигаемых умом тварей. Познавший таинства Креста и Гроба [Господня] познает и цель, ради которой Бог первоначально привел все в бытие. Все являемые вещи нуждаются в Кресте, то есть в том устойчивом состоянии, которое и сохраняет в них связь действий, осуществляемых в чувственном [мире]; все умопостигаемые вещи нуждаются в Гробе, то есть в той совершенной неподвижности, которая прекращает в них всякие действия, осуществляемые в уме”¹.

Для Максима, как и для других Отцов Церкви, явленная на Предвечном Совете любовь — это уже изначально любовь распинаемая, Божественная любовь, приносящая в жертву Самого Бога. Да, для Преподобного Воплощение уже как бы заранее формирует лик еще не сотворенной вселенной, предугадывает ее грядущие черты, отпечатлевается в ее еще не созданных формах; но точно так же изначально запечатлеваются в ней Крест и Гроб, имеющие предвечное, всекосмическое значение и одновременно устремленные к собственной осуществленности в Священной истории бытия мира — как материальные древесный ствол и вырытая в холме погребальная пещерка².

¹ *Преподобный Максим Исповедник. Главы о богословии и о Домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 226.*

² Кроме всего прочего, было бы ошибкой думать, что у преподобного Максима вообще не содержится “обычных” для святоотеческой традиции размышлений о том, что Господь воплощается ради исцеления павшего грехом человека, и что его писания полны лишь мыслями о том, что в Воплощении осуществляется сама цель миротворения. Примером подобных “привычных” суждений Преподобного могут послужить такие его слова: “Он (Господь), сотворивший человека, становится человеком и рождается как человек, дабы спасти человека, исцеляя страсти [Своими] страданиями, и дабы, Сам будучи Страстью, превратиться в [Губителя] наших страстей”. *Преподобный Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы. // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 260.*

Итак, мы видим, что преподобный Максим не может мыслить предвечный Божественный замысел о Воплощении как некое благо *само по себе* — вне контекста Искупительной крестной Жертвы. Ведь Воплощение для него и есть уже драма Креста, Гроба и Воскресения — одновременно и как центр земного исторического процесса (причем *всей* реальной земной истории с ее величием и с низостью ее человеческих падений) и как идея, пребывающая у истоков мироздания. Таким образом, по преподобному Максиму, при самом начале творения, благодаря Божественному Промыслу как соотнесенности Нетварной и тварной воли, уже находится место и для икономии вины, через которую — в Воплощении — делается доступным подлинное проявление Божественной любви к твари¹.

Однако, как уже было сказано, такая икономия вины не есть некая Божественная заданность, неизбежность, раз и навсегда предрешенная Творцом, но лишь пред-узнанная, пред-учтенная Им и заранее обращенная Господом в высшее и совершеннейшее благо для возлюбленной Создателем твари.

Таким образом, можно утверждать, что преподобный Максим не мыслит Воплощения без Искупления, вне Жертвы Христовой за мир. Но, быть может, он видит в Воплощении и какую-либо иную, *вторую* цель, в отличие от первой, уже не зависящую напрямую от Крестной смерти Господа?

Мы знаем, что, по церковному учению, человек был сотворен существом еще очень далеким от духовного совершенства. Ему надлежало пройти долгий и непростой путь к тому состоянию подлинной благодатной богопричастности и просвещенности, ради достижения которого он и был создан. Весь вопрос, в рамках интересующей нас темы, заключается в том, смог ли бы он достигнуть состояния совершенной обоженности — даже если бы Сам Бог не стал человеком, приняв на Себя наше естество? Или ради достижения этой славы бого-

¹ См.: Х. Урс фон Бальтазар. Вселенская Литургия. Преподобный Максим Исповедник. Альфа и Омега, № 2 (16). М., 1998. С. 115.

усыновленности твари Сын Божий *непрерывно* должен был стать Сыном Человеческим?

Известно (и об этом уже говорилось выше), что преподобный Максим мыслил Боговоплощение как путь к максимально доступному для твари обожению, освящению через соединение всего мироздания “под главою Христом” (Еф 1:10). Так смог бы человек сам, без Вочеловечения Слова, достигнуть такого единения с Божеством, которое он может стяжать теперь — когда Сам Бог стал Одним из нас?

Конечно, было бы неверным утверждать, что единственной задачей Боговоплощения стало исцеление человеческого греха. Воплощение, безусловно, имеет и то высокое назначение, о котором пишет преподобный Максим: дарование человеку способности к обожению. Но вместе с тем и эта возвышенная цель Вочеловечения Слова сделалась для нас актуальной лишь в результате преслушания Адама: по мысли Преподобного, изначально человек был призван исполнить свое предназначение (разумеется, при содействии Божественной благодати) *сам*. Здесь преподобный Максим отнюдь не является пленником того “антропологического минимализма”, в который впали многие из христианских мыслителей нынешнего столетия, считавшие человека изначально не способным — без Боговоплощения — исполнить замысел, который имел о нем Бог.

Ярким примером подобного “антропологического минимализма” может служить учение протоиерея Сергия Булгакова, утверждавшего, что Воплощение Христово было изначально необходимо — даже если бы человек и не согрешил, — уже хотя бы потому, что он попросту был слишком слаб и ничтожен для того, чтобы собственными усилиями достичь боговедения и обожения. О. Сергий пишет: “Итак, основания для Вочеловечения Логоса заложены уже в самом сотворении человека, который как бы ждет приятия Логоса и его призывает. Это есть внутренний зов человека к небу, его заданность, которая, однако, не может быть осуществлена им самим, но *только Богом*, ибо превосходит пределы мира и человека. Уже по этому одному нельзя понимать Боговоплощение только сотериологи-

чески, в качестве *средства* для восстановления падшего человека, нарочито для того найденного Промыслом Божиим. После падения человека Боговоплощение стало, действительно, прежде всего средством для его восстановления, но это средство включается лишь как частная возможность в общее соотношение Бога и человека”¹.

По преподобному Максиму — все совсем иначе! Хотя Бог и пред-знает, что человек не справится с данным ему высоким заданием, Он все же это задание человеку *дает* — и отнюдь не ради того, чтобы доказать ему, что люди с этим заданием справиться не способны. Господь ведь никогда не определяет человеку креста сверх его силы, не требует от него невыполнимого. То же самое происходит и здесь: Бог знает, что Адам *способен* достигнуть своего призвания, однако Он знает и то, что первые люди самовольно и свободно — на погибель себе — уклонятся с этого пути. И тогда Бог вмещается Сам. Творец верит в Свое творение и в его силы; вот только творение по сути “разуверяется” в собственном Творце и тем самым эти силы теряет.

Как же излагает учение об этом высоком “задании” человеку преподобный Максим? К сожалению, у него отсутствует последовательное и систематическое изложение этой темы (для него это весьма характерно: он никогда всерьез не заботился о сведении собственных убеждений в формальную догматическую систему); однако вот уже не одно поколение богословов и патрологов успешно прослеживает взгляды Преподобного по сумме его творений².

¹ *Протоиерей Сергей Булгаков*. Агнец Божий. С. 198.

² Давая общую оценку характеру творчества преподобного Максима, С. Л. Епифанович, в частности, пишет: “К сожалению, крупным недостатком преподобного Максима как богослова является то, что воззрений своих он не предложил в систематическом виде, так что о системе его можно говорить только в смысле внутренней стройности его воззрений. Органическая целостность мировоззрения преподобного Максима, несомненно, чувствуется на каждом шагу, в каждом его слове, но все же воззрения его как-то случайно и причудливо, иногда

В связи с рассматриваемой нами темой обратимся, в частности, к известной идее Исповедника о так называемых пяти частях, или “делениях”, из которых, по его воззрениям, состоит все тварное бытие. Вот что пишет об этой стороне учения Преподобного замечательный русский патролог С. Л. Епифанович: “Естество разделяется на Несозданное и созданное; последнее, в свою очередь, — на мысленное и чувственное; а это — на небо и землю; земля же — на рай и вселенную. Последнее деление находится в самом человеке — на мужеский пол и женский. В человеке были все данные для объединения этих “делений”. Он самым существом своим был связан со всеми основными (общими) членами деления: с землей — телом, с чувственным бытием — чувствами, с мысленным — душой, а к Несозданному естеству он мог восходить своим умом. Все эти части он должен был подчинить одна другой, низшую высшей, и, таким образом, объединить в одном устремлении к Богу. Эту задачу он должен был осуществить в сфере своего произволения, путем свободного направления всех сил души к Богу, иначе, путем правильного их употребления (εὐχρηστία), в целях объединения с Богом”¹.

Согласно воззрениям Максима на тварное бытие, человек должен был преодолеть средостения между указанными “делениями” строго постепенно. Для того чтобы достичь единства с Богом и через это не только обожиться самому, но

в совершенно отрывочной форме (“главы”), разбросаны по его многочисленным сочинениям. Преподобный Максим не любит рисовать полную картину; он дает только отрывки своих воззрений. Эта отрывочность, недоговоренность немало затрудняет понимание преподобного отца. Нужно много потрудиться, чтобы войти в круг его воззрений не только в общем строении их, но и в деталях, и представить их себе в систематическом виде. Зато после этой работы вполне обеспечивается правильное понимание святого отца и при чтении его творений ощущается все его глубокомыслие, вся высота парения его мысли, и преподобный Максим восстает пред читателем во всем своем величии”. С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. С. 52.

¹ Там же. С. 75-76.

и сделать богопричастной всю тварь, первый человек был призван сначала — через сохранение бесстрастия — превзойти в собственной природе разделение на полы, затем — пребывая в постоянном состоянии райского богообщения, — он должен был преодолеть разделение на земле между райским садом и остальным ее пространством, потом — через одухотворение своего тела — соединить небо и землю, а следом за этим — через равноангельское ведение — объединить сверхчувственный и чувственный миры и, наконец, не имея вне себя ничего кроме Божества, предать Ему себя в порыве любви, одновременно вручив Ему и единую с собой вселенную. И тогда Бог во встречном движении любви отдал бы Себя человеку, изливая на него потоки нетварной благодати. Именно так и должно было совершиться обожение первых людей, а вместе с ними — и всего тварного мира¹.

Однако человек не исполнил того, к чему был призван, и вкусил от Древа познания добра и зла. Тем самым он закрыл для себя путь к обожению, сделав невозможным и освящение мироздания. Но “невозможное человекам” — возможно Богу. Ветхий Адам уклонился от своего назначения, и тогда на его место заступил Новый Адам-Христос. Именно Божественный Логос — через Воплощение — исполнил Великий Совет о человеке. Избавляя людей от греха, став Человеком, Он ведет нас, а вместе с нами и всю вселенную, к совершенной богопричастности, к единству с Собой и в Себе².

Конечно же, всеведущий Бог, зная, что Адам согрешит, определил Воплощение — как средство обожения человека — уже на Предвечном Совете. Именно поэтому Боговоплощение

¹ См., например: *В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // В. Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.* — С. 81-82. *С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие.* С. 75-77. *А. И. Бриллиантов. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены.* С. 224-226.

² См., например: *С. Л. Епифанович. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие.* С. 86-87.

и оказывается той тайной, в предведении которой и ради которой было сотворено все сущее. Потому-то Воплощение и обнимает собой все логосы промысла и суда — на протяжении земной истории. И тем не менее древнее задание человеку (конечно же, при помощи Божией и по изначальному дару благодати Святаго Духа) *самому* справиться с этой задачей существовало. Для его исполнения у человека было вполне достаточно и сил и возможностей, но ему не хватило мудрости и доверия к словам Создателя.

Итак, именно Христос преодолевает все пять “делений”, приводя тем самым тварное бытие к обожению. В бесстрастном рождении Он объединяет человеческие полы, Своей святой жизнью — рай и вселенную, в Вознесении — землю и небо, в прохождении через пространство ангельских чинов — мысленное и чувственное, в восхождении к Отцу и “одесную седений” — Несозданное и созданное...

Здесь важно также отметить еще одну особенность учения преподобного Максима. Идея о том, что человек мог сам справиться с этой задачей, не только присутствует в системе Преподобного, но и имеет здесь исключительно важное значение. Без признания этой способности первых людей самим исполнить свое предназначение все богословие Максима оказалось бы внутренне противоречивым и безосновательным.

Как известно, преподобный Максим был главным защитником православного учения о двух волях во Христе, бесстрашным борцом против ереси монофелитства. Именно поэтому все его богословие неразрывно связано с осознанием того значения, что имели — в деле нашего Спасения — Божественная и человеческая воли Воплотившегося Логоса.

При этом преподобный Максим всем строем своего богословия стремится ясно показать, почему во Христе не могло не быть человеческой воли. Грех изначально совершается в области людского произволения, а потому он и уврачевывается именно через посредство этой области: через человеческую волю Спасителя. По учению Преподобного, это дело Господь осуществил отнюдь не Своей творческой

энергией, которою Он и прежде властно действовал в мироздании, объединяя ею всю тварь еще до Своего добровольного кеносиса; Он спас нас прежде всего через свободное согласие в Нем человеческой воли (этого неперемennого атрибута полноты людской природы) с волей Божественной: через *то самое*, что *изначально* было в воле первого Адама, но что оказалось им не реализовано¹.

Между тем если бы человек — по несовершенству природы и воли — с самого начала (как об этом учат сторонники “антропологического минимализма”, приписывающие такое мнение в том числе и Исповеднику) не мог исполнить своего призвания, то наличие физической человеческой воли у Христа — как бессильной, а значит и бесполезной в деле нашего Спасения, — просто не имело бы смысла; следовательно, эта воля — как излишняя — и не должна была восприниматься Им.

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что в самом основании учения преподобного Максима лежит идея: человек, по замыслу о нем Творца, был безусловно способен достигнуть того состояния обожения, ради которого и был сотворен. Однако согрешив, он сошел с уготованного ему пути к богоуподоблению и потерял надежду на самостоятельное достижение предназначенной ему славы. Отсюда возникла необходимость в ином Исполнителе этого замысла — в Спасителе, в Господе Иисусе Христе. При этом — уже после Его Воплощения — всякий из нас, кто в той или иной степени приобщается к плодам Его искупительного подвига, тем самым опять оказывается соратником в деле, к которому был изначально призван Адам. Мы вновь, вместе со Спасителем, восходим по пути преодоления пяти “делений”, сотрудничая с Ним в благодатном усовершенствовании мироздания. Таким образом все мы станем наконец исполнителями той надежды, которую имел о нас Господь еще на Предвечном Совете. Как пишет преподобный Максим, “Великий Совет Бога и Отца есть

¹ См.: Там же. С. 93-94.

окруженное молчанием и неведомое таинство [Божественного] Домостроительства. Единородный Сын открыл и исполнил [этот Совет] через [Свое] Воплощение, став Вестником Великого и Предвечного Совета Бога Отца. И всякий познавший смысл таинства [Домостроительства] также становится вестником Великого Совета Бога настолько, насколько он, словом и делом, бесконечно восходит горе и, преодолевая все [тварное], спешает к Тому, Кто снизошел к нему”¹.

Конечно же, идея о том, что Христос настолько возлюбил Собственное творение, что вочеловечился бы даже в том случае, если бы грехопадение не совершилось, идея о Воплощении без Искупления, на первый взгляд, представляется возвышенной и привлекательной. Однако мысль о том, что совершенного обожения человека без Боговоплощения не произошло бы, даже если бы Адам и не согрешил, таит в себе немало угроз: и прежде всего угрозу “антропологического минимализма” — близкого по духу к протестантству с его учением о человеческой ничтожности и бессилии нашей воли. Стремясь провозгласить *такую* веру в высочайшую любовь Бога к Его твари, мы тем самым уничтожаем саму эту тварь, лишая ее способности к реализации свободного волеизъявления, низводя ее до уровня бессловесных животных. При этом Создатель, творящий столь несовершенное и по сути изначально обреченное на бессилие существо в нашем представлении делается пусть и невольным, но все же виновником падения Адама. Ведь человек, как деятельное и разумное существо, попросту не может стоять на месте в собственном духовном развитии — он всегда или приближается к исполнению своего высокого призвания или отдаляется от него; и если человек изначально — вне Воплощения Слова — оказывается не способен возрастать в Боге, значит, тем самым он уже “от века” обрекается на грехопадение.

¹ Преподобный Максим Исповедник. Главы о богословии и о Домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. I. С. 238.

Вместе с тем говоря о том, что Бог создал мир лишь ради того, чтобы в нем воплотиться (как это утверждает, например, о. Сергей Булгаков), мы приписываем Творцу некую онтологическую самонедостаточность, как будто бы Он от века нуждается еще в чем-либо вне Себя Самого, как будто бы мир и Воплощение необходимы Богу для Его “восполнения”, для совершенной Его полноты.

Таким образом, учение об изначальной необходимости Боговоплощения — даже и вне Искупления — ведет сразу к двум противоположным крайностям: к принижению свободной твари — человека и к утверждению о несовершенстве Бога. Именно поэтому учение о независимости Воплощения от грехопадения Адама не может не оказаться чуждым святоотеческой традиции как вступающее в серьезные противоречия со всем строем православного богomyслия.

БИБЛЕИСТИКА

А. Вдовиченко

ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИЙ НАРРАТИВНЫЙ СИНТАКСИС
В ЯЗЫКЕ СЕПТУАГИНТЫ И НОВОГО ЗАВЕТА.
КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ**Доклад на семинаре кафедры Ветхого Завета*

Отправная точка моих рассуждений — *текстлингвистическая теория древнееврейского синтаксиса*, предложенная ок. 20 лет назад Вольфгангом Шнайдером, который, в свою очередь, опирался на *текстлингвистическую* концепцию описания языка, созданную в 60-70-х гг. немецким лингвистом Гарольдом Вайнрихом. Вкратце и вообще суть теории Вайнриха такова.

Прежде всего существует два основных типа текста — *нарративный* (повествовательный) и *дискурсивный* (диалогический). Напр., в тексте

- (1) И сказал змей жене:
- (2) Так ли говорит Бог, что не умрете...?
- (3) И ответила жена:

(4) От всех деревьев нам... — 1 и 3 предложения — наррация, а 2 и 4 — дискурс (диалог). Для повествовательного и диалогического типа характерны определенные формальные особенности синтаксиса, которые продиктованы фундаментальным различием *коммуникативных ситуаций*, свойственных этим типам текстов (о коммуникативных ситуациях — далее).

Затем, Вайнрих сформулировал понятия *переднего плана*, или *главной линии*, и *заднего плана*, или *фона* (foreground и

* Статья "Narrative Syntax of the Hebrew Bible in the Septuagint and New Testament perspective. A New Comparative Approach" принята к публикации в журнале *Filologia Neotestamentaria*, удостоена премии Европейской Академии для молодых ученых СНГ за 1999 год. В представленном докладе кратко излагается содержание статьи. — *Ред.*

background в английской терминологии): первый реализует идею текста, второй является вспомогательным для реализации идеи текста. И переднему, и заднему плану свойственны свои формальные признаки, т.е. определенные синтаксические особенности. Напр., в тексте

- (1) И насадил Господь Бог рай в Едеме...
- (2) и поместил там человека...
- (3) И произрастил Господь Бог из земли....
- (4) Река вытекала из Едема и затем разделялась...
- (5) Имя одной реки...
- (6) Имя второй...
- (7) Имя третьей...
- (8) Четвертая река...
- (9) И взял Господь Бог человека... —

1-й, 2, 3 и 9 пункты — передний план, именно эти предложения выстраивают в тексте главную событийную последовательность, образуя «главную линию повествования». В отличие от них предложения с 4-го по 8-е являются «географической справкой», обеспечивающей понимание главной линии, образуя «задний план текста» как отступление от главной линии. Затем Вайнрих на смену понятия «время глагола» ввел понятие «внутритекстовое время». С этой точки зрения традиционно понимаемые глагольные времена представляют собой всего лишь определенные *типы морфологического образования*, которые не имеют прямой соотнесенности с реальным временем передаваемых в формах глагола действий. Настоящая временная характеристика глагольной формы — *текстовая*, текстуально детерминированная. Это означает, что соответствующий тип текста, конституированный определенными формальными признаками, задает значение (в том числе и временное) глагольных форм, адекватно понимаемых только в данном типе текста и в данной коммуникативной ситуации. Напр., в тексте «Жили-были старик со старухой. Старик ловил рыбу, а старуха пряла пряжу... Однажды пошел старик к морю, идет и думает...» формы настоящего времени «идет и думает» понимаются адекватно только как часть установленной текстом последовательности «жили-были, ловил, пря-

ла, однажды пошел, идет и думает». Несмотря на изменение морфологических характеристик глагольной формы, ни о каком введении собственно настоящего времени здесь не может быть и речи, оппозиция «пошел-идет» исполняет совсем иные функции в выразительной системе текста.

(Возможно, здесь уместно сказать несколько слов о *текстлингвистике* вообще. Это новое направление в лингвистике, которое постепенно отвоевывает позицию за позицией у традиционно, «морфологического», направления. Прежде всего текстлингвистика предполагает *теорию коммуникативных ситуаций*. Коммуникативная ситуация — это определенный способ организации акта коммуникации, явленный в тексте. Попросту говоря, у любого текста есть говорящий (пишущий), т.е. *источник текста*, затем, *адресат*, тот, к кому обращен текст, и *предмет* коммуникации, реализованной в тексте; отношения между этими составляющими коммуникативного акта могут быть различными, или варироваться в структуре текста: источник текста может *непосредственно обращаться* к адресату во втором лице, и тогда имеет место *обсуждение* предмета коммуникации (напр., в диалоге), он может не обращаться к нему непосредственно, но как бы произносить монолог с обсуждением предмета перед воображаемым адресатом (напр., в газетной статье), он может повествовать о предмете в третьем лице, как бы объективизируя предмет и не предполагая возможности обсуждения (напр., в рассказе о событиях прошлого), и т. д. В каждый конкретный момент текста эти отношения между составляющими коммуникативной ситуации могут быть контекстуально определены по соответствующим признакам, к которым прежде всего относятся указание на лица в формах глаголов и местоимений, многие союзы, вопросительные слова и др. Различные коммуникативные ситуации предполагают соответствующие способы построения текстов. *Внутренняя структура текста*, таким образом, *зависит от реализуемой в тексте коммуникативной ситуации*. Так, говорящий (пишущий), чтобы задать вопрос, «избирает» совершенно иной тип построения текста, чем тот, что был бы избран им для рассказа о неких событиях, при этом в первом случае будут употребляться такие элементы по-

строения текста (напр., вопросительные слова, соответствующие глагольные формы, и др.), которые не возможны во втором случае. Так, в тексте диалогического типа («Что ты делаешь?» и т.д.) реализована совершенно иная коммуникативная ситуация, нежели в тексте типа «Жили-были старик со старухой...»: в первом случае имеют место «я» и «ты», в данном типе возможны вопросы, императивы, во втором случае — «они», невозможны вопросы, императивы, формы будущего времени, какие бы то ни было обнаружения «я» (первого лица) автора текста или «второго» лица слушателя, и т.п. Таким образом, внутренняя морфология текста (вплоть до морфологии глагольных форм) определяется «сверху», т.е. избранным (или заданным) типом коммуникативной ситуации. В этом «сверху» заключается, пожалуй, наиболее осязаемая новизна текстлингвистики. Кроме того, текстлингвистика декларирует необходимость *выхода за пределы предложения* как минимальной поддающейся формальному анализу структуры. Так, например, с уже приведенным текстом «Жили-были» ситуация следующая. Традиционный способ грамматического анализа видит несколько предложений со своими подлежащими и сказуемыми, различные времена глаголов, каждый из которых имеет значение прошедшего времени, одни формы совершенного вида, другие — несовершенного, и т. п. При таком подходе целостность анализируемого текста остается вне рассмотрения как самоочевидное и само собой разумеющееся, не получая никакого теоретического истолкования и обоснования, так, как будто скопление идентифицированных форм, составляющих предложения, есть уже фактор возникновения текста; другими словами, вопрос о причине дифференциации форм глаголов в предложениях, последовательности предложений и связи друг с другом вовсе не ставится, заменяясь констатацией морфологических особенностей форм, которые сами собой будто бы что-то обозначают; в то время как текстлингвистический анализ констатирует, что в начале рассматриваемого текста 1) конституируется определенный тип коммуникативной ситуации (т.е. наррация), 2) в рамках заданного типа коммуникативной ситуации (и по требованию данного типа) имеет место ряд имперфектных глагольных форм, которые образуют

фон для последующего повествования, и до тех пор, пока будут следовать имперфектные формы — «жили-были, ловил, пряла» — *не может начаться* собственно рассказ, т. е. *главная линия повествования*, в которой реализуется идея текста. Он начинается только тогда, когда вместе с указанием на время появляется форма «аориста» — «однажды пошел». Здесь читатель понимает, что фон закончился и началась главная линия повествования. При таком подходе на лицо *корреляция между требованиями структуры текста, т.е. требованиями «сверху», и синтактико-морфологическим строением текста*, при этом, как видно, не формы глагола определяют синтаксическую картину текста, а строение текста определяет выбор глагольных форм. И таким образом, глагольные формы (как и некоторые другие определители) указывают не просто на время и вид глаголов, а на определенную заданную структуру текста, требующую именно таких форм, и т. д.)

Когда Шнайдер и его немногочисленные последователи стали использовать текстлингвистические подходы в анализе древнееврейского текста, для нарративных частей были выделены т.н. текстлингвистические маркеры — своего рода синтаксические знаки макро- и микросинтаксического уровня строения текста.

W-SUexpl¹-Qatal	введение фоновой части текста, отступление от главной линии повествования;
(W)-X-Qatal(-SUexpl	эмфатическая позиция некоего X ;
(W-)Verbless	переход от коммуникативной ситуации «автор-событие-слушатель» к ситуации «автор-слушатель».

Три вышеприведенных маркера представляют так называемые *именные предложения*, т.е. начинающиеся *с имени*, а не с глагольной формы. Именные предложения устанавливают фоновый тип построения предложений (далее **BG** — «**BackGround type**»). Предложение фонового типа, т.е. всякое именное предложение, является средством

¹ **W-SUexpl** — эксплицитное подлежащее, т. е. не “закодированное” в глагольную форму, а выраженное отдельным словом.

создания *особой позиции* данного предложения (и, возможно, целой группы последующих предложений) *по отношению к линии повествования*. Другими словами, фоновый тип предложения создает *синтаксическую оппозицию* к линии повествования. Предложения этого типа могут обладать различными значениями (обстоятельственное, временное, условное, эмфатическое и др.), но все они объединены по признаку противопоставленности линии повествования, маркируя *особые случаи синтаксических ситуаций*.

(W)-Time/ConditionReference-Qatal-SUexpl

לְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ

новый параграф на линии повествования; формально такие предложения могут быть отнесены к типу (W)-X-Qatal-SUexpl (см. выше), однако, их особая роль в структуре текста — они всегда маркируют начало большого тематического единства на линии повествования — скорее говорит за выделение их в *особый* тип именных предложений. введение деятеля; возобновление прерванной линии повествования; новый параграф на линии повествования.

WayyiQtol-SUexpl

וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ

последовательное действие в фоновой или основной части текста.

WayyiQtol-0

Два вышеприведенных маркера представляют т.н. *глагольные предложения*, т.е. начинающиеся с глагольной формы, а не имени. Глагольные предложения прежде всего сообщают о том, *каково действие*, в отличие от *именных* предложений, которые по преимуществу сообщают, *кто действующий и к чему имеет отношение данное действие*. Другими словами, рему глагольных предложений составляет глагол, рему именных — имя.

(W-)Hinneh

וְלְבָרְכֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ

кульминации, или пик, коммуникативной ситуации.

Wayehi

переход на новый уровень повествования.

Каждый вышеприведенный маркер обозначает определенный *шаг* в структуре нарративного текста, воспринимаемый слушателем (читателем). Исключение составляет маркер *WayyiQtol-0*, который реализует нейтральный континуум на линии повествования.

Кроме того, в текстовой иерархии, созданной отношениями между собой указанных маркеров, *группы предложений* могут создавать обособленные внутритекстовые единства, кроме развернутого фона или повествовательной линии. В таких случаях некоторые особенности употребления маркеров объясняются особенностями иерархического строения конкретной текстовой ситуации.

Если говорить о последствиях применения текстлингвистического подхода при анализе структуры древнееврейского текста, главным результатом было 1) переосмысление роли Ва-ва (союз «и») в древнееврейском тексте, 2) переосмысление оппозиции именных и глагольных предложений, 3) объяснение доселе необъяснимой разницы между формами *WayyiQtol* и *Qatal* в системе древнееврейского глагола, 4) выделение новых значимых элементов древнееврейского синтаксиса, 5) признание иерархии текста в качестве единственно возможного средства его синтаксического понимания, и т.д.

(Всего один, но очень характерный пример. Традиционная древнееврейская грамматика констатирует, что совершенно разные по своей морфологии глагольные формы *WayyiQtol* и *Qatal* имеют *одно и то же* временное значение и ничем друг от друга не отличаются. Так, в синтаксических ситуациях типа «И Моисей взшел (*Qatal*) на гору, и сказал (*WayyiQtol*) Господь Моисею» функция и перевод этих форм, согласно традиционным представлениям, совершенно идентичны. Соответственно, вопрос: зачем столь различные формы используются для выражения *одного и того же* значения? Сама традиционная грамматика на этот вопрос ответить не могла, а только констатировала факт одного и того же прошедшего времени в обоих формах.

Шнайдер подошел к анализу этого парадокса с позиций текстлингвистики и стал искать причину различий форм *не во временных или аспектных значениях, традиционно толкуемых исходя из морфологии форм* (где можно было найти только полнейшее сходство), а в *синтаксических функциях*. Другими словами, 1) он в своем методе вышел за границы единого предло-

жения как максимально возможной единицы синтаксического анализа, признавая не только тематические, но и *формальные* связи между собой отдельных (в т. ч. самостоятельных) предложений и даже групп предложений, и 2) стал искать значения форм *не только внутри* их морфологического облика, но и в их *синтаксической позиции*. Оказалось, что именные предложения (т. е. те, в которых имя предшествует глаголу и в которых как раз употребляется форма *Qatal*) *передают в тексте задний план* и представляют *фоновый тип* предложений (нечто подобное греческому генетивусу абсолютусу, латинскому аблативусу абсолютусу, и т. д., хотя это весьма приблизительное сравнение). Таким образом, приведенную синтаксическую ситуацию следует понимать следующим образом: **«Когда Моисей взошел на гору, сказал Господь Моисею»**. Именно это *синтаксическое* различие обусловило различие типов предложения и, соответственно, различие употребленных в них глагольных форм. При этом, как видно, для истолкования этой синтаксической ситуации для Шнайдера имели значение такие маркеры, которые традиционной грамматикой не рассматриваются как значимые при анализе синтаксической структуры текста: оппозиции «именное—глагольное предложение», «Waw-Имя — Waw-Глагол», *WayyiQtol — Qatal* и др. Таким образом, только применение текстлингвистического подхода дало возможность объяснить морфологическое различие *WayyiQtol/Qatal*.

1. Септуагинта и древнееврейский текстлингвистический синтаксис

Все вышесказанное является для меня отправной точкой. Мой первый самостоятельный шаг — попытка приложить теорию древнееврейского текстлингвистического синтаксиса к нарративному тексту Септуагинты и посмотреть, есть ли в *греческом тексте какие-либо признаки того, что древние переводчики понимали древнееврейский текст в соответствии с текстлингвистической теорией древнееврейского синтаксиса*, сформу-

лированной всего лишь около 20 лет назад и с тех пор зачастую мало понимаемой, и оттого не столь распространенной. Я рассматриваю три первые главы книги Бытия, и этот материал дает потрясающие свидетельства. В таблице серым цветом отмечены те случаи, где древнееврейский текст дает те самые *именные предложения*, особенность которых не замечалась традиционной грамматикой и была открыта только текстлингвистической теорией. Удивительно то, что почти *во всех случаях* *именных предложений, начинающих фоновую часть текста, греческий переводчик передает еврейский Waw посредством частицы DE, отличая эти случаи от всех прочих Wavов*, которые передаются у него частицами KAI.

Таблица 1. Общая схема строения Быт 1:1-3:25

N	Vss.	MT	LXX
1.	Gen 1:1	בראשית ברא אלהים	Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεός
2.		והארץ היתה	ἡ δὲ γῆ ἦν
3.	Gen 1:2	וחשך על פני תהום	καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου
4.		ורוח אלהים מרחפת	καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο
5.	Gen 1:3	ויאמר אלהים	καὶ εἶπεν ὁ θεός
6.		ויהי אור	καὶ ἐγένετο φῶς
7.	
8.	Gen 2:1	ויכלו השמים והארץ	Καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς
9.	Gen 2:4	אלה תולדות השמים והארץ	Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς
10.	
11.	Gen 2:7	ויצר יהוה אלהים אדם האדם	καὶ ἔπλασεν ὁ θεός τὸν ἄνθρωπον
12.		ויפח	καὶ ἐνεφύσησεν
13.		ויהי האדם	καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος
14.		וישע יהוה אלהים	Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεός
15.		וישם	καὶ ἔθετο
16.		ויצמח יהוה אלהים	καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεός
17.	Gen 2:10	נהר מצדן	ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδεμ
18.	Gen 2:11	שם האחד פישן	ὄνομα τῷ ἐνὶ φισων
19.		והא הסבב	οὗτος ὁ κυκλῶν
20.	

21.	Gen 2:12	וְהָיָה הָאֲרֶז הַהוּא טוֹב	τὸ δὲ χρυσοῖον τῆς γῆς ἐκείνης καλόν
22.		שֵׁם הַבְּרִלָה	καὶ ἐκεῖ ἔστιν ὁ ἄνθραξ
23.	Gen 2:13	וּשְׁם הַנְּהָר הַשֵּׁנִי גִיזוֹן	καὶ ὄνομα τῷ ποταμῷ τῷ δευτέρῳ Γηων
24.		הוּא הַסּוּבָב	οὗτος ὁ κυκλῶν
25.	Gen 2:14	וּשְׁם הַנְּהָר הַשְּׁלִישִׁי חַרְקֵל	καὶ ὁ ποταμὸς ὁ τρίτος Τίγρις
26.		הוּא הַחֲלָזַיִךְ	οὗτος ὁ πορευόμενος
27.		וְהַנְּהָר הַרְבִּיעִי הוּא פָּרָה	ὁ δὲ ποταμὸς ὁ τέταρτος, οὗτος Εὐφράτης.
28.	Gen 2:15	וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת אָדָם	Καὶ ἔλαβεν κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον
29.		וַיַּחֲזֶהוּ בִּגְן	καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ
30.	Gen 2:16	וַיִּצַּו יְהוָה אֱלֹהִים עַל הָאָדָם	καὶ ἐνετείλατο κύριος ὁ θεὸς τῷ Ἀδὰμ
31.	
32.	Gen 2:18	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים	Καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός
33.	Gen 2:19	וַיִּצַּר יְהוָה אֱלֹהִים	καὶ ἐπλασεν ὁ θεός
34.	Gen 2:20	וַיִּקְרָא אֱלֹהִים שְׁמוֹת	Καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ ὀνόματα
35.		וּלְאָדָם לֹא מָצָא עֹזֵר	τῷ δὲ Ἀδὰμ οὐχ εὐρέθη βοηθός
36.	Gen 2:21	וַיִּפֶל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרֵמָה	καὶ ἐπέβαλεν ὁ θεός ἔκστασιν
37.	
38.	Gen 2:25	וַיְהִי שְׁנַיִם עֲרוֹמִים	καὶ ἦσαν οἱ δύο γυμνοί
39.		וְלֹא יִתְבָּשֶׁשׁוּ	καὶ οὐκ ἦσυχύνοντο.
40.	Gen 3:1	וַהֲקֵשׁ יְהוָה עָרוֹם	Ὁ δὲ ὄφεις ἦν φροϊμώματος
41.		וַיֹּאמֶר אֶל הָאִשָּׁה	καὶ εἶπεν ὁ ὄφεις τῇ γυναίκε
42.	Gen 3:2	וְהָאִמְרָא הָאִשָּׁה	καὶ εἶπεν ἡ γυνή
43.	Gen 3:4	וַיֹּאמֶר הַנְּחֹשׁ	καὶ εἶπεν ὁ ὄφεις τῇ γυναίκε
44.	Gen 3:6	וַתֵּרָא הָאִשָּׁה	καὶ εἶδεν ἡ γυνή
45.	
46.	Gen 3:8	וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל יְהוָה	Καὶ ἤκουσαν τὴν φωνὴν κυρίου τοῦ θεοῦ
47.		וַיִּתְקַבְּאוּ הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ	καὶ ἐκρύβησαν ὁ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνή
48.	Gen 3:9	וַיִּקְרָא יְהוָה אֱלֹהִים	καὶ ἐκάλεσεν κύριος ὁ θεός
49.		וַיֹּאמֶר לוֹ	καὶ εἶπεν αὐτῷ
50.	Gen 3:10	וַיֹּאמֶר	καὶ εἶπεν
51.	Gen 3:11	וַיֹּאמֶר	καὶ εἶπεν
52.	Gen 3:12	וַיֹּאמֶר הָאָדָם	καὶ εἶπεν ὁ Ἀδὰμ
53.	Gen 3:13	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים לְאִשָּׁה	καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός τῇ γυναίκε
54.	Gen 3:14	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים אֶל הַנְּחֹשׁ	καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός τῷ ὄφει

55.	Gen 3:16	אֵל הַשָּׂמַיִם אָמַר	καὶ τῇ γυναικὶ εἶπεν
56.	Gen 3:17	וַלֵּאמֹר אָמַר	τῷ δὲ Ἀδὰμ εἶπεν
57.	Gen 3:20	וַיִּקְרָא הָאֱלֹהִים	καὶ ἐκάλεσεν Ἀδὰμ τὸ ὄνομα
58.	Gen 3:21	וַיַּעַשׂ יְהוָה אֱלֹהִים	Καὶ ἐποίησεν κύριος ὁ θεός
59.	Gen 3:22	וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהִים	καὶ εἶπεν ὁ θεός—
60.	Gen 3:23	וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֱלֹהִים	καὶ ἐξάπεσται αὐτὸν κύριος ὁ θεός
61.	Gen 3:24	וַיִּרְשׁ אֱלֹהִים	καὶ ἐξέβαλεν τὸν Ἀδὰμ
62.		וַיִּשְׁכַּן	καὶ ἔταξεν

Возвращаясь к уже приведенному примеру, еврейский текст «И (Waw) Моисей взшел на гору, и (Waw) сказал Господь Моисею» в данной переводческой технике должно быть передано с разделением двух Waw'ов: «Моисей же (DE) взшел на гору, и (KAI) сказал Господь...». Почему один и тот же Waw разделяется в переводе Быт 1-3? Потому что он стоит в предложениях *разных типов* (именное и глагольное), и синтаксическое различие этих типов со всей очевидностью известно переводчику (см. на схеме «серые» случаи и все остальные; тенденция переводчика маркировать именные предложения посредством DE несомненна, в отличие от континуальных глагольных предложений, которые имеют союз KAI на месте еврейского Waw). Это означает, что по меньшей мере *этот* переводчик «следовал» текстлингвистической теории древнееврейского синтаксиса, а не переводил текст «рабски дословно», как принято считать, — само отделение одного Wawa от другого в переводе очевидно не есть «рабское копирование», это отделение предполагает понимание отличия одной структуры, куда входит Waw, от другой, куда входило бы тот же Waw (тот, да не тот — он уже в предложении другого типа!). Именно эти структуры *не различаются традиционной грамматикой древнееврейского языка, но различаются переводчиком Септуагинты и современной текстлингвистической теорией древнееврейского синтаксиса* (интересно, что левая часть приведенной схемы построена сторонником текстлингвистической теории проф. А. Никкаччи *совершенно независимо от текста Септуагинты, только по масоретскому тексту и базовым принципам теории текстлингвистиче-*

ского синтаксиса, однако, симметричность схем и соответственно общность понимания строения текста у Никакчи и у древнего переводчика очевидна).

Таким образом, в качестве наиболее видимых свидетельств отражения текстлингвистического синтаксиса еврейского оригинала в переводе следует указать то, что греческий переводчик

1) использует частицу DE только в случаях *употребления* предложений *фонового типа*, которые могут означать начало целой фоновой части текста (т.н. шифт) — традиционная грамматика не видит никаких формально определяемых фоновых частей текста в еврейском повествовании;

2) использует частицу KAI в случаях продолжения тематически единых кусков текста — традиционная грамматика не видит формальных определителей ни для «главной линии повествования», ни для «заднего плана».

3) разделяет функции Wawa в зависимости от синтаксических функций (в предложении именном или в предложении глагольном) — традиционная грамматика не видит никакой разницы в синтаксических функциях Wawa в зависимости от этих факторов;

4) избегает случаев изменения порядка слов еврейского оригинала — традиционная теория древнееврейского синтаксиса не видит разницы между предложениями типа «И Моисей взошел на гору» и «И взошел на гору Моисей»;

5) избегает случаев вставки или, наоборот, изъятия значимых элементов в получаемом грекоподобном тексте — традиционная теория древнееврейского синтаксиса не видит разницы между наличием или отсутствием таких значимых элементов, как эксплицитное (выраженное в отдельной лексеме) подлежащее или Waw перед глагольной или именной формой, и др.

Таким образом, следует констатировать, что в получаемом грекоподобном нарративном тексте рассмотренных глав Бытия «работают» древнееврейские синтаксические парадигмы (именные-глагольные предложения, Waw, переданный через KAI/DE, древнееврейский порядок слов с соответствующими

функциями). Наряду с ними «работают» и греческие синтаксические парадигмы (например, оппозиция «Аорист/Имперфект», оппозиция KAI/DE), но они подчиняются и обрамляются древнееврейскими синтаксическими конструкциями и общим строением текста на макросинтаксическом уровне. Естественно, что для греческого понятия о стиле и хорошем литературном языке текст первых глав Бытия — полнейший нонсенс. Однако переводчик, по-видимому, заботился о другом — он прежде всего *передавал древнееврейскую структуру оригинала в своем грекоподобном тексте*. Таким образом, текстлингвистический синтаксис дает возможность увидеть, какую структуру передавал переводчик и что было реальным содержанием его переводческой работы — не дословное бессмысленное копирование, а прежде всего следование структуре оригинала; так наиболее авторитетный исследователь синтаксиса Септуагинты Э.Аеймелеус («Паратаксис в Септуагинте», Хельсинки, 1982) утверждает, что употребление частиц KAI и DE в тексте Септуагинты полностью хаотично. Отныне на это можно возразить, что в первых трех главах книги Бытия никакого хаоса нет, а имеет место факт нашего незнания той логики и системы, по которой переводчик выбирал KAI или DE для передачи Waw в греческом тексте.

Рассмотрение иных переводческих техник дает следующие результаты. Все переводчики следуют жестким правилам построения своего грекоподобного текста. И в случае Исх.1, и в случае 4 Цар 9 можно констатировать те же принципы передачи еврейского оригинала, что и в Быт1-3 (функционирование оппозиции именные-глагольные предложения, еврейский Waw, переданный через KAI/DE, древнееврейский порядок слов, специфические конструкции типа KAI EGENETO и т.п.) с отличием лишь в том, что греческая оппозиция KAI/DE используется не так, как в случае книги Бытия: переводчик Исх.1 стремится к большей «эллинизации» своего текста посредством варирования KAI-DE (такое разнообразие более свойственно настоящему греческому тексту), переводчик же 4 Цар.9 вообще

не использует частицы DE в своем переводе (это еще больший стилистический нонсенс на греческий вкус, чем техника Быт 1-3). Однако все переводчики едины в том, что у каждого в переведенном тексте непременно присутствует знак для еврейского Waw — либо KAI, либо DE. Это значит, что Waw как неперенный участник древнееврейских синтаксических маркеров присутствует везде в грекоподобном тексте. Благодаря тому, что и еврейский порядок слов, и весь набор значимых (еврейски значимых) элементов в тексте Септуагинты сохраняется, как следствие, *«грекоподобный» текст Септуагинты имеет по преимуществу древнееврейское синтаксическое строение*. Так, уже известный пример «И Моисей взошел на гору, и сказал Господь Моисею» может быть переведен на греческий 1) с использованием только союзов KAI; 2) с использованием KAI/DE; 3) с использованием только DE, — выбор этих вариантов зависит от переводческой техники и проявленной в ней большей или меньшей степени стилизации под исконный греческий текст, однако, во всех случаях благодаря сохранению порядка слов и сохранению всех значимых элементов еврейских синтаксических маркеров присутствуют одни и те же *древнееврейские синтаксические закономерности* (так, первое предложение «И Моисей взошел на гору» независимо от избранной переводческой техники будет предложением фонового типа и соответственно будет означать «(Когда) Моисей взошел на гору»).

Из этого следует, что *модель описания текста Септуагинты должна быть гораздо более «древнееврейской», чем греческой*. С одной стороны, это текст, который и без того лишен какой-бы то ни было стилистической привлекательности в эллинском смысле — именно поэтому смысл работы переводчиков Септуагинты всегда видели в дословности передачи оригинала (только этим можно было оправдать этот варварский язык и стиль), с другой стороны, как оказалось, в переводческой работе был совершенной иной смысл и наполненность — передавать не только содержание текста, но и *структуру еврейского оригинального текста в его элементах*, т.е. как бы сохраняя в

грекоподобном тексте древнееврейскую систему синтаксических координат. Видеть эту структуру стало возможным только после обнаружения в самом еврейском нарративном тексте неизвестного доселе синтаксического строения (текстлингвистический синтаксис). Нарративный материал Септуагинты подтверждает теорию древнееврейского текстлингвистического синтаксиса, и таким образом, в области гебраистики это означает *победу текстлингвистической теории синтаксиса над традиционной*. В области Septuagint studies проведенный анализ означает *изменение всей системы подходов к тексту Септуагинты, смену точки зрения с эллинской на гораздо более «еврейскую»* при анализе структуры ее текста. Ясно при этом, что, древнееврейские синтаксические оппозиции (текстлингвистические маркеры), которые *по-древнееврейски* организуют грекоподобный текст Септуагинты, образуют по преимуществу *древнееврейскую, а не греческую синтаксическую систему в тексте Септуагинты*. Ни в одном из собственно эллинских текстов такие маркеры не работают и в такую систему не организуются.

Однако наиболее полным и красноречивым свидетельством того, что в тексте Септуагинты представлена *оригинальная негреческая синтаксическая система* (и что это именно *система*, а не набор совпадений, появившихся в результате «рабского копирования») является *функционирование той же синтаксической парадигматики* в текстах Нового Завета. Одновременно устанавливаемые связи с текстом Нового Завета имеют прямое отношение к вопросу о том, что представлял собой язык Евангелий с точки зрения его выразительности. Если совершенно негреческая (искусственная на греческой почве) система языка Септуагинты имеет прямые корреляции с языком Нового Завета, ясно, что последний является языком традиционным, литературным, архаическим языком грекоговорящей иудейской диаспоры — ни в коем случае не разговорным, не простонародным, не беспорядочно организованным и толкуемым в духе билингвализма, не безграмотным, и т. д., как о нем судят со времен Дайсмана и Мултона.

2. Нарративный синтаксис Нового Завета

Для нахождения искомых корреляций я рассматриваю текст Евангелия от Марка, а затем еще два текста Новозаветного корпуса — Лк и Апок.

ТАБЛИЦА 2. ОБЩАЯ СХЕМА СТРОЕНИЯ МК 1:1-45 (СР. С ТАБЛ. 1).

Vs	NN	Синтаксическая схема	Иерархия текста
Mk 1:1	1.	<i>Verbless</i>	'Αρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ.
Mk 1:2 Mk 1:4	2.	(καθώς-clause) <i>-Aorist-SUexpl</i>	Καθὼς γέγραπται... ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων... καὶ κηρύσσων βάπτισμα...
Mk 1:5	3.	<i>KAI-Imperfect-SUexpl</i>	καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμίται πάντες,
	4.	<i>KAI-Imperfect-0</i>	καὶ ἐβαπτίζοντο...
Mk 1:6	5.	<i>KAI-Imperfect-SUexpl</i>	καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου... καὶ ἐσθίων ἀκρίδας...
Mk 1:7	6.	<i>KAI-Imperfect-0</i>	Καὶ ἐκήρυσσεν λέγων...
Mk 1:9	7.	<i>KAI-EGENETO-TimeR-Aorist-SUexpl</i>	Καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς...
	8.	<i>KAI-Aorist-0</i>	καὶ ἐβαπτίσθη
Mk 1:10	9.	<i>KAI-EYΘYS-Aorist-0</i>	καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν...
Mk 1:11	10.	<i>KAI-SUexpl-Aorist</i>	καὶ φωνὴ ἐγένετο
Mk 1:12	11.	<i>KAI-EYΘYS-SUexpl-Aorist</i>	Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον
Mk 1:13	12.	<i>KAI-Imperfect-0</i>	καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ πειραζόμενος...

	13.	ΚΑΙ- <i>Imperfect-0</i>	καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων...
	14.	ΚΑΙ- <i>SUexpl-Aorist</i>	καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ
Mk 1:14	15.	ΔΕ- <i>TimeR - -Aorist-SUexpl</i>	Μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς... κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ
Mk 1:16	16.	ΚΑΙ- <i>Aorist-0</i>	Καὶ παράγων παρά τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν...
Mk 1:17	17.	ΚΑΙ- <i>Aorist-SUexpl</i>	καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς
Mk 1:18	18.	ΚΑΙ-ΕΥΘΥΣ- - <i>Aorist-0</i>	καὶ εὐθὺς ἀφέντες τὰ δίκτυα ἠκολούθησαν αὐτῷ
Mk 1:19	19.	ΚΑΙ- <i>Aorist-0</i>	Καὶ προβάς ὀλίγον εἶδεν...
Mk 1:20	20.	ΚΑΙ-ΕΥΘΥΣ- - <i>Aorist-0</i>	καὶ εὐθὺς ἐκάλεσεν αὐτούς.
	21.	ΚΑΙ- <i>Aorist-0</i>	καὶ ἀφέντες τὸν πατέρα... ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ
Mk 1:21	22.	ΚΑΙ- <i>PresensHist-0</i>	Καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναοὺμ
	23.	ΚΑΙ-ΕΥΘΥΣ- - <i>X-Aorist-0</i>	καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασις εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν
Mk 1:22	24.	ΚΑΙ- <i>Imperfect-0</i>	καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ...
Mk 1:23	25.	ΚΑΙ-ΕΥΘΥΣ- - <i>Imperfect-SUexpl</i>	Καὶ εὐθὺς ἦν ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ
Mk 1:24	26.	ΚΑΙ- <i>Aorist-0</i>	καὶ ἀνέκραξεν λέγων...
Mk 1:25	27.	ΚΑΙ- <i>Aorist-SUexpl</i>	καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων...
Mk 1:26	28.	ΚΑΙ- <i>Aorist-SUexpl</i>	καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα... κα φωνήσαν... ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ
Mk 1:27	29.	ΚΑΙ- <i>Aorist-SUexpl</i>	καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες
Mk 1:28	30.	ΚΑΙ- <i>Aorist-SUexpl</i>	καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοή

Mk 1:29	31.	ΚΑΙ-ΕΥΘΥΣ- -X-Aorist-0	Και εὐθύς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξεληθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος
Mk 1:30	32.	ΔΕ-SUexpl -Imperfect	ἡ δὲ πειθερὰ Σίμωνος κατέκειτο πυρέσσουσα
	33.	ΚΑΙ-ΕΥΘΥΣ- -PresensHist-0	καὶ εὐθύς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς.
Mk 1:31	34.	ΚΑΙ-Aorist-0	καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτήν...
	35.	ΚΑΙ-Aorist-SUexpl	καὶ ἀφήκεν αὐτήν ὁ πυρετός,
Mk 1:32	36.	ΔΕ-SUexpl-Aorist	Ὁφίας δὲ γενομένης,
	37.	Imperfect-0(Impers.)	ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας
Mk 1:33	38.	ΚΑΙ-VerbalForm-SUexpl	καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν
Mk 1:34	39.	ΚΑΙ-Aorist-0	καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας...
	40.	ΚΑΙ-X-Aorist	καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν
	41.	ΚΑΙ-ΟΥΚ-Imperfect-0	καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια
Mk 1:35	42.	ΚΑΙ-TimeR-Aorist-0	Καὶ πρωὶ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν
	43.	ΚΑΙ-Aorist-0	καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον
	44.	ΚΑΙ-PlaceR-Imperfect-0	κακεῖ προσήχετο
Mk 1:36	45.	ΚΑΙ-Aorist-SUexpl	καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ
Mk 1:37	46.	ΚΑΙ-Aorist-0	καὶ εἶρον αὐτὸν
	47.	ΚΑΙ-PresensHist-0	καὶ λέγουσιν αὐτῷ...
Mk 1:38	48.	ΚΑΙ-PresensHist-0	καὶ λέγει αὐτοῖς...
Mk 1:39	49.	ΚΑΙ-Aorist-0	Καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς...
Mk 1:40	50.	ΚΑΙ-PresensHist-SUexpl	Καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς...
Mk 1:41	51.	ΚΑΙ-Aorist-0	καὶ σπλαγχιθεῖς ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἤψατο
	52.	ΚΑΙ-PresensHist-0	καὶ λέγει αὐτῷ

Mk 1:42	53.	KAI-EYΘYΣ- -Aorist-SUexpl	καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα
	54.	KAI-Aorist-0	καὶ ἐκαθαρίσθη
Mk 1:43	55.	KAI-EYΘYΣ- -Aorist-0	καὶ ἐμβρυησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν
Mk 1:44	56.	KAI-PresensHist-0	καὶ λέγει αὐτῷ
Mk 1:45	57.	ΔΕ-SUexpl-Aorist	ὁ δὲ ἐξεθῶν ἤρξατο κηρύσσειν πολλά
	58.	KAI-Imperfect-0(Impers.)	καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν πάντοθεν

По всем признакам следует констатировать, что Mk для построения нарративного текста использует те же синтаксические принципы, что и переводчики Септуагинты (функционирование оппозиции именные-глагольные предложения, еврейский Waw в виде KAI/DE, древнееврейский порядок слов с преимущественным употреблением глаголов в начале предложений, специфические конструкции типа KAI EGENETO и т.п.). С точки зрения синтаксиса особо интересен N 32 (Mk 1:30) и N 36 (Mk 1:32). Mk 1:30 — первый эпизод употребления именного предложения в цепочке глагольных предложений на главной линии повествования. Именно здесь предшествующее монотонное KAI...KAI...KAI сменяется частицей DE, причем в этом предложении явно присутствует информация заднего плана, вспомогательная для развития главной линии повествования («Теща же Симона была больна...»). Затем опять следует ряд KAI, и снова появление именного предложения после ряда глагольных с KAI непременно коррелирует с употреблением частицы DE (Mk 1:32). В общей сложности в 95 случаях из 100 в именных предложениях у Mk имеет место частица DE. Таким образом, по отношению к именным предложениям — основному средству создания синтаксических оппозиций в наррации — автор Mk ведет себя приблизительно так же, как переводчик Быт.1-3: в обоих случаях наблюдается правильная корреляция употреблений частицы DE с именными предложе-

ниями. Это значит, что нарративный текст Мк строится по «правилам» древнееврейского синтаксиса, и должен, соответственно, пониматься в выразительной системе Септуагинты, а не какой-то иной.

(Сам факт того, что древнееврейская синтаксическая система во всей полноте и «системности» присутствует в тексте Мк, имеет целый ряд практических следствий для истолкования текста. Так, самый первый стих первой главы «Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия» представляет трудности для многих комментаторов и истолкователей. Если это заглавие, почему «начало Евангелия»? Если это не заглавие, то с точки зрения греческого синтаксиса это вовсе бессмыслица. Один из западных филологических комментариев не находит ничего, кроме констатации, что здесь «Начало Евангелия» имеет ввиду и употребляется вместо фразы-заглавия «Евангелие Иисуса Христа, Сына Божия», что очевидно является простой натяжкой от невозможности понять, что к чему. Все встает на свои места, если к данному синтаксическому эпизоду приложить *древнееврейскую* (не греческую!) синтаксическую модель, и даже не просто древнееврейскую, а *текст-лингвистическую*. Дело в том, что древнееврейский синтаксис, открытый Шнайдером и его последователями, имеет в своем арсенале такое средство: автор библейского текста может использовать именное предложение (в основном без Waw) для изменения коммуникативной ситуации, переходя в область прямой обращенности к читателю. Так, всякое заглавие, напр., «Вот имена сынов Ноевых», «Вот родословная...», является средством организации текста. Автор как бы говорит читателю (слушателю) «Смотри!». В такого рода заглавиях автор говорит не о событиях, заключенных в нарративную последовательность и излагаемых в нарративном тексте, а о *структурной части самого текста*. Это похоже на справку, приобщенную к тексту в качестве материала и обращенную к тому, кто «разбирается» в тексте. Именно таким образом автор первого стиха Мк говорит о *структурной части* своего повествования:

слова «Начало Евангелия...» означают «Вот, посмотрите, начинается часть текста, предшествующая другой части — рассказу о собственно Благовестии», и далее, после «начала», действительно излагается история Иоанна Крестителя. А затем, в ст. 14, начинается сама цепь событий, связанных с Благовестием, которая вводится по всем правилам древнееврейского синтаксиса с употреблением соответствующего маркера. Автор, говоря в ст.1. «начало», тем самым говорит о *своей композиционной технике*. Это совершенно в духе древнееврейского синтаксиса, и совершенно не в духе греческого синтаксиса. Точно таким же образом поступает автор Евангелия от Мф в 1-м ст.: «Книга родословий Иисуса Христа»).

Рассмотрение текстов Евангелия от Луки и Апокалипсиса дает те же результаты: нарративные тексты в этих источниках используют те же парадигмы для создания структуры текста (функционирование оппозиции именные-глагольные предложения, еврейский Waw в виде KAI/DE, древнееврейский порядок слов с преимущественным употреблением глаголов в начале предложений, специфические конструкции типа KAI EGENETO и т.п.). Автор Лк в своей писательской манере более походит на переводчика Исх 1, поскольку стремится внести разнообразие в текст посредством частой смены KAI/DE, автор Апокалипсиса почти вовсе не употребляет частицы DE, только KAI, и этим походит на переводчика 4 Цар 9. Однако все они следуют единым *древнееврейским* принципам синтаксического построения нарративного текста, которые были обнаружены при анализе языка Септуагинты. Поскольку норма и система этого языка — заведомо не греческая (это по-прежнему стилистический нонсенс для эллинов, как в случае текста Лк, так и в случае с текстом Ап), но при этом это подлинная *система* и *нормативное единство*, — следует констатировать искомый *факт существования особого языка с особой нормой*, т.н. «Иудейского греческого». Этот язык возникает как искусственный путем систематической передачи элементов древнееврейского синтаксиса греческими лексемами. В момент создания

текста Септуагинты грекоподобный текст есть по *преимуществу функция самого древнееврейского текста*. Но этот язык как структурированное единство постепенно «оживает», поскольку постоянно функционирует — читается и слушается — как сакральный язык грекоговорящей иудейской диаспоры (ср. свидетельства Филона). В результате получается особый литературный сакральный язык, отличный от греческой литературной нормы, от разговорного языка, от каких бы то ни было существующих современных норм *ввиду своего особого происхождения* — он возник путем «навязывания» древнееврейской синтаксической системы греческому лексическому материалу. Ввиду этого генезиса, иудейский греческий (тот, что мы находим в новозаветном корпусе и другой грекоговорящей иудейской литературе) — ни в коем случае не разговорный, не просторечный, а *литературный эпический архаический традиционный язык иудейской диаспоры*.

Это наблюдение, следующее из того, что 1) древнееврейская синтаксическая структура в тексте Септуагинты очевидна, затем, 2) эта же структура очевидна в текстах новозаветного круга, и 3) столь же очевидно отличие синтаксического строения любого «иудейско-греческого» текста от любого собственно греческого текста, — это наблюдение *предполагает изменение всей сложившейся системы подходов к анализу и описанию языка Нового Завета*. (Лингвистическую ситуацию иудейской диаспоры можно с некоторым приближением уподобить современной русскоязычной: если сейчас какой-нибудь автор создает литературные тексты на церковнославянском языке (как поступают, например, в случаях, когда нужно написать тропарь новомученникам), он попадает приблизительно в ту же лингвистическую ситуацию, что и автор Евангелий в современной для него лингвистической ситуации: в обоих случаях имеет место традиционный язык, отличный от разговорного, этот язык фиксирован в литературном корпусе, постоянно цитируемом и воспроизводимом, и этот язык приурочен к области сакрального.)

Чтобы почувствовать, насколько успешно такая точка зрения ставит все на свои места, я приведу два примера.

Если в отношении Евангелий от Мк и Мф все время спорят, был ли еврейский или арамейский оригинал, то автор третьего Евангелия всегда и бесспорно был плохо объяснимым феноменом с точки зрения языка. Он — образованный человек, «подтвердивший» свою способность изысканно выражаться по-аттически в письменной форме, поскольку своему Евангелию он предпослал вступление, написанное в лучших традициях эллинской высокой словесности. Однако, *что* заставляет этого автора (к тому же еще и не еврея) оставить изысканную аттическую прозу и перейти к языку совершенно иного типа — «испорченному аттическому диалекту с пышным набором семитизмов различного рода»? Кроме того, по всей видимости, Лука даже и не знал арамейского — откуда у него семитизмы и неправильности — у эллински образованного человека и не еврея? Ответ здесь очень простой: *автор Лк писал на традиционном архаическом эпическом языке, принятом в диаспоре у грекоговорящих иудеев. Это — язык сакральной литературы, освещенный и зафиксированный авторитетом грекоязычной Септуагинты.* (Да можно ли вообще с точки зрения культурных парадигм представить, чтобы литературные тексты такой значимости писались на ненормированной смеси языка улицы с испорченным аттическим диалектом, — что в свою очередь можно объяснить только глубокой невежественностью и просто дикостью авторов? — Все совсем иначе: у этого языка на самом деле есть традиция, которую можно с очевидностью констатировать теперь, после установления связи между еврейским и греческим текстовым материалом на уровне текстлингвистического синтаксиса).

Другой пример — Иосиф Флавий. Как известно, родным языком был для него арамейский. По-гречески он говорил плохо, как сам признавался. Однако, в тексте его обширнейших сочинений количество семитизмов (нарушений аттической литературной нормы) стремится к полному нулю (кому-то из наиболее дотошных исследователей удалось отыскать один или два, а в основном в его прозе — «аромат Гомера, Фукидида, Геродота и пр.») Объяснять ли разницу между

текстами Нового Завета и текстами Иосифа тем, что последний был человеком высокой эллинской культуры, а авторы Нового Завета (в том числе и Лука) — глубокими варварами? Конечно, нет! На самом деле, здесь мы сталкиваемся с ситуацией различных литературных изводов греческого языка, каждый из которых имел свою авторитетную традицию. Для «Иудейских древностей» — это исконная греческая литература с принятой нормой языка, для авторов Евангелий и др. грекоязычных сочинений иудеев — это своя традиция чтения и изучения Писания, принятая в достаточно замкнутом мире грекоязычной иудейской диаспоры.

Здесь открываются захватывающие перспективы исследования процесса, как искусственный литературный язык может оживать и быть «живее живого» разговорного языка. То же, что и в случае с Септуагинтой и ее языком, происходило и на славянской почве, когда по существу вместе с переводом Библии огромной языковой общности был дан новый сакральный литературный язык.

3. Соотношение Масоретского текста и текста Септуагинты

Отношение Масоретского текста и текста Септуагинты в некоторых синтаксических элементах составляет вопрос, вытекающий из скрупулезного сравнения двух источников. Для объяснения сути дела я воспользуюсь одним примером. Текстлингвистический синтаксис древнееврейского языка устами одного из последователей Шнайдера, профессора Талстры, констатирует, что *эксплицитное подлежащее* (подлежащее — обозначенное отдельным словом, а не закодированное в глагольную форму) является важным синтаксическим знаком в древнееврейской текстовой структуре. Этот вывод был сделан без какого-либо привлечения материала Септуагинты, исключительно на основе анализа Масоретского текста. Так, например, в ситуации типа

«И змей был хитрее всех тварей полевых...»,

и сказал (змея) жене...»

в первом предложении в тексте употребляется именное предложение и соответственно, текст переходит в область фона (т. е. «(поскольку) змея был хитрее...»). При этом для того чтобы главная линия повествования была продолжена снова и текст вышел из области фона, *необходимо и обязательно употребление эксплицитного подлежащего* при глаголе следующего предложения («сказал змея жене»). Парадокс заключается в том, что это самое эксплицитное подлежащее как необходимый знак древнееврейского синтаксиса, открытый и сформулированный на древнееврейском материале, — это самое эксплицитное подлежащее (второй «змея») в приведенном примере *отсутствует в Масоретском тексте и присутствует в тексте Септуагинты*. Получается, что по древнееврейским синтаксическим правилам (сформулированным на основе древнееврейского материала) масоретскую версию следует понимать так: «(Поскольку) змея был хитрее всех тварей полевых... и сказал жене..., то жена ответила ему...», греческий же текст, сохранивший второго «змея», по тем же древнееврейским текстлингвистическим правилам следует понимать так: «(Поскольку) змея был хитрее..., то сказал змея жене...». Ясно, что вариант Септуагинты гораздо более синтаксически вразумителен. Дополнительным и очень важным обстоятельством является то, что *в сирийской Пешитте в данном случае присутствует тоже два «змея»*, которые нельзя обосновать ничем, кроме особенностей древнееврейского синтаксиса (самому греческому или сирийскому переводчику было просто незачем подставлять сюда это слово, если бы не требование оригинала: это слово *было* в тексте, с которого осущестлялся перевод!). Таким образом, получается, что в отношении правильности синтаксических элементов текст Септуагинты *следует* принципам древнееврейского синтаксиса, а сам Масоретский текст в некоторых случаях (как в только что приведенном) *их нарушает*. Таких случаев в тексте относительно много. Причем в большинстве случаев в самом Масоретском тексте имеют место *синтаксически регулярные* позиции, по которым, собственно, и

были сделаны выводы о роли эксплицитного подлежащего в древнееврейском тексте. Так, Быт.19:1 дает такой пример: «(Когда) Лот сидел у ворот..., увидел Лот...», т.е. два эксплицитных подлежащих, — при этом это *бесспорный* пример, присутствующий как в Масоретском, так и в тексте Септуагинты.

(Этот довольно тонкий вопрос требует очень утомительного анализа многих фрагментов текста. Я приведу только самый очевидный и зримый пример того, какой из текстов «правильнее» в употреблении эксплицитных подлежащих).

Восьмая глава книги Левит представляет собой перечисления ряда действий Моисея при рукоположении священников. В приведенной таблице действия, составляющие тематические единства (напр., «облачение рукополагаемых в одежды», «помазывание елеем предметов», «помазывание елеем рукополагаемых» и т. д.), сгруппированы вместе для наглядности, и одна группа отделяется от другой графами таблицы. Греческий и древнееврейский текст приводится *только* в тех случаях, когда имеет место *несовпадение* между текстами: в Септуагинте эксплицитное подлежащее есть, в Масоретском — нет. При этом по совпадающим случаям можно судить о логике, по которой они вообще могут употребляться: текстлингвистическая теория древнееврейского синтаксиса, в частности, говорит о том, что *эксплицитное подлежащее означает начало нового параграфа*. Согласно логике, возникающей из рассмотрения совпадающих частей, можно рассудить спорные случаи.

ТАБЛИЦА 3. ЛЕВИТ 8:1-36

Vss	MT	LXX	Перевод
8:1			И сказал Господь Моисею, говоря:
8:4			4 И сделал Моисей так, как повелел ему Господь, и собралось общество ко входу скинии собрания
8:5			И сказал Моисей к обществу:

8:6			<p>И привел Моисей Аарона и сынов его и омыл их водою; 7 и возложил на него хитон, и опоясал его поясом, и надел на него верхнюю ризу, и возложил на него ефод, и опоясал его поясом ефода и прикрепил им ефод на нем, 8 и возложил на него наперсник, и на наперсник положил урим и туммим, 9 и возложил на голову его кидар, а на кидар с передней стороны его возложил полированную дощечку, диадиму святыни как повелел Господь Моисею.</p>
8:10			<p>10 И взял Моисей елей помазания, и помазал скинию и все, что в ней, и освятил это; 11 и покропил им на жертвенник семь раз, и помазал жертвенник и все принадлежности его и умывальницу и подножие ее, чтобы освятить их</p>
8:12		<p>ρσγ καὶ ἐπέχεεν <u>Μωϋσῆς</u></p>	<p>12 и возлил [Моисей] елей помазания на голову Аарона и помазал его, чтоб освятить его</p>
8:13			<p>13 И привел Моисей сынов Аароновых, и одел их в хитоны, и опоясал их поясом, и возложил на них кидары, как повелел Господь Моисею</p>
8:14		<p>ωργ καὶ προσήγαγεν <u>Μωϋσῆς</u></p>	<p>14 И привел [Моисей] тельца для жертвы за грех, и Аарон и сыны его возложили руки свои</p>

			на голову тельца за грех 15 и заколол его
8:15	וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרֹק אֵלָיו וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד		и взял Моисей крови, и персто своим возложил на роги жерт- венника со всех сторон, и очис- тил жертвенник, а остальную кровь вылил к подножию жерт- венника, и осветил его, чтобы сделать его чистым.
8:16	וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת כָּל הַתֵּשֶׁבֶת וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד וְאֶת הַכֹּבֶד	καὶ ἔλαβεν Μωυσῆ πάν τὸ στέαρ	16 И взял [Моисей] весь тук, который на внутренностях, и сальник на печени, и обе почки и тук их, и сжег Моисей на жертвеннике; 17 а тельца и кожу его, и мясо его, и нечистоту его сжег на огне вне стана, как по- велел Господь Моисею
8:18	וַיִּבְרָא אֶת הָאֵילָן וְאֶת הָאֵילָן וְאֶת הָאֵילָן וְאֶת הָאֵילָן וְאֶת הָאֵילָן וְאֶת הָאֵילָן וְאֶת הָאֵילָן וְאֶת הָאֵילָן וְאֶת הָאֵילָן	καὶ προσήγαγεν Μωυσῆς τὸν κριὸν	18 И привел [Моисей] овна для всесожжения, и возложили Аа- рон и сыны его руки свои на голову овна;
8:19	וַיִּזְרֹק אֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם	καὶ ἔσφαξεν Μωυσῆς	19 и заколол его [Моисей] и покропил кровью на жертвен- ник со всех сторон; 20 и рассек овна на части
8:19- 20	וַיִּזְרֹק אֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם		и сжег Моисей голову и части и тук, 21 а внутренности и ноги вы- мыл водою
8:21	וַיִּזְרֹק אֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם וְאֶת הַדָּם		и сжег Моисей всего овна на жертвеннике: это всесожжение в приятное благоухание, это жертва Господу, как повелел Господь Моисею.

8:22	<p>וַיִּקְרַב אֶת־הָאֵילִן הַשֵּׁנִי</p>	<p>καὶ προσήγαγεν Μωυσῆς τὸν κριὸν τὸν δεῦτερον</p>	<p>22 И привел [Моисей] другого овна, овна посвящения, и возложили Аарон и сыны его руки свои на голову овна; 23 и заколол его,</p>
8:23			<p>и взял крови его Моисей, и возложил на край правого уха Ааронова и на большой палец правой руки его и на большой палец правой ноги его.</p>
8:24			<p>24 И привел Моисей сынов Аароновых, и возложил крови на край правого уха их и на большой палец правой руки их и на большой палец правой ноги их,</p>
8:25			<p>и покропил Моисей кровью и жертвенник со всех сторон 25 И взял тук и курдюк и весь тук, который на внутренностях, и сальник на печени, и обе почки и тук их и правое плечо; 26 и из корзины с опресноками, которая пред Господом, взял один опреснок и один хлеб с елеем и одну лепешку, и возложил на тук и на правое плечо; 27 и положил все это на руки Аарону и на руки сынам его, принес это, потрясая пред лицем Господним</p>
8:28			<p>28 и взял это Моисей с рук их и сжег Моисей на жертвеннике</p>

			со всесожжением: это жертва посвящения в приятное благоухание, это жертва Господу.
8:29			29 И взял Моисей грудь и принес ее, потрясая пред лицом Господним: это была доля Моисеева от овна посвящения, как повелел Господь Моисею
8:30			30 И взял Моисей елея помазания и крови, которая на жертвеннике, и покропил Аарона и одежды его, и сынов его и одежды сынов его с ним и так осятил Аарона и одежды его, и сынов его и одежды сынов его с ним
8:31			31 И сказал Моисей Аарону и сынам его
8:36			36 И исполнил Аарон и сыны его все, что повелел Господь чрез Моисея

Таким образом, совершенно очевидно, что согласно логике, выводимой из тех случаев, где эксплицитное подлежащее присутствует и в Масоретском, и в тексте Септуагинты, т.е. согласно логике, следующей из *бесспорных* случаев (Лев 8:4; 5; 6; 10; 13 и др.), текст Септуагинты дает более правильные синтаксические элементы в *спорных* случаях (ср. Лев 8:12; 14; 16; 18; 22). Поэтому ясно, что в Септуагинте сохранен более близкий к тексту древнееврейского *Vorlage* порядок синтаксических элементов. В таком случае мы получаем еще одно средство для воссоздания более правильного образа первоначального древнееврейского текста Писания, а, кроме того, имеем реальную возможность создать, наконец, «системную» и правильную систему древнееврейского синтаксиса.

Как эксплицитные подлежащие (они же — важные синтаксические знаки) могли исчезнуть из Масоретского текста? Я объясняю это различием арамейской и древнееврейской глагольных систем («арамеизирующее прочтение древнееврейского текста»), а также процессом «морфологизирующего прочтения» текста, разговор о которой слишком специален и займет много времени. Здесь не следует забывать, что Масоретская версия как минимум на восемь веков младше Септуагинты, и арамейское сознание переписчиков и редакторов не могло пройти для текста бесследно (ср. язык Мишны).

Ю. А. Малицкий

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ВЕТХОЗАВЕТНОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ

1. Единство комплекса ритуалов, проводимых во внутренней части скинии

В данной статье мы не планируем дать систематическое описание и толкование всех храмовых священнодействий. Их глубинный смысл не может быть исчерпан единственной интерпретацией и всегда является неким соединением смыслов, предполагает различные результаты в зависимости от той или иной концепции толкования. Рассмотрим одну из них.

В основе комплекса ритуальных действий, проводимых внутри скинии, лежит простая и ясная символика, известная и иным культам других народов — ежедневное удовлетворение “потребностей” Божества. Именно эти ритуалы, проводимые регулярно, и придают скинии и храму характер обителя Божества. Ритуальные сосуды, стоящие во внутренней части храма, стол, светильник, курильница для благовоний составляют убранство “царских покоев”. “Слуга” Господа, первосвященник, есть лицо приближенное, советник, проситель за народ и исполнитель воли Царя и Бога. В таком случае нетрудно понять, что “питание” Царя Израильского осуществлялось хлебным приношением по числу колен Израилевых. По некоторым признакам можно предполагать, что первоначально существовала также и практика подношения напитков, которые ставились на стол с хлебами и олицетворяли потребность в питье. Это явствует из того факта, что часть утвари, находившейся на столе, несомненно служила в качестве сосудов для возлияний. Функция “чаш” и “кружек” так и определена — “чтобы возливать ими” (Исх 25:29; 37:16). Кадильницы, блюда, тарелки (Числ 4:7) — прочая утварь царского пира. Остается загадкой,

как возлияния могли включаться в ритуалы, совершаемые внутри храма, поскольку возлияния на жертвенник курений запрещены (Исх 30:9), а при жертвеннике вне храма имелись свои сосуды для возлияний. Скорее всего сосуды на столе святилища служили напоминанием о возлияниях, их символом. Возможно также, что в них хранилось вино для возлияний, которое никогда не выливалось на жертвенник, а потреблялось священниками на святом месте наряду с хлебами предложения. Не исключено, что первоначально существовал обычай менять это вино каждую субботу вместе с хлебами предложения, но в текстах об этом ничего не сказано.

К комплексу ритуалов, проводимых внутри храма, следовало бы добавить регулярные (иногда и дополнительные — требные) жертвоприношения, совершаемые на внешнем жертвеннике, — это ежедневное приношение мяса агнца — “пищи огня”. Это мясная “пища” могла бы надлежащим образом дополнить хлеб и напитки, приносимые в храм. Возможно, что жертвенное мясо великой святыни (например, жертвы повинности), которое предписано есть на святом месте (Лев 7:6), могло быть потребляемо во Святом храма на трапезе предложений, собственно в “блюдах” и “тарелках”, особенно в день субботний, когда происходило и потребление хлебов. Тогда эта трапеза имела бы признаки “царского пира”.

Прочие элементы священнослужения можно рассматривать как компоненты ритуала обслуживания “царских палат” — возжжение светильника (светильников в храме Соломона), воскурение благовония, ношение “пиршественных одежд” и украшений. Несколько подробнее следует остановиться на ношении “пред лицом Господа” “для памяти” камней драгоценных и “урима” и “туммима” — “суд сынов Израилевых” (Исх 28:30). Объяснением этого ритуала может служить версия об использовании урима и туммима для метания жребиев и, следовательно, волеизъявления Царя и Бога о своем народе. Жребий — весьма древний и прочный способ узнать волю божества по тому или иному вопросу. Заметим, что из всех священнодействий во “Святом” последнее можно считать наибо-

лее значимым. Вопрошание Бога о Его воле в нуждах человеческих составляет суть регулярного богослужения. И возжжение, и каждение, и ношение — лишь приуготовительные процедуры к главному совершению — “беседованию с Богом лицом к Лицу”; возможность для человека услышать и быть услышанным — главное событие всего чина священнодействий. Это и называется “суд сынов Израилевых”.

Остается не совсем понятным строгое предписание о звучании позвонков при служении Аарона во святилище (Исх 28:35). Но если вспомнить восточное требование дворцового этикета — под страхом смерти не входить к царю без приглашения: “все служащие при царе и народы в областях царских знают, что всякому, и мужчине и женщине, кто войдет к царю во внутренний двор, не быв позван, один суд — смерть” (Есф 4:11) — то можно предположить, что звук позвонка — это способ быть позванным к царю во внутренний двор.

Теперь можно продолжить цепь предположений и увидеть, что ковчег, находящийся во Святая Святых, символически изображает трон и подставку для ног, ибо если ритуальный комплекс во внешней части святилища символизирует удовлетворение повседневных антропоморфных “потребностей” Божества, то внутренняя часть святилища — это пространство, символизирующее фактическое Его присутствие. Ковчег хранил в себе религиозные святыни Израиля, в практике и западных и восточных владык действительно имело место хранение под тронном наиболее ценных реликвий. В религиозных представлениях Израиля после вавилонского пленения считалось, что под престолом Всевышнего в особых “хранилищах” содержатся души еще не родившихся в мир праведников или просто людей разных предопределений.

Несомненно, священники, как и библейские авторы, не считали, что Бог ежедневно нуждается в пище, курениях и свете. Даже последователи языческих религий древнего Ближнего Востока уже давно перестали думать о божестве в грубо антропоморфных формах. Обнаруженный в древней религии Израиля, этот ритуальный комплекс, вне всякого сомнения, был на-

следником добиблейского представления о мире. Уже отмечалось, что во всех религиях Ближнего Востока, и не только, храм рассматривался как обитель божества по аналогии с жилищем царя, да и вообще любого человека. Также небезызвестно, что каждая религия древнего Востока располагала комплексом ежедневных ритуалов, которые проводились внутри храма, чтобы удовлетворять ежедневные потребности божества и поддерживать, если можно так выразиться, его существование. Разумеется, форма такого внутреннего ритуала менялась от места к месту. В Египте выполнялся ряд ритуальных действий, в которых изображение божества сначала чистили, украшали и наряжали, а потом ему предлагали пищу и питье. Назначение вавилонского храма было многоплановым, проводимые в нем ритуалы различались по обилию и разнообразию пищи и напитков, предлагаемых божеству. У хеттов имелась своя собственная форма ежедневного ритуала внутри храма, иной тип ритуала характерен для Ханаана. Однако даже если в изучении культового института ограничиться лишь описанием библейских авторов и не искать доизраильских аналогий, все равно необходимо признать, что он несет в себе признаки языческого, доизраильского происхождения. Это позволяет расширить понимание единства храмового культа через размышления о другом способе смыслового обобщения ритуального комплекса скинии Моисеевой — «мифологическом».

Храмы и иные ритуальные площадки доизраилевых культов можно достаточно общо разделить на два типа — открытые «высоты» и закрытые «дома», причем последние тоже подразделялись на наземные и подземные (пещерные). Каждый из этих типов культовых мест имеет свою «мифологическую специфику». «Высоты» связаны с религиозными ожиданиями восхождения к неземному, обращения к небу. Культы, связанные с высотами — жертвоприношения, преимущественно кровавые, то есть познание тайнства смерти, даже если жертвенные дары — символические изображения из глины или дерева. «Дома» связаны с религиозным откровением нисхождения небес на землю. При этом некий начальный этап откровения, творение

или рождение, — наземный храм, и апокалипсис, откровение о конце творения, рождения, — подземный храм как сошествие божества в преисподнюю часть земли. В культурах мистериального характера также имеет место жертвоприношение, но как средство к достижению “просветления”. Можно предложить такое обобщение: если на “высоте” происходит познание таинства смерти, то в храме — таинства бессмертия или воскресения.

Храм Израиля сочетал в себе все варианты религиозно-культовых сооружений. Жертвенник всесожжений на горе Мория — высота, двор храма; само здание, разделенное на две части — Святое, наземный дом, и Святое Святых, полностью темное, глухое — “подземное” помещение.

Какая символика свойственна для этих сакральных подразделений? Наземный храм в наиболее общем рассмотрении символизировал собой то, что у семитов было известно как рай, восточный эдемский сад; отсюда изображения райских деревьев, растений сада (в пустынях — оазисов), райских животных — херувимов, небожителей, небесных светов — серафимов, посланных на освящение собою земли. Жертвы — как правило, неживотного происхождения, обильные воскурения и возлияния. Двор, как и жертвенник, есть прежде всего место искупительное и очистительное, место различения добра и зла, в семитской интерпретации — древо познания. А также и земля изгнания. Наконец, пещерные храмы имели тенденцию к постоянному уменьшению объемов и оскудению изображений, то есть к полной темноте и покою. Изображения — в основном “загробного” характера — сцены суда, царство мертвых и, чаще всего, образы бесплотных существ.

Таким образом, комплекс ритуальных священнодействий в скинии собрания отражал собой служение Адама в раю пред лицом Бога, причем не то служение, которое было когда-то, до грехопадения (то есть не сюжет мистериальных воспоминаний), а продолжающееся с тех пор донныне. Иначе говоря, человек, заключив Завет с Богом, имеет возможность вернуться в рай, но волеизъявления Творца — незыблемы и неизменяемы.

Посему человек возвращается не в тот самый сад, что охраняется херувимом с пламенным мечом, а в его образ и подобие — храм, где все символично, но “по-настоящему”.

Интересно в данной интерпретации и ношение позвонков, “чтобы ему не умереть”. Смерть Адама после вкушения от заклётого древа началась с желания скрыться, убежать от позора собственной наготы. Имеющий колокольчики, “дабы слышен был от него звук, когда он будет входить во святилище пред лице Господне, и когда будет выходить” (Исх 28:35), не скрывается, не ищет убежища от Бога. И еще. В жизни древних, да и более поздних народов человек, имеющий проказу, должен был быть отделен от общества и извещать об этом окружающих звоном колокольчика, “позвонка” и криком: “Нечист! Нечист!” (Лев 13:45). Проказа же считалась “священной болезнью”, то есть болезнью-знамением, смертью заживо, которая дается свыше как проклятие за грехи. Первосвященник нес на себе смертное проклятие Адама, что не чудно и современным священнослужителям христианской Церкви, ибо для них мысль о том, что среди грешных “первый есмь аз”, — норма вероучительного самовосприятия.

II. Священнодействия непрерывного последования храмового богослужения

Подобно существовавшим храмовым обрядам древнего мира, ритуальные действия священников Израиля проводились как во дворе храма, так и собственно в самом храме. Как и у других народов, внутренняя часть храма обладает здесь большей степенью сакральности, чем пространство двора, поэтому и ритуал храма литургически значимее. Именно поэтому двор есть место принесения кровавой жертвы, а внутри скинии (храма) приносится более священная, бескровная жертва. Ритуалы, связанные с жертвенником, совершаются главным образом обычными священниками, в то же время отправление ритуалов, связанных со скинией, — исключительная прерогатива первосвященника.

Объединяет двор и скинию регулярный ежедневный ритуал, определенный термином *tamad*, תַּמֵּד, в синодальном переводе — установление “вечное”, в роды родов, — который проводится в обеих частях скинии собрания как храмового комплекса. На жертвеннике всесожжений ежедневно совершается приношение двух агнцев (Исх 29:38–42; Числ 28:3–8, утренняя и вечерняя жертва), в скинии, во “Святом”, первосвященник совершает следующие священнодействия:

а) воскуряет благовония (Исх 30:7–8) каждое утро и “в сумерках” на золотом жертвеннике;

б) возжигает светильники семисвечника (Исх. 30:7–8; Лев 24:1–3; Числ 8:1–4);

в) выставляет двенадцать хлебов в два ряда по шести в каждом на золотом столе (Лев 24:5–9). Это действие не ежедневное, но регулярное, оно совершается один раз в неделю, в субботу, и поскольку ритуал неизменно повторяется, то хлебы называются “хлеб всегдашний”, *lehem hatamad*, לֶחֶם תַּמֵּד (Числ 4:7). На самом деле из текста не вытекает, что первосвященник входит в скинию в субботу специально для выставления хлебов. Из него только следует, что когда он находится там утром и “в сумерках”, чтобы выполнить свою службу курения благовоний и зажигания светильников, он также выставляет и хлебы.

Все используемое для священнодействия в храме (скинии) отвечало требованию быть “чистым” — ладан для курения (Исх 30:34), масло для светильников (Исх 27:20; Лев 24:2), ладан для посыпания хлебного приношения (Лев 24:7). Эти требования “чистоты” не распространялись на курения в курильницах во дворе, на елей для помазания или елей, добавляемый к хлебному приношению “требосовершения”, как и на ладан для хлебных приношений, совершаемых на дворе. Возможно, кроме физической чистоты и требований к рецепту приготовления, эти используемые для тайных священнодействий компоненты освящались каким-либо ритуальным чином, как это имеет место в чинопоследованиях христианской Церкви;

г) но кроме перечисленных, широко известных ритуальных действий, есть и еще не менее важные обязанности первосвященника, которые можно отнести к разряду “особых”:

1. ношение “для памяти пред Господом” камней на нарамниках ефода и камней, вставленных в наперсник судный, так же — “урим” и “туммим”, с помощью которых Аарон вопрошает о воле Господа (Исх 28:30; Лев 8:8; Числ 27:21), поэтому сказано, что “будет Аарон всегда носить суд сынов Израилевых у сердца своего пред лицом Господним” (Исх 28:30); “всегда” здесь означает: постоянно, в предписанное ритуалом (tamod) время;

2. позвякивание позвонками (колокольчиками или бубенцами), прикрепленными к подолу ефода (Исх 28:34);

3. сакральное значение имеет также ношение головного украшения —полированной дощечки из чистого золота. Этот предмет Аарон носил на лбу “непрестанно”, что необходимо понимать не в утилитарном смысле, но — культовом, во время регулярного (tamod) богослужения в храме (скинии), что и именуется “уставом вечным в роды ваши” (Исх 28:38);

4. наконец, ношение священных облачений Аароном и сыновьями его — хитона, пояса, головной повязки, или кидара, для первосвященника, нижнего платья (Исх 28:39–43), для Аарона еще и верхней ризы, ефода и наперсника (Исх 28:4). На этой ритуальной особенности остановимся подробнее.

Дело в том, что священные облачения необходимы не только для того, чтобы отличать “священных” от “профанных”, и не только как “сценодежда”. По качеству материалов и мастерству изготовления первые четыре вида одеяний относятся к тому же “разряду”, что и покрывала (включая завесы) во дворе, в то время как вторые четыре — к разряду “внутренних” завес скинии. Разумеется, такая соотнесенность не случайна, а есть отражение содержания культовых функций. Иными словами, когда Аарон участвует в жертвоприношениях во дворе, он надевает такие же льняные одежды, как и простые священники, и отличается от них только кидаром и, возможно, особым поясом. Но когда он входит в скинию для совершения ритуальных действий во “Святом”, он надевает одежды из шер-

сти со льном, украшенные золотом, которые только он один и имеет право носить. Смысл этого тождества облачений священнослужителей и культовых сооружений можно понять, вспомнив его досемитическое происхождение. Истинным домом Бога, вместилищем Его и святым уделом Его на земле является не храм, а священник помазанный.

Собственно храмовое сооружение является “ефодом” — обрамлением первосвященника, его “образом и подобием”, как и сам священник, яко Адам, есть “образ и подобие” своего Творца. Примером этого миропонимания может служить предстояние Аарона пред ковчегом Яхве. Дело в том, что термин “ковчег завета” — **אֲרוֹן הַבְּרִית** — на иврите читается как ha'aron, то есть носителем Духа Божия был собственно Аарон, а не ящик из дерева ситтим, да и термин “скиния” **מִשְׁכָּן** есть однокоренное слово имени Моисей **מֹשֶׁה**, которое близко термину **מָוִיז** — помазанный, то есть Мессия. Есть и другой пример аналогичного суждения: “разружьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его. На это сказали иудеи: сей храм строился сорок шесть лет, и Ты в три дня воздвигнешь его? А Он говорил о храме тела Своего” (Ин 2:19–21). Священник первичнее священного сооружения и его ризы — суть столпостены храма.

Другой стороной этой же особенности совершения ритуала древнего Израиля является сакральное ношение диадемы, золотой дощечки с надписью “святыня Израилева”. О ней известно, что “будет она на челе Аароновом, и понесет на себе Аарон недостатки приношений посвящаемых от сынов Израилевых и всех даров, ими приносимых”. Что это за недостатки?

“Все заклято есть великая святыня Господня. Все заклято, что заклято от людей, не выкупается; оно должно быть предано смерти” (Лев 27:28-29). Под заклытым в древнем Израиле понималось отделенное от людей, предназначенное Богу, все лучшее и все худшее одновременно. “Все лучшее из елей и все лучшее из винограда и хлеба, начатки их, которые они дают Господу, Я отдал тебе. Все первые произведения земли их, которые они принесут Господу, да будет твоими... Все

заклятое в земле Израилевой, да будет твоим” (Числ 18:12-14). Но к приношению от плодов земли и стад прилагалось и еще нечто — грехи народа. Человек приносил Богу грех и жертву за грех. Недаром и то и другое на иврите определялось одним словом **לזול**, *hatta'a* (см. 2 Кор 5:21; Рим 8:3). Посему недостатком дара является грех дароносителя, ибо приносящий приносит себя (символически, разумеется), а не окружающую себя среду. Первосвященник несет на себе грехи своего народа. В этом можно видеть определенную типологию. Он это делает именно потому, что истинный Первосвященник, Сын Божий, восхотел понести на Себе грех мира.

III. Некоторые выводы

Таким образом, мы убедились, что характер ритуальных священнодействий в храме (скинии) Израилевом обладал внутренним единством. Этот характер не был оригинальным и принципиально новым, а был заимствован и унаследован из религиозной традиции предшествующих хамитских народов. И это не удивительно, ибо религия Израиля явилась для предыдущих традиций новым заветом между Богом и человеком, причем новым по содержанию, а не по форме. Новым не в букве закона и сакрального культа, а в выходе из преисподней тупиковых религиозных устремлений. Да, евреи (шире — семиты) только повторили путь своих предшественников, да, они не создали никаких принципиально новых форм богослужения. И вместе с тем следование по этому, пройденному уже многими, пути на новом уровне подлинного Богопочитания, помогало сделать еще один решительный шаг навстречу спасению.

Теперь по этому пути идут сейчас потомки Иафета — Новый Израиль. Мы проходим те же ступени религиозной традиции, по которым шагали старшие братья, но — в новом качестве — “вселившись в шатры Симовы”. Терминология “вселения в шатры” — брачная. Невеста входит в чертог Жениха и Спасителя, Церковь некогда диких иафетидов — жена и хозяйка шатра. Один и тот же путь ведет к смерти, спасению и любви.

ПАТРОЛОГИЯ

Ориген

ПРОТИВ ЦЕЛЬСА

КНИГА ПЯТАЯ*

Глава VI

[Обычаи разных народов (§§25-31)]

25. Давайте же посмотрим, что Цельс говорит далее: *«Иудеи, став самостоятельным народом, по местному обычаю установили себе законы и соблюдают их у себя и донныне и имеют богослужение, какое бы оно ни было. Итак, соблюдая отеческие обычаи, они поступают так же, как и прочие люди. Ибо каждый следует тем отеческим обычаям, которые некогда были установлены. Да так, пожалуй, и удобно (συμφέρειν), — не только потому, что разным [людям] пришло на ум устанавливать различные обычаи и что надо соблюдать то, что было установлено для общей пользы, но и потому, что, как представляется, разные части земли с самого начала были вверены разным правителям и распределены между некоторыми властями, и в таком порядке они и управляются¹. И у каждого народа всякое поведение правильно постольку, поскольку оно ему угодно. Поэтому не благочестиво нарушать изначально установленные местные обычаи».*

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

¹ Цельс имеет в виду языческих богов и демонов — покровителей того или иного народа. Уже Платон утверждал, что миром в целом правит высший бог (Демиург), а части мира поделены между правящими богами (тварными — по «Тимею»), и все народы вверены божественным пастырям-демонам (см. Politic, 271de, Timaeus). В ответ на это Ориген выставляет церковное учение об ангелах хранителях народов и государств (см. ниже, § 29 и прим. к этому параграфу). См. т.ж. CCels VII.68; VIII.28.

Этими словами Цельс показывает, что иудеи, которые [, по его мнению,]¹ были ранее египтянами, позже стали самостоятельным народом и установили себе законы, которые [и доныне] соблюдают. Мы не будем повторять изложенных выше слов Цельса, который говорит, что и иудеям полезно почитать отеческие обычаи, подобно всем другим народам, почитающим свои. Но Цельс приводит и более вескую причину, почему иудеям полезно следовать отеческим обычаям. Он туманно намекает, что те, кому выпал жребий быть правителями земли, где следовало установить законы, совместно с законодателями установили свои особые законы для каждого народа². Таким образом, он, как кажется, хочет показать, что и иудейской страной и ее народом управляет какой-то один или даже несколько [правителей], которые совместно с Моисеем установили для иудеев законы.

26. Цельс говорит, что следует соблюдать законы, — *не только потому, что разным [людям] пришло на ум устанавливать различные обычаи, и что надо соблюдать то, что было установлено для общей пользы, но и потому, что, как представляется, разные части земли с самого начала были вверены разным правителям и распределены между некоторыми властями, и в таком порядке они и управляются. И вот Цельс, словно забыв все, что он сказал против иудеев, теперь воздаёт всеобщую хвалу тем, кто соблюдает отеческие обычаи, не исключая и иудеев, и говорит: «И у каждого народа всякое поведение правильно постольку, поскольку оно ему угодно».* Посмотри же, не выражает ли Цельс открыто свое желание³, чтобы иудеи жили по своим собственным законам и не отступали от них, потому что если они отступят, то совершат неблагочестивый поступок. Ведь Цельс говорит, что *не благочестиво отступить от изна-*

¹ О египетском происхождении евреев см. ССels III.5-8. Ориген, возражая на это, указывает Цельсу, в частности, на различие языков у египтян и евреев.

² τοὺς ἐκάστων νόμους οἱ λαχόντες ἐπόπται εἶναι τῆς γῆς τῶν νομοθετουμένων συνεργοῦντες τοῖς νομοθέταις ἔθεντο.

³ εἰ μὴ ἀντικρὺς τὸ ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ βούλεται.

чально установленных местных обычаев. В ответ на это я хотел бы спросить Цельса и его единомышленников, кто, в таком случае, мог бы с самого начала предоставить разные части земли разным правителям, а значит, и иудейскую страну и иудеев тому (или тем), кому она досталась в удел? Итак, неужели, как сказал бы Цельс, это *Зевс* кому-то вверил иудейский народ и его страну и пожелал, чтобы тот, кто получил ее в удел, установил для иудеев именно такие законы? Или это произошло против его воли? Как бы он ни ответил, ты видишь, что [его] рассуждение попадает в затруднительное положение. Если же части земли предоставляются своим управителям не кем-то одним, то, следовательно, каждый получил свою землю случайно, без какого-нибудь [высшего] распорядителя. Но это нелепо и близко к отрицанию Промысла высочайшего Бога (τῆς τοῦ ἐπι πάντων θεοῦ προνοίας)¹.

27. Теперь пусть тот, кто хочет, разъяснит нам, каким образом *части земли, распределенные между некоторыми властями, управляются своими правителями*. И пусть он нам скажет, каким образом *у каждого народа всякое поведение правильно постольку, поскольку оно угодно его правителям*, если получается, что справедливы, например, обычаи скифов об отцеубийстве или обычаи персов, разрешающие матерям выходить замуж за собственных детей или отцам жениться на собственных дочерях. И вообще, что мне за необходимость перечислять свидетельства тех авторов, кто писал об обычаях различных народов, и недоумевать, каким образом *у каждого народа обычаи правильны постольку, поскольку это угодно его правителям*? Пусть Цельс скажет нам, почему это не благочестиво — преступать отеческие обычаи о женитьбе на матерях и сестрах или о том, что блаженно удавиться и лишиться себя жизни, или вообще «очистить» себя (καθαίρεισθαι τοὺς ἑαυτοῦς), предавшись огню, и уйти из жизни через самоубийство². И почему не благоче-

¹ Ориген намекает на псевдоэпикурейские взгляды Цельса.

² Самоубийство признавалось законным у стоиков и эпикурейцев. Много знаменитых стоиков покончили с собой (начиная с основате-

ство преступать законы, например, тавров о том, что чужезстранных следует приносить в жертву Артемиде,¹ или законы некоторых ливийцев о принесении в жертву Кроносу [своих собственных] детей². Однако [из рассуждения] Цельса следует, что и иудеям не благочестиво нарушать отеческие законы, [говорящие] о том, что нельзя почитать никакого иного Бога, кроме Творца всяческих (τὸν τῶν ὅλων δημιουργόν). Таким образом, согласно Цельсу, благочестие будет истинным не по природе, но по какому-либо [человеческому] соглашению и установлению³. В самом деле, у одних благочестиво почитать

лей стоической школы — Зенона и Клеанфа). Первым «философом-самоубийцей» был, по-видимому, Эмпедокл, который бросился в жерло Этны. Платоники, наоборот, считали самоубийство недопустимым и нечестивым способом покинуть земную жизнь. См. *Plotin*, *Enn.* I.9 (Peri exagoges).

¹ Таврия — ныне Крым. О таком обычае см. *Еврипид*, «Ифигения в Тавриде».

² По-видимому, имеется в виду сиро-финикийский культ Ваала и Молоха, который был распространен в Карфагене (Западная Африка).

³ Καὶ ἔσται κατ' αὐτὸν οὐ φύσει τὸ ὄσιον ἀλλὰ τιμὴ θεσει καὶ νόμῳ θεῖον. Впервые различие понятий φύσις (природа) и θέσις (или νόμος: соглашение, установление, закон) встречается у физика Архелая из Афин (или Милета, V в.), ученика Анаксагора и учителя Сократа, который считается, наряду с Сократом, родоначальником этической философии. Архелай считал, что справедливое и безобразное существует не по природе, а по установлению (οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ, *Диоген Лаэрт.* 2.16). Это мнение восприняли софисты (V в.) — Гиппий, Алкидаманти и др., которые считали, что общеобязательны и безусловны только те нравственные правила, постановления и законы, которые основываются на самой природе человека (φύσει), а не на соглашении между людьми (θέσει). В конце концов софисты стремились уничтожить всякие общеобязательные нравственные нормы и обычаи. Протагор своим тезисом — «человек — мера всех вещей» — все нравственные нормы свел к субъекту. Позже противопоставление природы и закона возвели в главный этический принцип киники (IV в.): все установленное людьми считается противоестественным и излишним. Киники проповедовали опрощение, возврат к первоначальному естественному состоянию и отвергали культуру и блага цивилизации. Цельс, по-видимому, придерживается софистико-кинической

крокодилов¹ и употреблять в пищу то, чему другие поклоняются. У других благочестиво почитать тельца², у третьих — считать богом козла. Таким образом, можно одновременно поступать благочестиво по одним законам, но нечестиво — по другим, что в высшей степени нелепо.

28. Но, возможно, некоторые скажут на это: тот, кто следует отеческим обычаям, благочестив, а вовсе не нечестив, даже если он не соблюдает обычаев других [народов]. Но, с другой стороны, тот, кто считается нечестивым у некоторых народов, вовсе не нечестив, поскольку он, согласно своим отеческим обычаям, почитает своих собственных богов, но враждует и даже совершенно упраздняет (καταθινῶται) тех богов, которые существуют у других народов, имеющих противоположные обычаи. Обрати внимание, не приходят ли в таком случае в полнейший беспорядок наши понятия о справедливости, благочестии и религии, которая лишается тогда своего четкого определения, теряет свою собственную природу и уже не делает благочестивыми тех, кто ей следует? Таким образом, если религия, благочестие и справедливость суть вещи относительные, так что благочестие и нечестие — это одно и то же в различных ситуациях и по различным законам, то подумай, не будет ли в таком случае последовательным [назвать] относительным и целомудрие, и мужество, и разумение, и знание, и все остальные добродетели? Но, пожалуй, нет ничего глупее этой мысли. Итак, для самого простого и общего возражения на приведенные [выше] слова Цельса достаточно того,

точки зрения, Ориген же — учения Платона и стоиков о *естественном (=богоустановленном) законе* и *естественных добродетелях*. В V в. также начались споры о том, возник ли человеческий язык *по природе*, так что вещам соответствуют их названия (*имена*), или *по установлению*, в результате произвольного соглашения людей. См. об этом CCels I.24 (об именах вообще) и CCels V.45 (о *Божьих именах*) и прим.

¹ Имеются в виду египтяне.

² Имеется в виду также египетский культ быка аписа.

что мы уже сказали. Но поскольку мы думаем, что это [наше] сочинение будут читать и более проникательные читатели, то давайте осмелимся привести несколько более глубоких размышлений, заключающих в себе некоторое таинственное и невыразимое умозрение¹ о том, почему *разные части земли с самого начала были вверены разным правителям*, и по мере наших сил покажем, что наше учение свободно от всех тех нелепостей, которые были изложены выше.

Глава VII

[О разделении земной территории (§§29-30)]

29. Мне представляется, что Цельс превратно понял некоторые таинственные основания разделения земной территории². Эти основания отчасти знает и эллинская историческая

¹ *τινα μυστικὴν καὶ ἀπόρητον θεωρίαν*. Ориген противопоставляет исторический, т. е. буквальный смысл (*ἱστορία*), и сокровенный, духовный смысл (*θεωρία*), который всегда выше первого, ибо отражает вечные духовные реальности.

² В этой главе Ориген на примере библейского повествования о Вавилонской башне развивает свое учение о ангелах хранителях. Он, так же как и Цельс, считает, что Бог управляет миром не только непосредственно, но и через ангелов как *служебных духов* (см. выше, CCels V.4). По Оригену, существуют ангелы хранители *народов* (и их *языков*, см. HomNum XI.4; CCels 4.8), *областей и городов* (HomNum XI.4; HomGen XVI.2; HomJos XXIII.3), *церквей* (HomNum XXIV; HomLuc XIII; XXIII; DPrinc I.8.1; De Orat. XI.31), *верующих* (ComMt XIII.5,6,21; DPrinc II.7) и даже тех или иных *явлений человеческой жизни* (рождения, смерти, посмертных мытарств, HomNum V.3; XI.4.20; HomJerem XVI.1; HomLevit IX.4). (Кроме того, существуют ангелы небесных светил, ангелы явлений природы (урожая, благо-растворения воздушных), ангелы, помогающие распространению христианства, приносящие наши молитвы к Престолу Божию и проч.). Изначально такое распределение народов между их ангелами хранителями произошло в связи с богоборческим порывом людей при строительстве Вавилонской башни. Тогда, по мысли Оригена, люди, в зависимости от степени своего участия в этом нечестивом предприятии, были вверены для воспитания ангелам соответственного нравственно-

наука. Она утверждает, что кое-кто из так называемых богов соперничает между собой за Аттику, и через поэтов высказывает мысль, что некоторые так называемые боги признают своими совершенно определенные земные территории. И варварская (по преимуществу египетская) историческая наука утверждает нечто подобное о разделении так называемых египетских номов и говорит, что та же самая Афина, которой достался в удел Саис, покровительствует и Аттике¹. Вообще египетские мудрецы (οἱ λόγοι) говорят тысячи подобных вещей, хотя я не знаю, признают ли они, что иудеи и их страна также досталась кому-то в удел. Но для настоящего рассуждения уже достаточно этих свидетельств, не содержащихся в Слове Божиим². Мы утверждаем, что *Моисей*, признаваемый у нас пророком Божиим и истинным служителем Его, в своей песне, которая находится в книге Второзакония, излагает следующее учение о разделении земных территорий и говорит: «*Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов Адамовых, тогда поставил Он пределы народов по числу ангелов Божьих, и стал частью Господа народ Его Иаков, и наследственным уделом Его Израиль*» (Втор 32:8-9)³. Тот же Моисей в книге, называемойся

го достоинства, которые и избрели для них национальные языки (ср. кондак Пятидесятницы: «*Егда снизшел еси языки слия (=смешав), разделяяше языки Вышний...*»). Но в дальнейшем всякий народ, по мере своего нравственного и религиозного совершенствования и раскаяния во грехах, может перейти под покровительство более совершенного ангела, и наоборот. При этом ангелы хранители различных народов сами могут находиться в состоянии противоборства друг с другом, ибо их нравственное состояние также подвержено изменениям. Для Оригена цель такого управления миром — исправление грешников и последующее тайноводство их на более совершенные уровни бытия.

¹ См. ССels 5.34; Plato, Tim. 21e; Геродот, 2.62.

² То есть в Священном Писании. Греческий текст (Ἄλλὰ περὶ μὲν τῶν ἕξω τοῦ θεοῦ λόγου λεγομένων εἰς ταῦτα ἄλις ἐπὶ τοῦ παρόντος) дает возможность и для иного перевода: *Но для настоящего рассуждения уже достаточно сказано о тех, кого не касается Слово Божие.*

³ В синодальном переводе: «*Когда Всевышний давал уделы народам и расселял сынов человеческих, тогда поставил Он пределы народов по*

«Бытие», в форме исторического повествования (ἐν ἱστορίας τρόπῳ) излагает обстоятельства расселения народов следующим образом: «И на всей земле был один язык и одно наречие у всех. Двинувшись с Востока, они нашли в земле Сеннаар равнину, и поселились там» (Быт 11:1-2). И немного далее он говорит: «И сошел Господь посмотреть город и башню, которую строили сыны человеческие. И сказал Господь: Вот один народ, и один у всех язык; и вот, что начали они делать, и ныне не отстанут они от того, что задумали делать. Сойдем же и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле; и они перестали строить город и башню. Посему дано ему имя: Вавилон; ибо там смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт 11:5-9). И в книге, называющейся «Премудрость Соломонова», о Премудрости и о событиях, произошедших во время смешения языков, когда произошло разделение земных территорий, рассказывается следующее: «Она же¹ между народами, смешанными в единомыслии зла, нашла праведника, и соблюла его неукоризненным пред Богом, и сохранила мужественным в жалости к сыну» (Прем 10:5).

Но [мы не будем продолжать] пространную и таинственную речь об этом, к которой подходят слова: «Тайну Царя прилично хранить» (Тов 12:7)², чтобы учение о душах, которые вселились в тела не через перевоплощение³, не было услышано случайными

числу сынов Израилевых, ибо часть Господа народ Его, Иаков наследственный удел Его». Ориген следует тексту LXX.

¹ То есть Премудрость.

² См. выше, §19.

³ ὁ περὶ ψυχῶν οὐκ ἐκ μετενσώματώσεως εἰς σῶμα ἐνδουμένων λόγος. Это одно из ярких свидетельств того, что Ориген в поздний период своего творчества отвергал теорию перевоплощений. Относительно этой теории Ориген в общем занимал двойственную позицию: с одной стороны, он отвергал ее, как не имеющую основания в Священном Писании, но, с другой стороны, он склонялся к ней в силу своего тяготения к платонизму и учению о предсуществовании и падении душ. Однако Ориген, по-видимому, избежал точного воспроизведения античной теории перевоплощений во всех ее подробностях. Ведь, по его учению, тварные духи облеклись телами вследствие

людьми, и чтобы «святыня» не была отдана «исам», и «жемчуг» не был брошен «перед свиньями» (Мф 7:6). Ибо это было бы нечестиво и было бы предательством по отношению к таинственным выражениям Премудрости Божией, о которой хорошо написано: «В лукавую душу не войдет Премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху» (Прем 1:4). Ведь то, что прикровенно содержится в форме исторического повествования, достаточно и изложить с исторической точки зрения, чтобы тот, кто способен, сам для себя сделал соответствующие выводы из этого места.

30. Таким образом, пусть будет признано, что все люди на земле имели какой-то один богоустановленный язык (τῆ θεϊᾷ διαλέκτῳ), и пока они жили в согласии друг с другом, они сохраняли его. И они [никуда] не двигались «с Востока», пока помышляли о «[Вечном] Свете» и об «Отблеске Вечного Света» (Прем 7:26)¹. Но когда они обратили свои помыслы на что-то отличное от Востока и двинулись с Востока, то они «нашли равнину в земле Сеннаар» (что в переводе означает «выпадение зубов»² и является символом того, что они потеряли ту [духовную] пищу, которой питались) и поселились там. Затем люди возжелали собрать [строительный] материал и соединить с небом то, чему не свойственно соединяться с ним, чтобы с помощью материального злоумышлять против тех, кто нематериален. И сказали они: «Давайте наделаем кирпичей и обожжем их огнем» (Быт 11:3). Таким образом, они укрепляли и делали твердой глину и [строительный] материал и захотели взять «кирпичи вместо камней» и «глину вместо

своего нравственного падения, но один раз пав, они уже не переменяют формы своих тел, хотя и могут изменить плотность и материальность своих тел на более тонкую и «духовную». Перевоплощение также согласуется с оригеновской теорией «восстановления всего» в первоначальное состояние, которая предполагает возможность покаяния и исправления и после смерти тела.

¹ Восток, где восходит солнце, уже в Ветхом Завете был символом Бога — духовного Света. Ср. выражения *Восток с высоты* (так же в тропаре Рождества), *Свет невечерний* (то есть не заходящий на Западе) и др. Здесь *Восток* — также символ Бога и Царства Божиего, *Вечный Свет* — это Бог Отец, а *Отблеск Вечного Света* — это Бог Сын.

² Ср. *Philo, De conf. ling.* 68.

известии» и, в своем «превозношении, восстающем против познания Божия» (2 Кор 10:5), построить из них «город и башню», которая, по крайней мере по их замыслу, должна была быть «высотой до небес» (Быт 11:3-4). И каждый из них, в соответствии с большей или меньшей степенью своего удаления от *Востока*, с [количеством] изготовленных *кирпичей вместо камней и глины вместо извести*, а также с [размерами] постройки из этих материалов, был предан в большей или меньшей степени грозным ангелам той или иной природы до тех пор, пока он не понесет достойного наказания за свою дерзость¹. И эти ангелы внушили каждому свой особый язык и поселили его на определенную территорию, которую он заслужил: одних они поселили, к примеру, в жаркие страны, других — в суровые [страны] с лютыми морозами, доставляющими неприятности своим жителям, третьих — в бесплодные земли, четвертых — в более плодородные, пятых — в страны, изобилующие дикими зверями, шестых — где их не так много.

Глава VIII

[Церковь Ветхозаветная и Церковь Новозаветная (§§31-33)]

31. После этого, если кто-нибудь способен в историческом повествовании, заключающем нечто само по себе достоверное, но указывающем также на нечто сокровенное, пусть обратит внимание и на тех, кто сохранил первоначальный [единый] язык и поскольку не двинулся с *Востока*, постольку остался на *Востоке* вместе с восточным языком. Следует заметить, что они — единственные, кто стал «частью Господа» и «народом Его», называемым «*Иаковом*» и «*Израилем, Его наследственным уделом*» (Втор 32:9). Ими одними руководил Правитель², который по-

¹ В этом толковании исторического рассказа о Вавилонской башне Ориген опять вводит свою излюбленную тему о различных степенях наказания и искупления совершенных человечеством грехов, которая нам уже известна из учения Оригена о грехопадении духов.

² То есть Бог, причем именно Сын Божий, Вторая Ипостась Святой Троицы, как Бог Откровения, давший евреям закон, посылавший пророков и напоследок Сам явившийся к ним в *образе человеческом*.

лучил своих подданных не с целью наказаний, как остальные. И если кто-нибудь способен, пусть обратит внимание, что люди в обществе тех, кто был назначен в *особый удел*¹ Господу, совершали грехи², которые сначала были терпимы и не приводили к тому, что они были бы уже вполне достойны того, чтобы [их Правитель] оставил их; а впоследствии даже более многочисленные, но все же еще терпимые. Это продолжалось довольно долгое время. [Им] неоднократно посылались [от Бога] исцеления, [приводившие к тому, что] они периодически обращались. Но следует знать, что [в конце концов] эти люди сообразно с мерой своих грехов были предоставлены тем [правителям], кому достались в удел иные страны. Первое время они подвергались не слишком суровым наказаниям и, искупив свою вину и как бы получив назидание, возвращались [обратно] к себе на родину³. Но впоследствии они были преданы более свирепым правителям, которые в Священном Писании называются *ассирийцами и вавилонянами*⁴. Нужно заметить, что и после этого [Бог опять] подавал им исцеления, но они ничуть не меньше предавались порокам и за это были [в конце концов] рассеяны по всем частям [света] правителями других народов, которые [завоевали и] разграбили [их землю]. А их Правитель⁵ намеренно попустил правителям других народов завоевать их, чтобы Он с полным правом (*εὐλόγως*), как бы мстя за Самого Себя⁶ и получив возможность выделить [из

¹ То есть евреи.

² *Влелέτω δ' ὁ δυνάμενος ὡς ἐν ἀνθρώποις ἐν τῇ τοῦτων πολιτείᾳ τῶν τεταγμένων κατὰ τὴν διαφέρουσαν μερίδα τῷ κυρίῳ γινομένης ἁμαρτίας.* В соответствии с английским переводом: «И тот, кто способен понять, насколько это вообще возможно для людей, пусть обратит внимание, что в обществе тех, кто был назначен Господу в особый удел, совершались грехи».

³ Имеется в виду египетское рабство и избавление от него.

⁴ Имеется в виду вавилонский плен.

⁵ Здесь уже достаточно ясно видно, что, по Оригену, Бог Ветхого Завета и Бог Нового Завета — это один и тот же Бог Сын, о Воплощении Которого здесь идет речь.

⁶ То есть за Свою смерть на Кресте.

среды] других народов тех¹, кого смог бы, совершил бы это, дал им законы и указал тот образ жизни, которому надлежало следовать, чтобы и их привести к цели, к которой Он приво- дил тех людей из прежнего народа, кто не совершал грехов.

32. Пусть теперь тот, кто способен понять столь глубоко- мысленные слова, на основании вышесказанного узнает, что Тот, Кому достались в удел прежние праведники, намного бо- лее могуществен, чем все остальные [правители], поскольку Он смог принять к Себе изъятых из общей участи, отделить их от тех [правителей], которые получили их с целью наказания, и даровать им прощение прежних прегрешений посредством за- конов и соответствующего образа жизни. Но пусть, как мы сказали выше, мы упомянем это лишь прикровенно, чтобы по- казать, что превратно поняли те, кто утверждает: *«Разные части земли с самого начала были вверены разным правителям и распре- делены между некоторыми властями, и в таком порядке они и управляются»*². Ведь именно их мнение изложил Цельс в при- веденных выше словах. Поскольку же двинувшиеся *«от Восто- ка»* за свои прегрешения были преданы [Богом] *«превратному уму»* и *«постыдным страстям»* и *«нечистоте в похотях их сер- дец»* (Рим 1:28,26,24), чтобы они пресытились грехом и возне- навидели его, мы не согласны с тем, что угодно Цельсу, кото- рый говорит, что *из-за правителей, назначенных в [разные] час- ти земли, у каждого народа всякое поведение правильно*. И если мы желаем следовать [каким-то] их законам, то вовсе не пото- му, что *это им угодно*³. В самом деле, мы считаем, что вполне благочестиво отменить *изначально установленные местные обы- чаи* более авторитетными и более божественными законами, которые установил Иисус, обладающий высшей властью и из- бавляющий нас *«от настоящего лукавого века»* (Гал 1:4) и *«от преходящих властей века сего»* (1 Кор 2:6). Скорее наоборот,

¹ То есть Церковь Христову, призванную из язычников.

² См. § 25.

³ ἀλλὰ καὶ βουλόμεθα οὐχ ὅτι ἢ ἐκεῖνοις φίλον ποιεῖν τὰ παρ' ἐκείνων. В английском переводе: «Ибо мы желаем делать то, что не угодно этим [духам]».

нечестиво будет не повергнуть себя [к ногам] Того, Кто считается и действительно является более чистым и могущественным, нежели все остальные правители. Именно к Нему обращены слова Бога, которые провозвестили пророки за множество поколений: *«Проси Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе»* (Пс 2:8). Ведь Он стал «чаянием» нашим, то есть тех, кто из «народов» (Быт 49:10)¹ уверовали в Него и в Его Отца — Высочайшего Бога.

33. Это мы сказали не только по отношению к приведенным выше словам Цельса о правителях, но в некоторой степени предваряя то, что он говорит против нас в другом месте²: *«Пусть предстанет и другой [хор]. Я спрошу их: откуда они взялись или кто у них основоположник отеческих законов? Они никогда не сумеют назвать, ведь они сами вышли оттуда и оттуда же выводят своего учителя и предводителя. И тем не менее они отпали от иудеев»*. Итак³, каждый из нас пришел «в последние дни» (Ис 2:2), когда явился наш Иисус, на «славную гору Господню» (то есть к Слову [Божиему], «возвышающемуся над» всяким словом)⁴ и в «дом Божий, который есть Церковь Бога живо-

¹ В синодальном переводе: *«Доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов»*. Ориген следует LXX.

² См. ниже, § 41.

³ Основой для рассуждения Оригена в этой главе служит текст из книги пророка Исаии (Ис 2:2-4 = Мих 4:1-3): *«И будет в последние дни, гора дома Господня (LXX, Ориген: «славная гора Господня и дом Божий») будет поставлена во главу гор (LXX, Ориген: «на вершинах гор») и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы, и скажут: приидите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас путям Своим, и будем ходить по стезям Его. Ибо от Сиона выйдет закон, и Слово Господе — из Иерусалима. И Он будет судить народы, и обличит многие племена (LXX, Ориген: «многочисленный народ»); и перекуют мечи свои на орала, а копья свои — на серпы; и не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать»*. Это пророчество Ориген относит к новозаветным временам, и под «славной горой Господней» он разумеет Христа — Слово Божие, а под «домом Божиим», стоящим на этой Горе, как на краеугольном камне, — Церковь Христову, Его Тело.

⁴ τὸν ὑπεράνω παντὸς λόγου λόγον.

го, столп и утверждение истины» (1 Тим 3:15). Мы видим, каким образом он¹ возводится «на вершинах гор» (Ис 2:2.), то есть на всех пророческих словах, которые суть его основание. И «дом» этот «возвышается над холмами» (Ис 2:2), то есть над теми, кто считает, что возвещает среди людей нечто исключительно мудрое и истинное. И мы, «все народы», течем к нему, и идем к нему мы, «многие народы», и, обратившись в воссиявшую «в последние дни» через Иисуса Христа истинную религию, говорим друг другу: «Приидите, и взойдем на гору Господню и в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас путям Своим, и будем ходить по ним» (Ис 2:3). Ибо «закон отошел» от тех, кто жил в «Сионе» (Ис 2:3), и перешел к нам, уже духовный. И «Слово Господне» ушло из того «Иерусалима», чтобы распространиться повсюду и «судить народы», избирая тех, кого найдет послушными, и «обличать» непослушный «многочисленный народ» (Ис 2:3-4). И мы ответим спрашивающим нас, откуда мы взяли или кто у нас Основоположник: мы пришли по совету Иисуса «перековать» наши боевые и дерзостные словесные «мечи на орала» и «копья», ранее употреблявшиеся нами для войны, переделать «в серпы» (Ис 2:4). Ибо мы уже «не поднимаем на народ меча» и «не учимся более воевать» (Ис 2:4), став «сынами мира» (Лк 10:6) благодаря Иисусу, который и есть наш «Начальник» (Деян 3:15; Евр 2:10). И вместо отеческих законов, по которым мы являемся «чуждыми заветов» (Ефес 2:12), мы получили закон, по которому мы, согласно благодаря Избавившего нас от заблуждения, говорим: «Только лживых идолов приобрели отцы наши, и нет между ними производящего дождь» (Иер 16:19; 14:22)². Таким образом, наш Предводитель и Учитель, покинув иудеев, управляет всей вселенной посредством слова Своего учения. Но мы забежали далеко вперед и опровергли, насколько это было возможно, слова, которые добавля-

¹ То есть дом.

² В синодальном переводе: «Только ложь наследовали отцы наши, и пустоту (Иер 16:19). Есть ли меж суетными богами языческими производящие дождь?» (Иер 14:22). Ориген следует LXX.

ет Цельс, и связали их с теми его высказываниями, которые мы уже изложили.

Глава IX

[Свидетельство Геродота (§§34-36)]

34. Но чтобы нам не упустить то, что сказал Цельс в промежутке между [этими утверждениями], мы изложим и это: «Можно было бы привести о том же и свидетельство Геродота, который говорит следующее: “Жители египетских городов Марей и Аписа (на границе с Ливией), которые считали себя ливийцами, а не египтянами, тяготились [египетскими] религиозными обычаями и обрядами. Так, они не желали воздерживаться от [употребления в пищу] коровьего мяса. Поэтому они отправили [вестников] к оракулу Аммона объявить, что у них нет ничего общего с египтянами. Они ведь, по их словам, не только живут вне Дельты, но и говорят на разных языках и [потому] просят позволения употреблять в пищу мясо всех животных. А бог отклонил их просьбу и сказал, что вся страна, наводняемая и орошаемая Нилом, принадлежит Египту и все люди, живущие ниже Элефантины и пьющие нильскую воду, — египтяне”¹. Так повествует Геродот. А ведь Аммон ничуть не хуже иудейских ангелов [и имеет такое же право] возвещать волю Божию². Так что нет ничего несправедливого в том, чтобы каждый народ почитал свои собствен-

¹ См. Геродот. История. II, 18. (в пер. Стратановского Г.А., М., 1993). Амон («Не-проявленный») — бог солнца, почитавшийся в Фивах, которого греки отождествляли с Зевсом. В святилище Амона в одном из оазисов Ливийской пустыни находилась статуя-оракул этого бога, дававшая ответы спрашивавшим волю бога. Элефантина — древний город на юге Египта на одном из нескольких островов того же названия. См.: Ранович А.Б. Античные критики христианства // А. Б. Ранович. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990. С. 300.

² ‘Ο δ’ “Αμμων οὐδὲν τι κακίων διαπρεσβεῦσαι τὰ δαιμόνια.

ные обычаи. Конечно, мы находим большое различие между обычаями разных народов, однако каждый из них считает, что его мнение — наилучшее. Те из эфиопов, которые живут в Мероз, почитают только Зевса и Диониса¹, арабы — только Уранию и Диониса², все египтяне — Осириса и Исиду³, жители Сауса — Афину⁴, жители Навкратида с недавнего времени — [бога, которого] они называли Сераписом⁵, и все остальные каждый сообразно своим обычаям⁶. И те, кто воздерживается от [употребления в пищу] овец⁷, почитают их священными, другие воздерживаются от коз, третьи — от крокодилов⁸, четвертые — от коров⁹, а от свиней воздерживаются потому, что гнушаются ими¹⁰. У скифов же людоедство считается прекрасным делом¹¹, и некоторые индийцы считают, что поступают благочестиво, поедая своих отцов. Об этом где-то говорит тот же Геродот. Для точности я приведу здесь его собственные слова. Он говорит следующее: «Если бы предоста-

¹ См. Геродот, II, 29.

² См. Геродот, I, 131; III, 8. Урания — одна из 9-ти Муз, дочь Зевса, муза астрономии. Возможно также эпитет Афродиты.

³ См. Геродот, II, 42.

⁴ См. Геродот, II, 28; 59; 169-170; 175.

⁵ См. Strabon, XVII.1.23; Tacit, Histor. IV.81; Plutarch. Mor. 361-62.

⁶ У Рановича вариант: «и так далее по всемномам». Греки и римляне присваивали имена своих богов тем богам варварских народов, которые были аналогичны их собственным, но имели труднопроизносимые имена. Культ Исиды и Осириса ко времени Цельса (2 в.) давно вышел за пределы Египта и стал общеримским культом. То же можно сказать и о культе Сераписа, введенном в Александрии при Птолемеи I (305-283), впоследствии Серапис стал синкретическим божеством, соединившим в себе черты Осириса, Аписа, Зевса, Посейдона и других богов. Само имя этого бога — *Сер-апис* — восходит к именам двух других египетских богов — *Осирису* и быку-*Апису*. См.: Ранович А.Б. Указ. соч.. С 301.

⁷ См. Геродот, II.42.

⁸ Там же, II.69; Strabon, XVII.1.59,44.

⁹ См. Геродот, II.41.

¹⁰ Там же, II.47.

¹¹ Там же, I.216; IV.26.

вить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы свои собственные. Так, каждый народ убежден, что его собственные обычаи и образ жизни некоторым образом наилучшие. Поэтому как может здравомыслящий человек издеваться над подобными вещами! А что люди действительно такого мнения о своем образе жизни и обычаях, в этом можно убедиться на многих примерах. Вот один из них. Царь Дарий во время своего правления велел призвать эллинов, бывших при нем, и спросил, за какую цену согласны они съесть своих покойных родителей. А те отвечали, что ни за что на свете не сделают этого. Тогда Дарий призвал индийцев, так называемых каллатиев, которые едят тела покойных родителей¹, и спросил их через переводчика, за какую цену они согласятся сжечь на костре своих покойных родителей. А те громко вскричали и просили Царя не кощунствовать. Таковы обычаи народов, и мне кажется, прав Пиндар, когда говорит, что «обычай — царь всего»².

35. Из этих [свидетельств] Цельс хочет сделать вывод, что всем людям следует жить по отеческим обычаям и что в этом якобы нет ничего предосудительного. А христиане, отступив от отеческих преданий и не составляя какой-то один народ, как иудеи, преступным образом примкнули к учению Иисуса. Но пусть он ответит нам: надлежащим ли образом поступят философы, которые учатся пренебрегать суевериями, если они нарушат отеческие обычаи (например, съедят [что-нибудь] из запрещенного у них на родине, или им так не надлежит поступать)? В самом деле, если они благодаря философии и наукам, которые порицают суеверия,

¹ Этот, на наш взгляд нечестивый, обычай скорее всего был связан с культом предков. Название «калатии» происходит от санскритского слова «кала» (черный) и указывает на принадлежность древнему темнокожему населению Индии.

² См. *Геродот*. История. III. 38. Этот стих Пиндара (греческий лирический поэт VI-V вв. до Р.Х.) цитирует также Платон в «Горгии», 39, 484 В.

могут не соблюдать отеческих установлений¹ и съесть [что-нибудь] из запрещенного им отцами, то почему же когда христиане, которым Слово [Божие] повелевает не поклоняться идолам, статуям и [вообще] Божиим творениям, но возноситься [над всем этим] и обращать [свою] душу [непосредственно] к Творцу, почему же когда они поступают так же, как поступают философы, должны быть осуждаемы за это? Если же Цельс или те, кто с ним согласен, для того чтобы сохранить свое первоначальное предположение, скажут, что и какой-либо философ должен соблюдать отеческие обычаи, то посмотри, как смешны окажутся философы, например у египтян, которые для того, чтобы им соблюсти отеческие обычаи и не преступить отеческих преданий, будут остерегаться есть лук² или некоторые части тела [животных], такие, как голова и плечи. Я уж не говорю о тех египтянах, которые боятся неприличных звуков от газов, выходящих из [человеческого] тела,³ потому что если бы кто-нибудь из них решил стать философом и одновременно продолжал бы соблюдать отеческие обычаи, то он был бы весьма смешон, поступая совсем не по-философски. Точно так же и тот, кто благодаря Слову [Божиему] пришел к почитанию Бога всяческих, но из-за отеческих обычаев остается где-то внизу среди идолов и человеческих статуй и не желает по своему свободному выбору вознестись к Творцу, уподобился бы тем, кто изучает философию, но боится того, чего вовсе не следует бояться, и считает, что неблагочестиво съесть что-то [из запрещенного].

36. И каков же этот Аммон, о котором рассказывает Геродот, чьи слова привел Цельс как бы для доказательства того, что каждый должен соблюдать отеческие обычаи? Этот их Аммон не позволил считать безразличным употребление

¹ Ср. Демокрит, Фг. А.166: «Мудрец не должен подчиняться [человеческим] установлениям (νόμοις), но [должен] жить свободно».

² См. Plin., N.H., XIX, 101; Plutarch, Mor. 353. Ср. Минуций Феликс, Octavius, 28.

³ Там же. Ср. также: Феофил Антиохийский, Ad Autol. 1.10.

[в пищу] коров жителям городов Марей и Аписа, живущим на границе с Ливией. Но ведь это не только безразлично в нравственном отношении, но и никому не препятствует быть добрым и благим. И если бы их Аммон запретил употребление [в пищу] коров по той простой причине, что это животное пригодно для земледелия, и к тому же коровы главным образом служат для продолжения своего рода, то таким образом его слова еще выглядели бы убедительными. Но в этой истории он просто хочет, чтобы [жители этих пограничных городов] соблюдали законы египтян о коровах на том только основании, что они *«пьют нильскую воду»*. И вслед за этим Цельс, насмехаясь над ангелами, которые у иудеев считаются посланниками Божиими, утверждает, что *Аммон ничуть не хуже иудейских ангелов [и имеет такое же право] возвещать волю Божию*. Но он оставил совершенно без исследования вопрос о том, какое значение имеют их слова и явления. В этом случае Цельс увидел бы, что не *«о волах печется Бог»* (1 Кор 9:9). Ибо хотя кажется, что здесь [Бог] дает установления о волах или вообще о неразумных животных, но то, что написано для людей, заключает в себе определенную естественную истину (*φυσιολογίαν τινά*) в форме [повествования] о животных. Кроме того, Цельс утверждает, что нет ничего несправедливого в том, чтобы каждый хотел *«почитать свои собственные обычаи»*. Следовательно, согласно рассуждению Цельса, скифы вовсе не совершают ничего несправедливого, когда поедают людей по своим отеческим обычаям. И если следовать рассуждению Цельса, то и те индийцы, которые едят своих [умерших] отцов, считают, что поступают благочестиво и вовсе не незаконно. Ведь он приводит слова Геродота, подтверждающие, что каждому подобает следовать отеческим обычаям, и уподобляется тому, кто одобряет индийцев времен Дария, так называемых каллатиев, которые поедали своих родителей, и когда их спросил Дарий, за какую цену они согласились бы оставить этот обычай, те громко вскричали и просили его не кощунствовать.

Глава X

[Два закона (§§37-40)]

37. Существуют вообще два закона: один — природный закон (τῆς φύσεως νόμος), установленный, возможно, Самим Богом, а другой — писанный гражданский [закон]¹. Прекрасно, если писанный закон не противоречит Божественному; тогда граждане не оставляют (λιπεῖν) его по предлогах чужеземных законов². Но если природный, то есть Божественный закон повелевает противоположное тому, что повелевает писанный закон, то подумай, не убеждает ли нас здравый смысл, что мы должны совершенно пренебречь писанными [законами] и волей законодателей, но препоручить себя Богу-Законодателю и предпочесть жить по Его Закону (κατὰ τοῦτου λόγου), хотя бы тому, кто идет по этому пути, и предстояли тысячи опасностей и трудностей, смерть и бесславление³? Ибо в той ситуации, когда Богу угодно что-то иное, нежели каким-либо гражданским законам, и когда есть искреннее желание угодить Богу и [законам], превосходящим эти человеческие законы, было бы весьма неразумно пренебречь теми поступками, посредством которых можно было бы угодить Творцу всяческих, и предпочесть те [поступки], посредством которых невозможно угодить Богу, но вполне можно угодить этим законам, которые вовсе не являются законами (τοῖς οὐ νόμοις νόμοις), и их почитателям. Поэтому, если во всех остальных случаях благоразумно предпочесть природный, то есть Божественный закон писанному закону, установленному в противовес Божественному, то не следует ли тем более поступать так в случае законов о [почитании] Бога? И мы не собираемся, как эфиопы, живу-

¹ Точка зрения платоников и стоиков.

² Если вместо чтения λιπεῖν в некоторых рукописях принимать чтение ληλεῖν, то фразу можно перевести так: «Прекрасно, если писанный закон не противоречит Божественному и не печалит граждан указанием на чужеземные законы».

³ Ср. Мф 5:11-12.

щие в Мероэ, почитать только Зевса и Диониса, если даже это им угодно. Мы вообще не собираемся почитать эфиопских богов, как это делают эфиопы. Мы также не собираемся, как арабы, признавать богами только Уранию и Диониса и вообще богов, которые, как считается, различаются на мужской и женский пол (в самом деле, арабы ведь поклоняются Урании как *богине*, а Дионису — как *богу*). И наконец, мы вовсе не собираемся, как все египтяне, считать богами Осириса и Исиду и не согласимся с ними относительно Афины, которая почитается в Саисе. Если же навкратиты ранее почитали одних [богов], а с недавнего времени стали почитать Сераписа, который никогда не считался богом, то по этой причине мы вовсе не собираемся признавать новым богом того, кто ранее им не был и кто был совершенно не знаком людям. А если [кому-то] покажется, что *Сын Божий*, «Первородный всей твари» (Кол 1:15), вочеловечился (ἐνυθρώπηκεναι) [только] в недавнее время, то по этой причине Он вовсе не является молодым. В самом деле, Божественные Писания говорят, что Он древнее всех тварей¹ и к нему Бог [Отец] обращался при сотворении человека: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему» (Быт 1:26)².

¹ πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων.

² Это обычный в святоотеческой письменности аргумент, подтверждающий, что уже в Ветхом Завете людям была некоторым образом открыта тайна Пресвятой Троицы: Бог в своем предвечном бытии не есть просто самозамкнутая *Монада* или *Единое*, но живое личное *Триединство* Отца, Сына и Святого Духа. Святые Отцы и учителя Церкви видели в этом (Быт 1:26) и многих других подобных местах Ветхого Завета (см. Быт 3:22; 11:6-7 и др.) прикровенное указание на Предвечный Совет Лиц Святой Троицы относительно того или иного вопроса сотворения мира и Промысла. См.: *Theophil*, Ad Autolyc. II; *Basil. Magn. Contra Eunom*, V; In *Hexaem*, hom. IX; *Tertull.*, De carne Chr. 5; *Cyrill. Hieros.*, Cathech. X; *Basil. Magn.*, De Sp. St. 16; *Joann Chrys.*, In Gen. hom. VIII; *Athanas. Alex.*, Contra gentes; *Ambros.* In *Hexaem.*, VI.7; *Augustin*, De Trinitate I.7. См. так же Православное Исповедание. Ч. 1, вопр. 10.

38. Теперь я намерен показать, сколь неразумно утверждение Цельса о том, что каждый должен чтить свои собственные отеческие обычаи. Действительно, он говорит, что эфиопы, живущие в Мероэ, знают и почитают только двух богов — Зевса и Диониса. Но и арабы также почитают двух богов: Диониса, как эфиопы, и Уранию, как их собственное [божество]. По словам самого Цельса выходит, что ни эфиопы не почитают Уранию, ни арабы не почитают Зевса. Итак, допустим, что кто-то из эфиопов по каким-то обстоятельствам оказался вдруг у арабов. Неужели же он будет считаться нечестивым, поскольку не почитает Уранию, и по этой причине ему может даже угрожать смертная казнь? И неужели этому эфиопу следует лучше умереть, нежели отступить от отеческих обычаев и поклониться Урании? Ведь исходя из рассуждений Цельса, если ему [в таком случае] следует отступить от отеческих обычаев, то он поступит неблагочестиво. Если же ему будет угрожать смертная казнь, то пусть Цельс представит веские доводы в пользу того, что ему следует предпочесть смерть (ибо я не знаю, учит ли эфиопская религия размышлениям о бессмертии души и воздаянии за благочестивую жизнь для тех из них, кто будет по своим отеческим обычаям почитать признаваемых у них богов). Подобное рассуждение можно привести и об арабах, которые по каким-то обстоятельствам окажутся у эфиопов, живущих в Мероэ. Действительно, ведь и они, научившись почитать только Уранию и Диониса, не станут поклоняться Зевсу вместе с эфиопами. И поскольку их [там] будут считать нечестивыми, пусть Цельс скажет, как им благоразумнее всего поступить, если им будет угрожать смертная казнь? У нас нет времени подробно разбирать миф об Осирисе и Исиде. И хотя этот миф имеет аллегорическое значение, но все равно учит нас почитать бездушную воду и землю, лежащую под [ногами] людей и всех остальных животных. Ибо именно так, я думаю, толкуют [этот миф]: под Осирисом понимают воду, а под Исидой — землю¹. Пространна и противоречива и история

¹ См. *Plutarhus*, Mor. 366a, 376f; *Hippolytus*, ref. 5.7.23.

Сераписа¹, который появился на публике совсем недавно во время каких-то волхвований, осуществленных по воле Птолемея для того, чтобы сделать бога как бы зримым всем жителям Александрии. Но мы прочли у [нео]пифагорейца Нумения о его изготовлении, что он причастен сущности всех животных и растений, руководимых природой, чтобы на фоне пустых таинств, волхвований и призываний демонов показалось, что не только скульпторы могут изготавливать богов, но и маги, волшебники и даже демоны, вызываемые заклинаниями последних².

39. Итак, теперь следует найти подходящую пищу для разумного и культурного животного, которое всегда поступает в согласии с разумом, чтобы наугад не почитать овец, коз или коров. Воздерживаться от [употребления в пищу] этих животных было бы проявлением умеренности, ибо от них много пользы для человека. А вот жалеть крокодилов и почитать их священными [животными] не знаю какого мифического бога было бы в высшей степени глупо. Ибо весьма неразумно жалеть животных, которые вовсе не жалеют [нас], и почитать тех животных, которые поедают людей. Но Цельсу по нраву те, которые по каким-то отеческим обычаям почитают крокодилов, и он не написал ни одной строчки против них. А вот христиане ему кажутся достойными порицания за то, что они учатся гнушаться пороком, отвращаться от порочных дел и почитать добродетель как происшедшую от Бога и являющуюся самим *Сыном Божиим*³. Ибо не следует думать, что Добродетель и Праведность, которыми, по нашему мнению, является Сын Божий (как сказал о Нем Его истинный ученик: «*Который стал для нас Премудростью от Бога, Праведностью и Освящением и Искуплением*»

¹ См. *Clement. Alex., Protr.* IV.48.

² См. *Numenius*, fr. 33.

³ Здесь Ориген отождествляет Вторую Ипостась Святой Троицы с совокупностью Божественных идей-образцов, в частности — с идеями добродетели, премудрости, праведности, то есть не с какой-то определенной добродетелью, но с *Добродетелью-как-таковой*.

(1 Кор 1:30)), будучи словами женского рода, таковы и по сущности¹. Хотя мы и называем Его *Вторым Богом* (δεύτερον θεόν)², следует знать, что мы имеем в виду под *Вторым Богом* не что иное, как *Добродетель*, содержащее в себе все *добродетели*, и *Слово* (Λόγος), содержащий в себе все *разумные основания* (παντὸς λόγου)³ того, что было сотворено или согласно природе, или преимущественно⁴, или для пользы универсума. И мы говорим, что это Слово было воспринято и соединилось с душой Иисуса особенно тесным, по сравнению с любой иной душой, образом⁵, поскольку только он мог во всей полноте вместить высшую степень причастности Самому Слову, Самой Премудрости и Самой Праведности⁶.

40. Поскольку же после этих слов о различных законах Цельс добавляет: «*Мне кажется, прав Пиндар, когда говорит,*

¹ См. Philo, De fuga 51.

² Выражение, которое ввел в употребление еще Филон Александрийский (Q. in Gen. 2.62, Leg. alleg. 2.21,86), который основывался прежде всего на Платоне (Тимей 36вс; 2-е Письмо 312е-313а и др.). Похожие выражения встречаются у святого Иустина (Апология 1, 13, 3-4; 60, 7). У Оригена см. также DP I.3.5; ComJn II.10; CCels VI.61; VII.57.

³ См. прим. к § 22.

⁴ Ср. CCels IV.74. В Selectio in Ps 2 Ориген поясняет: «Одно происходит преимущественным образом, другое же присоединяется впоследствии ради первого. Например, преимущественным образом [существуют] разумные живые существа, а для их пользы [существуют] скоты и земные растения». Ср. также с точкой зрения стоиков (SVF II.1156).

⁵ Верный своей идее предсуществования душ, Ориген объясняет Боговоплощение как соединение Бога Слова с предсуществующей душой Иисуса, которая никогда не теряла первоначальной праведности и таким образом была в состоянии вынести полнейшее соединение с Богом, после чего добровольно подчинила себя условиям существования на низшем телесном уровне. Кроме самопротиворечивости данного взгляда на таинство Боговоплощения, эта теория имеет явный несторианский характер. Ср. DP4.31.

⁶ Ср. CCels III.41; DP 1.2.2-3; 1.4.5.

что «обычай¹ — царь всего», то давайте разберем и это. Какой закон, о любезный, ты считаешь царем всего? Если гражданский закон, то это явная ложь. Ибо не все [люди] подчиняются одному и тому же закону. В таком случае правильным будет сказать: «Законы — цари всего». Ибо для каждого народа на земле какой-то определенный закон является царем. Если же [ты считаешь царем всего] закон вообще, то поистине он есть царь всего, хотя некоторые, например разбойники, и преступают этот закон; но отрицая его, они и живут разбойно и незаконно. А мы, христиане, познав закон, который поистине является царем всего и тождествен с Божественным законом, будем стараться жить согласно этому закону и навсегда расстанемся с теми законами, которые вовсе не являются законами².

Перевод с греческого и комментарии А. Фокина

(Продолжение следует)

¹ Или закон (νόμος).

² Стоик Хрисипп дает такую же универсальную интерпретацию слов Пиндара, см. SVF III.314.

БЛАЖЕННОГО АВРЕЛИЯ АВГУСТИНА ПИСЬМО CCLVIII

(К МАРЦИАНУ)

От переводчика: Письмо блаженного Августина к Марциану (Ер. 258) относится к тому роду посланий, которые представляют интерес не как исторический источник, а как свидетельство развития взглядов Августина на какой-либо вопрос, в данном случае — на вопрос о дружбе. По этой теме есть уже немало исследований; важнейшие из них приведены в библиографиях при статьях «Amicitia» (I. Hadot) и “Caritas” (D. Dideberg) в Augustinus-Lexicon (Augustinus-Lexicon. V. I. Basel. 1986-1994. Sp. 293, 741-3), в том числе специальные исследования о теме дружбы в письмах блаженного Августина и о влиянии на Августина сочинений Цицерона. Дополнить эти библиографии можно содержательной статьей Л. Ф. Пиццолато о взаимодействии и взаимопроникновении дружбы и христианской любви у блаженного Августина (Pizzolato L.F. Interazione e compenetrazione di amicizia e carità in sant’Agostino // Forma Futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino. Torino, 1975. P. 856-867).

О Марциане известно только то, что содержится в данном письме. Письмо не датировано.

Основная идея письма: только общность христианской веры делает дружбу между людьми истинной. Рассуждение блаженного Августина строго логично и строится на Цицероновом определении дружбы, которое в конце письма неожиданно связывается с двумя евангельскими заповедями (о любви к Богу и ближнему): согласно Цицероновому определению, дружба основывается на согласии в делах божественных и человеческих, а две главные евангельские заповеди как раз и требуют любви к Богу и ближнему. Способность к таким сопоставлениям во многом объясняет оригинальность и убедительность аргументации блаженного Авгу-

стина и в его экзегетических проповедях, где на основании тонко подмеченного структурного подобия он сопоставляет и высказывания, и образы.

Обращает на себя внимание ссылка на четвертую эклогу Вергилия, которую блаженный Августин воспринимает в общем русле раннехристианской мысли как мессианское пророчество (точнее, не саму эклогу, а пророчество Сивиллы).

Перевод выполнен по изданию: *St. Augustine. Select Letters*. Ed. J. N. Baxter (Loeb Classical Library, № 239). Cambridge (Massachusetts), London, 1980. P. 490-498. № 59.

Досточтимого господина, во Христе многовозлюбленного и желанного брата Марциана Августин приветствует о Господе.

1. Я оторвал, или скорее похитил и как бы даже выкрал себя самого у множества своих занятий, чтобы написать тебе, старейшему моему другу, который, впрочем, стал мне другом только тогда, когда обрел я тебя во Христе. Ты, конечно, знаешь, как определил дружбу «красноречия славный создатель римского Туллий» (как его назвал некто¹). Он сказал, и в высшей степени верно сказал: «Дружба есть согласие в делах человеческих и Божественных при взаимном благожелательстве и любви»². Ты же, дражайший мой, в делах человеческих имел со мною согласие в былые дни, когда я стремился наслаждаться ими так, как свойственно низкой толпе, и своим одобрением ты наставлял мои паруса к достижению того, чего мне теперь стыдно, и даже в первых рядах тогдашних моих почитателей надувал паруса моих возделений ветром похвалы. При том по части дел Божественных, в которых мне тогда еще не воссияла истина, то есть со стороны гораздо более важной части своего определения, дружба наша хромала: только в человеческих, но не в Божественных делах было у нас согласие при взаимных благожелательстве и любви.

¹ Лукан. Фарсалия, 7, 62-63. Пер. Л.Е.Остроумова.

² Цицерон. О дружбе (Лелий), 4, 20.

2. И после того, как я отстал от тех страстей, ты, твердый в своем благорасположении, желал мне быть здоровым смертным здоровьем и счастливым тем земным благополучием, к которому обыкновенно стремится мир. Тем самым ты и тогда соблюдал благожелательное и дружеское согласие со мною. Поэтому какими словами могу я объяснить тебе свою радость теперь, когда тот, кто долгое время был мне другом, стал мне истинным другом! Ибо теперь прибавилось согласие и в Божественных делах, потому что ты, который проводил со мною в приятнейшем благоволении временную жизнь, присоединился ко мне в надежде жизни вечной. Теперь и в человеческих делах между нами нет никакого разногласия, так как мы оцениваем их соответственно нашему знанию дел Божественных, так, чтобы не уделять человеческим делам больше, чем требует справедливая мера, и чтобы несправедливым небрежением к ним не нанести оскорбления их Творцу, Господу всего небесного и земного. Именно оттого и получается, что, если между друзьями нет согласия в Божественных делах, между ними не может быть полного и истинного согласия и в человеческих: тот, кто презирует Божественное, неизбежно оценивает человеческое иначе, чем подобает, и тот, кто не любит Создателя человека, не научился правильно любить человека. Поэтому я не говорю: “Ты теперь мне вполне друг, а тогда был только отчасти,” — как показывает рассуждение, и отчасти ты не был мне другом тогда, когда не имел со мною истинного согласия даже в человеческих делах. В самом деле, ты не был мне союзником в Божественных делах, в соответствии с которыми оцениваются и человеческие, ни тогда, когда я сам был далек от них, ни тогда, когда у меня уже появился к ним какой-то вкус, а ты все еще питал к ним сильное отвращение.

3. Однако не хочу, чтобы ты сердился на меня и чтобы тебе показалось нелепым, что в то время, когда я распался желанием суеты мира сего, ты, хотя, казалось, и любил меня весьма, другом мне не был: я ведь и сам себе не был другом, но скорее врагом. Я любил тогда неправду, а Священное Писание истинно (ибо боговдохновенно) говорит:

«Любящий неправду ненавидит свою душу»¹. А раз я ненавидел свою душу, как мог мне быть настоящим другом тот, кто мне желал того, в чем я сам от себя страдал, как от недруга? Когда же человеколюбие и благодать Спасителя нашего воссияла во мне не по заслугам моим, а по Его милости², мог ли ты быть мне другом, если совершенно не знал источника чаемого мною блаженства и не любил меня в том, в чем я стал сам себе хотя немного другом.

4. Поэтому благодарение Богу, что Он изволил сделать тебя наконец моим другом: теперь между нами «согласие в делах Божественных и человеческих при взаимном благожелательстве и любви» во Христе Иисусе Господе нашем, истиннейшем Мире нашем. Все Божественные проповедания Он заключил в двух заповедях, когда сказал: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всей душой твоей и всем помышлением твоим», — и еще: «Возлюби ближнего твоего, как себя самого; на этих двух заповедях утверждается весь закон и пророки»³. В первом из них — согласие при доброжелательстве и любви в делах Божественных, во второй — в человеческих. Если ты вместе со мной будешь упорно держаться обеих, наша дружба будет истинной и вечной и будет нас соединять не только друг с другом, но и с Самим Господом.

5. А чтобы это исполнилось, побуждаю твою честь и благообразие теперь принять также и таинства верных: это и возрасту твоему приличествует⁴, и нравам твоим, я уверен, соответствует. Вспомни, как ты напутствовал меня стихом Теренция, пусть комедийным, но весьма метким и уместным:

«День приносит жизнь иную, нравов требует иных»⁵.

¹ Пс 10:15 (Августин цитирует по старолатинскому переводу, сделанному с греческого текста Септуагинты).

² Ср. Тит 3:4-5.

³ Мф 22:37,39,40.

⁴ Как известно, во времена блаженного Августина крещение в младенческом возрасте не было повсеместно принятым в Империи правилом, и его часто откладывали до зрелого возраста.

⁵ Теренций. Девушка с Андроса, ст. 189.

Если ты сказал эти слова искренно (а у меня нет основания сомневаться в твоей правдивости), то, конечно, ты проводишь жизнь так, что достоин принять отпущение былых грехов в спасительном крещении. Ибо только Господу Иисусу Христу может человеческий род сказать:

“В царство твое, если след преступлений остался от наших, Силу утратят они и земли от страха избавят”¹.

По признанию Вергилия, он заимствовал эти слова из «Кумского вещания»², то есть у Сивиллы; ибо, возможно, и эта пророчица слышала духом что-то о единственном Спасителе, что и должна была возвестить.

Вот что я, много ли, мало ли, смог при своей занятости написать тебе, досточтимый господин, во Христе многовозлюбленный и желанный брат. С нетерпением жду твоего ответа и теперь уже жажду услышать, что ты внес свое имя в список соискателей крещения или собираешься внести.

Господь Бог, в Которого ты уверовал, да хранит тебя здесь и в будущем веке, досточтимый господин и во Христе многовозлюбленный и желанный брат.

Перевод с латинского С. Степанцова

¹ *Вергилий*. Буколики, 4, 13-14. В начале 13-го стиха по-латыни *te ducе* — «под твоим предводительством».

² Там же, 4,4.

Преподобный Марк Подвижник

ПРОТИВ НЕСТОРИАН

От переводчика: Трактат «Против несториан» датируется временем, непосредственно предшествующим III Вселенскому Собору, то есть 430 или 431-м годом. Трактат был впервые найден в кодексе XIII в. русским ученым А. И. Пападопуло-Керамевсом в монастыре святого Саввы в Палестине в конце XIX века и опубликован в 1891 году в сборнике открытых этим исследователем рукописей [1]. Недостатки, присущие первому изданию, были отчасти исправлены J. Kunze [2]. Рукопись содержит 30 глав, из которых 16-я и 17-я утрачены; несмотря на это, больших недоумений при чтении не возникает. (Далее эта рукопись будет обозначаться «ПК»). В ПК заглавие рукописи начинается словами «Τοῦ αὐτοῦ Μάρκου», так как в кодексе она следует за другими трактатами преподобного Марка Подвижника.

Несколькими годами позже J. Cozza-Luzi обнаружил в монастыре Grottaferrata вторую (и последнюю из найденных на данный момент) рукопись этого же трактата, датируемую X в. Эту рукопись (далее обозначаемую «CL») он опубликовал в 1905 г. [3], снабдив ее при этом и латинским переводом. CL имеет другое разбиение на главы (52 главы). Текст 16-й и 17-й глав ПК отсутствует и в CL. А именно, конец 27-й главы CL соответствует концу 15-й главы ПК, а начало 28-й главы CL — началу 18-й главы ПК. Тем не менее, CL в целом существенно лучше, чем ПК, так как во многих местах содержит более вразумительный текст, и это различие не может быть отнесено только к качеству издательской интерпретации. Кроме того, правописание CL практически безупречно, в то время как в ПК при публикации было внесено около трехсот орфографических исправлений. (А. И. Пападопуло-Керамевс дал

текст трактата в уже исправленном виде, указав при этом в сносках исходные неправильные написания.) Поэтому за основу публикуемого перевода была взята рукопись СЛ (при использовании также и ПК).

Иных рукописей трактата «Против несториан» с тех пор найдено не было.

Проблема авторства трактата была достаточно основательно рассмотрена А. Юрьевским [4].

Греческие оригиналы трактата «Против несториан» сейчас труднодоступны для русского читателя. (В особенности это относится к изданию СЛ, которое вообще отсутствует в отечественных библиотеках.) Поэтому вместе с переводом ниже приводится и греческий текст. За основу взята рукопись СЛ; даны и разночтения с орфографически нормализованным текстом ПК.

Так как разночтения даются всего с одной рукописью, то они не оформлены в виде сносок, а приведены прямо в тексте. При этом используются следующие обозначения. Текст, присутствующий только в СЛ, заключен в фигурные скобки { }, присутствующий только в ПК — в угловые < >. Если СЛ и ПК содержат разные варианты какого-либо отрывка, то сначала приводится вариант СЛ, окруженный значками ~ ~, а после него в угловых скобках вариант ПК. В русском тексте слова, не имеющие соответствия в оригинале и введенные для связности речи, заключены в квадратные скобки [].

Нумерация глав ПК дана арабскими цифрами, глав СЛ — греческими (в оригинале) и римскими (в переводе), что воспроизводит нотацию оригинальных изданий. Для удобства чтения в русский текст внесены ссылки на Священное Писание. Переводы новозаветных цитат даются по синодальному переводу, ветхозаветных — с учетом смысла славянского текста (соответствующего Септуагинте).

Автор перевода благодарит Л. П. Горбунову, прочитавшую перевод и сделавшую много ценных замечаний, а

также К. К. Гаврилкина, приславшего копию издания Cozza-Luzi.

Литература

1. Παπαδοπούλου-Κεραμέως Α. Ανάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας ἢ συλλογὴ ἀνεκδότων καὶ σπανίων ἑλληνικῶν συγγραφῶν. Τ.Α'. СПб, 1891. С.89-113.
2. Kunze J. Markus Eremita, ein neuer Zeuge fuer das altkirchliche Taufbekenntnis. Leipzig, 1895. S.6-30.
3. Cozza-Luzi J. Nova Patrum Bibliotheca, t.10. Romae, 1905. P.195-252.
4. Юрьевский А. Марк Пустынный и его новооткрытое «Слово против несториан». Казань, 1900.

ἘΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΜΑΡΚΟΥ ΤΟΥ
ΜΟΝΑΧΟΥ ΛΟΓΟΣ ΔΟΓΜΑΤΙΚΟΣ

<Τοῦ αὐτοῦ Μάρκου>

πρὸς τοὺς λέγοντας· μὴ ἠνώσθα
τὴν ἀγίαν σάρκα <τοῦ Κυρίου
μετὰ τοῦ λόγου· ἀλλ' ὡς ἰμάτιο
μονομερῶς περικεῖσθαι· καὶ δι
τοῦτο· ἄλλως μὲν ἔχειν περὶ τὸ
φοροῦντα· ἄλλως δὲ περὶ τὸν φο
ρούμενον <ἦγουν τὰ Νεστορίο
φρονοῦντας>.

Α'. (1.) Ἐπειδὴ πολλάκις ἡμῖ
παρεζητήσατε τὰς περὶ πίστει
πρὸς τοὺς ἐναντίους ἀποκρίσεις
ἅμα <ὡς> καὶ τὰς ἐκείνω
ἀντιθέσεις, εὐθὺ καὶ τὰς διχονοί
αὐτῶν ἀμφίρρεπῶν ἀνθρώπων παρεξε
τάσαντες· τούτου χάριν ἠναγκά
σθημεν εἰπεῖν κατὰ δύναμιν προφή
σαντες τὸ τῆς ἁδιχονοίας <διχο
νοίας> τῶν πολλῶν αἴτιον. Ἐπειδ
ἡ μὲν ἀλήθεια, ἐκ τῶν κατ
αὐτῆς <αὐτὴν> ἔργων τοῖ

Догматическое слово
блаженного Марка монаха

против говорящих, что святая
плоть Господа не соединилась
со Словом, но подобно одежде
как единое целое облекала
Его, так что в Нем есть Нося-
щий и носимое; иначе говоря,
против мудрствующих соглас-
но с Несторием.

I. (1.) Так как вы часто
[безуспешно] искали у нас от-
ветов о вере, которые следует
давать [нашим] противникам, а
также [желали узнать] и их
собственные возражения; рав-
но как и исследуя расхожде-
ния во мнениях, присушие не-
утвержденным людям; ради
этого мы принуждены говорить
по [данной нам] силе, высказы-
вая перед всеми причину раз-

οἰκείοις ἐρασταῖς ἀποκαλύπτεται· δὲ πλάνη ἐκ τῶν ἐφαιμίλλων αὐτῶν πράξεων τοῖς ἀγχιστεύουσιν ἐμφανίζεται· ἀληθείας δὲ ἔργον πόνος καὶ ἀτιμίας ὑπομονή· πλάνης δὲ ἐπαίνου καὶ ἡδονῆς ἡ καταδοχή <κατοχή>· τούτου χάριν, ἡ μὲν προτέρα δυσπαράδεκτος διὰ τὸ πόνον, ἡ δὲ δευτέρα εὐεπιτήδευτο διὰ τὴν ἡδονὴν τῷ πληθὲι γέγονεν· Καὶ οἱ μὲν φιλόπονοι τὸν δι' ἡμᾶς σταυρωθέντα καὶ αἰσχύνης καταφρονήσαντα, ὁμολογοῦσι <ν> διδάσκαλον καὶ δεσπότην καὶ κύριον υἱὸν θεοῦ, οἱ δὲ φιλήδονοι, μᾶλλον δὲ κενόδοξοι, τοῦτον ὁμολογεῖται ἐπαισχύνονται.

деления многих. Так как истина открывается своим любителям по мере совершения свойственных ей деяний, как и заблуждение своим сродникам — в соответственных ему делах; [и так как] дело истины — терпение трудов и бесчестия, [как и] дело заблуждения — восприятие похвал и наслаждений; то для многих первая стала неудобоприятна по причине [сопутствующих ей] трудов, второе же легко для совершения из-за [возможности] наслаждения. Так что трудолюбивые исповедуют за нас Распятого и Перенесшего бесчестие — Наставником, Повелителем и Господом, Сыном Божиим; любители же наслаждений и особенно тщеславные исповедовать Его стыдятся.

В'. (2.) Τούτων δὲ τῶν δύο μερῶν οὕτως μαχομένων, τινὲς ἀμφίρρεπτοι ἄνθρωποι, ὁρῶντες τὴν προειρημένην ἐναντιότητα· καὶ μὴ εἰδότες διακρίνειν τὸ κρεῖττον <κρείσσον> ἀπὸ τοῦ χειρόνος, τὴν ἀληθῆ πίστιν ἄδηλον εἶνα ἐνόμισαν. Οὗτος δὲ οὖν ὁ τρόπος τῆς τούτων διχονοίας· περὶ δὲ <τῆς> τῶν ἐναντίων παραλλαγῆς ὅτι πλανῶνται, πᾶσα μὲν πείθει τοὺς φιλοπόνους ἢ θεία γραφή ἀναγκαιῶς δὲ τὸ σκεῦος τῆς ἐκλογῆς, ὁ μακάριος Παῦλος· ὅς καὶ ἀγνοοῦντας ἡμᾶς διεγείρει πρὸς τὴν ἀληθειαν, καὶ τοῖς ἐχθροῖς τοῦ σταυροῦ ἀντιπολεμεῖν <τοῦ

II. (2.) При такой борьбе этих двух направлений некоторые неутвержденные люди, видящие это противоположение и не могущие рассудить между лучшим и худшим, привыкли к тому, что истинная вера — это нечто неясное. Именно таким образом они [и] расходятся во мнениях. В том же, что [наши] противники в своих [вероучительных] отличиях заблуждаются, трудолюбивых убеждает все Божественное Писание и, конечно, избранный сосуд, блаженный Павел, который и нас, неведущих, по-

ἐχθρὸς τοῦ σταυροῦ πολεμεῖν ἀναγκάζει, οὐ μόνον Ἰουδαίους <Ἰουδαίους> ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐφαιμίλλοις αὐτῶν αἰρετικοῖς <τοῦ ἐφαιμίλλου αὐτοῖς αἰρετικούς> Καθάπερ γάρ ἐκείνους, ὁμοίως καὶ τοὺς ἐχθρὸς ὠνόμασεν <(δεῖ) ὀνομάσαι>. Εἴπερ ὁ ὢν ἐχθρὸς ἐκεῖνος καὶ ὀνομάζεται· εἰ μὲν γὰρ ψιλὸν ἄνθρωπον οὐ λέγουσι <ν> τὸ ἐσταυρωμένον Χριστόν, καὶ τῇ ἰουδαϊκῆς ἐχθρας οὐ μετέχουσι <ν> {μὴ δὲ ἐχθροὶ ὀνομαζέσθωσαν· Εὐ δὲ τὰ αὐτὰ ἐκείνοις φρονοῦσι,} πῶ τὸν χρηματισμὸν ἄποδράσωσιν <ἀποδράσονται>; ἐπὶ πᾶσι <ν> γὰρ ἢ τῶν πραγμάτων ἀγχιστεία ἀπαραιτήτων ἔχει τῶν ὀνομάτων τῆ οἰκειότητα.

Γ'. Πῶς γὰρ οὐκ ἐχθροὶ, οὐ διαιροῦντες εἰς δύο τὸν τῆς δόξης κύριον, λέγω δὴ τὸν ἐσταυρωμένο κύριον <σταυρωθέντα Χριστόν> (3) πάντως δὲ ἐπιδραμόντες τὸ ῥήματι <τί> ἐροῦσιν ἡμῖν· οὐκοῦν τῆς δόξης κύριος ἐσταυρώθη; Ἐγὼ δὲ ὁμολογήσω τὴν ἐμαυτοῦ σωτηρίαν καὶ οὐκ ἀρνήσομαι τὴ ἀλήθειαν.

Δ'. Ἀλλ' ἐρῶ· Ναὶ ἐσταυρώθη τῆς δόξης κύριος· Παῦλον ἔχοντα συνήγορον καὶ μάρτυρα τῶ ἀπορήτων· λέγει γάρ· — λαλοῦμε σοφίαν ἐν ἔκρυπτον <μυστηρίοις>, τὴν ἀποκρυμμένην ἀπὸ τῶ αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν· ἢ οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος οὗτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. — Ἐπερωτήσαι οὐ

буждает к [познанию] истины и борьбе с «врагами Креста» (Флп 3:18), не только Иудеями, но и подобными им еретиками. Как тех, так и этих он назвал врагами: [ибо] если кто-то является врагом, то врагом его и называют. Тех же, кто не называет распятого Христа простым человеком и не участвует в иудейской вражде, называть врагами не следует. Но как избежит такого наименования тот, кто мудрствует согласно с вышеупомянутыми [еретиками]? Ибо близость во всем деле необходимо влечет и близость наименований.

III. Как же не враги те, кто разделяет надвое Господа славы — распятого Христа? (3.) Всячески нападающие на это слово скажут нам: «Итак был распят Господь славы?». Я же исповедую мое спасение и не отрекусь истины,

IV. но скажу: «Поистине был распят Господь славы!». Имею здесь соисповедником и свидетелем об этих неизрекаемых [предметах] — Павла. Ибо он говорит: «проповедуем премудрость тайную, от века сокровенную от родов [человеческих], которую никто из властей века сего не познал; ибо если бы узнали, то не

βούλομαι τοὺς θεομεριστάς· τί ἐστὶν ὁ καὶ ἐσταυρωμένος καὶ τῆ δόξης κύριος; Θαυμάζω γὰρ εἰ καὶ ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ ἡ παρεισενέγκωσι <παρεισενέγκουσι> τὸν μερισμὸν Ἐὰν οὖν δὴ <δὴ οὖν> φεύγοντε τὴν ἔνωσιν, εἴπωσι <ν> ὅτι ψιλὸ ἄνθρωπός ἐστιν, ἐροῦμεν καὶ πῶ ἐνδέχεται ψιλὸν ἄνθρωπον εἶνα δόξης κύριον; Ἐὰν δὲ λέγωσιν ὅτι γυμνός ἐστιν ὁ θεὸς λόγος· καὶ πῶ γυμνός <ὁ> λόγος ἐσταυρώθη Ἄλλὰ τί φασιν; Ὁ λόγος ἐστὶ <ν> δόξης κύριος, ὁ δὲ ἄνθρωπο ἐσταυρώθη. Ἄλλ' ὁ ἅγιος Παῦλος οὐκ εἶπεν δύο, οὐδὲ μερισμὸν εἰσήγαγε <ν>, ἀλλ' ἓνα εἶρηκε <ν> δόξης κύριον, καὶ τοῦτο ἐσταυρωμένον· Εἰ γάρ, φησὶν ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆ δόξης ἐσταύρωσαν. Καὶ σὺ οὖν, αἰρετικός, <αἰρετικέ>, ἓνα σύστησον κατὰ Παῦλον. (4.) Ἐὰν δὲ ὑπὸ τῆς ἀληθείας σφιγγόμενοι, ὅμο λογήσουσιν <ὁμολογήσωσιν> εἶνα σαρκωθέντα τὸν λόγον, ὅς ἐστι Ἰησοῦς Χριστὸς <Χριστὸ Ἰησοῦς>, τότε ἐροῦμεν αὐτοῖς <αὐτοῦς>, ὅτι τοῦτο καλῶ εἶρηκατε.

Ε'. Ὡσπερ οὖν ὁ ἀπόστολος οὐ ἐμέρισε <ν> τὸν λόγον ἀπὸ τῆ σαρκὸς ἐν κυριότητι τῆς δόξης· οὐδ' αὖ πάλιν τὴν σάρκα ἀπὸ τοῦ λόγου ἐν τῇ σταυρώσει· ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆ δόξῃ <τῆς δόξης> καὶ ἐπὶ τῆ σταυροῦ ἅμα <ένα> ὁμολόγησε ἀδιαίρετως, οὕτως καὶ ὑμεῖς <ἡμεῖς> πιστεύειν ὀφείλει

распяли бы Господа славы» (1 Кор 2:7-8). Желая спросить разделяющих Божество: Кто это – [одновременно] и Распятый, и Господь славы? (Удивлюсь, если и в это слово они привнесут разделение.) Если избегающие [исповедать] соединение скажут, что это – простой человек, то мы скажем: а как возможно простому человеку быть Господом славы? Если же скажут, что это – чистый Бог Слово, то как было распято чистое Слово? «Но», говорят они, «Слово есть Господь славы, а человек был распят». Однако святой Павел не сказал о двух и не ввел никакого разделения, но сказал об одном Господе славы, и притом распятом: «ибо если бы», говорит, «познали, то не распяли бы Господа славы». Потому и ты, о еретик, скажи за Павлом, что речь идет об Одном. (4.) Если же, утесняемые истиной, они исповедуют, что распято было Слово, Которое есть Иисус Христос, то мы скажем им: вы прекрасно сказали.

V. Как Апостол не отделил Слово от плоти в господстве славы, равно как и плоти от Слова в распятии, но и в славе и на кресте исповедал [Его] нераздельно единым, так и мы должны веровать и ни мыслю, ни словом не привносить разделение в Сына Божия.

<ὀφείλομεν>· καὶ μήτε ἐννοία μήτ ῥήμασιν ἐπὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεμερισμὸν περιεργάζεσθαι. Πᾶσα γὰ <ῆ> θεία γραφή, παλαιά τε κα καινὴ διαθήκη τὸν θεὸν λόγον μετ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἕνα Χριστὸν κα υἷὸν <τοῦ> θεοῦ, τὸν αὐτὸ ὁμολογεῖ ἐπὶ παντὶ πράγματι. Ἔϊτε <Οἱ τε γὰρ> ἄγγελοι, ἔϊ τε <ο τε> προφήται, ἔϊτε <οἱ τε ἀπόστολοι, ἔϊτε <οἴτε> μάρτυρε τὰ περὶ Χριστοῦ λέγοντες κα διδάσκοντες, εἶτε ἐν ἀποκαλύψει εἶτε ἐν δόξῃ αὐτοῦ, ἢ ἐν σημείοι καὶ τέρασιν, ἢ νοουθεσίαις, ἢ <καὶ> ἰάμασιν, ἢ πάθεσι<ν> κα αἰκίαις, {ἢ σταυρῶ} καὶ θανάτ καὶ ἀπαξιαπλῶς, οὐ μόνον ἐν πάσ τῇ δι' ἡμᾶς γεγενημένη οἰκονομία ἀλλὰ καὶ περὶ τῆς μελλούσης αὐτ παρουσίας καὶ ἀχράντου^β βασιλεία λέγοντες, ἐπὶ ἐνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ υἱ θεοῦ τὰς ὁμολογίας πεποιήνται.

ΣΤ'. (5.) Ἰδοὺ τί φησιν Ἡσαΐας· Ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη. κα ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ ἑκλήραντος <κείροντος> αὐτὸν ἄφωνος· οὕτω οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ, ἐν τ ταπεινώσει αὐτοῦ· ἢ κρίσις αὐτ ἤρθη· τὴν δὲ γενεὰν αὐτοῦ τί διηγῆσεται; – Εἶπε οὖν μοι, αἰρετικέ· Τίς ἐστὶν ὁ ὡς πρόβατο ἐπὶ σφαγὴν ἀχθεῖς καὶ ἔχων τὴ γενεὰν αὐτοῦ ἀδιήγητον; Μὴ εἶπη δύο· ὁ γὰρ προφήτης ἕνα καὶ τὸ αὐτὸν εἶρηκεν ἐπ' ἀμφοτέροις τοῖ πράγμασιν· Ἐάν μοι ἔλεγεις <λέγεις> ὅτι ἐστὶν ἄνθρωπος ψιλός καὶ πῶς ἢ γενεὰ αὐτοῦ ἄνεκ διήγητος ἑκ ἀδιήγητος>, καίτοι

Ибо все Божественное Писание – и Ветхий, и Новый Завет – при всех обстоятельствах исповедует Бога Слово с Его Собственной плотью единым Христом и Сыном Божиим. И ангелы, и пророки, и апостолы, и мученики – [все они,] говорящие и учащие о Христе: об откровении ли, о славе ли Его, или о знамениях и чудесах, или о наставлениях и исцелениях, или о страданиях и бесчестии, или о Кресте и смерти; словом, говорящие не только о бывшем о нас домостроительстве, но и о грядущем Его пришествии и [непорочном,] незапятнанном Царстве, исповедовали одного неразделенного Сына Божия.

VI. (5.) Вот что говорит Исаия: «как овца, веден был Он на заклание, и как агнец перед стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих. Во смирении суд Его совершится, но род Его кто изъяснит?» (Ис 53:7-8). Итак, скажи мне, о еретик: Кто это, Который «как овца, веден был на заклание» – и имеющий род неизъяснимый? Не говори, что речь идет о двоих, ибо пророк в обоих случаях говорит об одном и том же [лице]. Если скажешь мне: «это простой человек», то почему род Его исповедим,

<καί τοι> ὁ Χριστὸς γενεαλογεῖται τὸ κατὰ σάρκα; Ἐὰν δὲ εἴπῃς (ὅτι ὁ θεὸς λόγος ἐστί<ν>). Καὶ πῶ <γυμνός> θεὸς ἐπὶ σφαγὴν ἄγεται. Λεῖπεται τοίνυν τὸ ἀληθὲς ἐπ' ἀμφοτέροις ἢ <ἐπ' ἀμφοτέροις τ' ἀληθὲς> εἰπεῖν, ὅτι <ὁ> Χριστὸς ἐστὶν <ὁ> ἀδιαίρετος κατὰ τὸ προφήτην.

Ζ'. Ἄκουσον καὶ Ἱερεμίου τ' προφήτου {τὰ αὐτὰ λέγοντος}: Οὗτος ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν ἐξεῦρεν πᾶσαν ὁδὸν ἐπιστήμης, καὶ ἔδωκεν αὐτὴν Ἰακώβ τῷ παιδὶ αὐτοῦ, καὶ Ἰσραὴλ τῷ ἠγαπημένῳ ὑπ' αὐτοῦ· μετὰ <δὲ> ταῦτα ἐπ' τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποι συναναστράφη· – Εἰ πάλιν θέλει μερίζειν, τὰ αὐτὰ σοὶ λέγω· Τί ἐστὶν ὁ ὀφθαλμὸς καὶ τῶν ἀνθρώπων συναναστραφεῖς ἢ <συναναστραφεῖ τοῖς ἀνθρώποις>; Ἐὰν μοι ἔλεγεις <λέγῃς> ὅτι ἄνθρωπος ψιλὸς ἢ ἀκούσῃ ἢ ἀκούσει· καὶ πῶς θεὸς οὗτος; – Καὶ οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν; Ἐὰν δὲ εἴπῃς Γυμνός ἐστὶν ὁ λόγος, καὶ πῶς ἐπ' τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποι συναναστράφη; Λεῖπεται καὶ ὡδὸν Χριστὸν ἐπ' ἀμφοτέροις ὁμολογῆσα ἀδιαίρετως.

Η'. Τί δὲ καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιὴ καὶ οἱ δώδεκα; Ὦν ἄναμέρως <ἀνὰ μέρος> τὰς τοιαύτας μαρτυρίας ἐπεισάγειν τῇ ὑποθέσει δυσέφικτον ἢ τάχα καὶ ἀνωφελές ἢ ἢ <Εἰ> γὰρ ὁ ὄχλος τῶν νοημάτων ἐπισκιάσει τὸ ζητούμενο

когда родословие Христа по плоти известно? Если же скажешь: «это Бог Слово», то как чистое Слово ведется на заклание? Остается сказать, что поистине у пророка в обоих случаях говорится о неделимом Христе.

VII. Послушай и Иеремию пророка: «Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с Ним. Он нашел все пути премудрости и даровал ее рабу Своему Иакову и возлюбленному Своему Израилю. После того Он явился на земле и обращался между людьми» (Вар 3:36-38). Если и здесь хочешь ввести разделение, [опять] скажу тебе так же. Кто это, на земле явившийся и с человеками поживший? Если скажешь: «простой человек», то как же «Сей есть Бог наш, и никто другой не сравнится с ним»? Если же скажешь: «это чистое Слово», то как же – «явился на земле и обращался между людьми»? Остается [единственная возможность] – и здесь в обоих случаях исповедовать неразделенного Христа.

VIII. Что же и Даниил, и Иезекииль, и двенадцать [малых пророков]? Приводить их свидетельства по отдельности было бы трудно и, скорее, бесполезно для предмета [наших рассуждений]. Ведь тогда либо множество

{καὶ μεταωροποιήσει τοὺς ἐντυγχάνοντας· ὡς γενέσθαι νοερώς τ γεγραμμένον·} Ἐξένευσεν {ὁ} Ἰησοῦ ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. Ἦν τοὶ ἀπιστοῦσι<v> τῇ τῶν ἐλέγχῳ περιουσία γινόμεθα βαρυτέρα αἵτιοι κατακρίσεως· κατὰ τὸ εἶρη μένον· – Εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησ αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἶχον· νῦν δ πρόφασιν οὐκ ἔχουσι<v> περὶ τῇ ἁμαρτίας αὐτῶν.

Θ'. (6.) Τοῦτο δὲ μόνον ἡμὶ σκοπὸς ἐπὶ τοῦ παρόντος δεῖξαι, ὅτ τῶν ἁγίων καὶ πνευματοφόρῳ ἀνδρῶν οὐδεὶς ἐτόλμησεν ἐπ ᾗ πράγματι <γράμματι> χωρίσαι τὸ κατ' εὐδοκίαν τοῦ Πατρὸς θεοπρεπῶς ἠνωμένον. Εἰσὶ<v> μὲ οὖν τινες τῶν αἰρετικῶν, οἱ μετ τοὺς ἐλέγχους ἐπιγινώσκοντες τῇ ἀληθείαν κατὰ συνείδησιν, ὅμῳ οὔτε ὁμολογοῦσιν, οὔτε παύοντα τῆς φιλονεικίας. Σκοπὸς γὰρ αὐτοῖ οὐχὶ πίστεως ὀρθῆς, ἀλλ κενοδοξίας νικητικῶς. Πόθεν δ τοῦτο δῆλον; ἐκ τοῦ καὶ τὸν ἕβιον <οἶκον> αὐτοῦς ἡμελημένον ἔχειν καὶ ζητεῖν κενოდόξως παρὰ τ θέλημα τοῦ Χριστοῦ. Εἰ γὰρ ὀρθῶ αὐτὸν ἐζήτουν, καὶ πρὸς τὰ ἐντολὰς <ἄν> αὐτοῦ κατὰ δύναμι καταρθοῦντο.

Ι'. Ἡμῖν δὲ μὴ κενοδοξῆσαι, ἀλλ ὠφελῆσαι αὐτοῦς ἐν κυρί προκεῖσθαι. Διὸ θαρρόντες τῇ ἐ Χριστῶ ἀληθείᾳ φήθημεν δεῖν, οὐ ὅσα νῦν λέγουσι<v> μόνον, ἀλλ

мыслей затемнит искомое и отвлечет внявших им, так что будет понятно написанное: «Иисус скрылся в народе, бывшем на том месте»¹⁾ (Ин 5:13). Либо мы станем виновными в тягчайшем осуждении тех, кто не поверил такому множеству доказательств, по сказанному: «Если бы Я не пришел и не говорил им, то не имели бы греха; а теперь не имеют извинения во грехе своем» (Ин 15:22).

IX. (6.) Единственная же наша цель сейчас – показать, что никто из святых и духовных мужей не дерзал, [зная истинное положение] вещей, разделять богоприлично Соединенного по Отчему благоволению. Конечно, есть некоторые еретики, которые, исследовав, по совести знают истину, но не исповедуют [ее] и споров не прекращают; ибо их цель – не правая вера, а победа [их] тщеславия. Откуда это явствует? Из того, что они и о домах [своих] не заботятся¹⁾, и тщеславно занимаются исследованиями против воли Христовой. Ибо если бы они поистине Его взыскивали, то и в заповедях Его по мере сил преуспевали бы.

X. Нам же надлежит не тщеславиться, а [постараться] принести им пользу о Господе. И потому, веруя истине Христовой, мы сочли нужным изло-

ὅσα εἰκὸς καὶ ὕστερον αὐτοῦ ὑπεξευρεῖν <ἐπεξευρεῖν> δηλητηριώδη νοήματα προεκφωνῆσαι κατὰς ἐπιλύσεις αὐτῶν διαλαλῆσαι Οὕτω γὰρ ἂν ἑκάστου <ἐκάστω αὐτῶν τὸ ὠφέλιμον ὑπάρξει <ὑπάρξει>. Οἱ μὲν γὰρ δὴ φρόνιμο αὐτῶν, ὅταν ἴδωσι <ν> πάσας τὰ ῥαδιουργίας τῶν κατ' αὐτοῦ νοημάτων παρ' ἡμῶν προρ<ρ>ηθείσας <καὶ ὀρθῶς ἐπιλυθείσας>, ἐμὲν φιλαλήθεις εἶεν, πάντως ἐπὶ τῇ ἀλήθειαν τραπήσονται. Εἰ δὲ, διὰ τὴν ἡχρονίαν <χρόνιον> πρόληψι μὴ μετανοήσουσιν, ἀλλ' οὖν γὰρ τοῦ <τὸ> διδάσκειν ἀδεῶ αἰσχυρῶσονται. Οἱ δὲ ἀγνοία αἰτία ὑπ' ἐκείνων συναρπαγέντες νυνὶ δὲ, γνόντες τὴν ἀλήθειαν πάντως οὐκ ἀνέξονται τοῦ λοιπὸν ἐμμένειν τῇ πλάνῃ.

ΙΑ'. Εἰ δὲ καὶ τις αὐτῶν τοσοῦτο εἶη μανιώδης, ὥστε αὐτὸν τὰς μὲ ἐπιλύσεις τὰς παρ' ἡμῶν ἀποκρύψαι, γυμνὰ δὲ τὰ ῥήματα εἰ ἀπάτην τῶν νηπιωτέρων ὑποβάλλεσθαι <προβαλέσθαι>, καὶ ταῦτ οὐκ ἀπὸ κεφαλαίων ἀλλ' ἐπερικοπῆς τῶν γραφῶν λαμβάνοντες οὐχ ἡμεῖς αἴτιοι, οἱ καὶ τὰ κεφάλαια καὶ τὰς ἐπιλύσεις αὐτῶ φανερώσαντες· ἄλλ' ἢ <ἀλλὰ πάντως οἱ λογοκλέπται ἐκείνοι, οἱ καὶ περὶ ταύτης τῆς κακουργίας λόγον ὑποδώσουσιν> – ἀνθ' ὧν γὰρ ἡδίκου νηπίους, φονευθήσονται – φησὶν θεία γραφή. Καὶ οὕτως δὲ οὐδὲ βλάψουσι τοὺς βεβαιοπίστους· (λέγε

жить не только те их пагубные мнения, которые они высказывают теперь, но и те, к которым они естественно придут в дальнейшем, и обсудить их толкования; ибо таким образом они получают пользу. Ибо, поистине, если разумные из них увидят всю обманчивость своих представлений, нами заранее высказанную и верно объясненную, то правдолюбивые всецело обратятся к истине, а те, которые из-за застарелой предвзятости не изменят своих мыслей, хотя бы впредь будут постыжаемы, [если дерзнут] смело поучать. Те же, кто по неведению был введен ими в обман, теперь, познав истину, более не будут упорствовать в заблуждении.

XI. Если же кто из них будет столь безумен, что скроет наши толкования и будет приводить для обмана неразумнейших только [приводимые нами] речения Писания, причем беря их не целиком, а урезанными, то будем виновны не мы, приводящие и толкующие эти речения, но только сами эти похитители слов, которые и дадут за это злодейство ответ: «так как они обижали младенцев, то будут убиты» (Притч 1:32), говорит Божественное Писание. А твердым в вере они этим ничуть не повредят, ибо сказано: «и если

γάρ·} Κάν θανάσιμόν τι ἴπιωσιν
<ποιῶσιν>, οὐδέν αὐτοὺς ἴβλάψη
<βλάψει>.

IV. (7.) Ποῖα οὖν ἐστὶν ἀρμόζοντ
τοῖς κακοπίστοις νοήματα· ἃ πρὸ
ἡμᾶς ἴοὐδέπω λέγειν· <λέγει
οὐδέπω> ἐξηυρήκασιν; Πρῶτο
τοῦτο· κᾶν ἴφησιν· <φασίν, κᾶν
ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶπεν
ἀπόστολος, καὶ ἐσταυρωμένον κα
δόξης κύριον· κατὰ τοῦτο εἶπεν, ὅτ
ὁ σταυρωθεὶς ἄνθρωπος, μετὰ τῆ
ἔγερσιν τῆς δόξης ἠξίωται
ἴφαιροῦντες πρὸ τοῦ σταυροῦ τῆ
ἀδιαίρετον ἔνωσιν. ἴΑλλ· <Ἄλλὰ
ὅμως τυφώσεώς ἐστι·> καὶ οὐ
ἀληθείας τὸ μὴ νοεῖν· ὅτι πρὸ τ
σταυροῦ αὐτὸν {εἶπεν} ὁ ἄγιο
Παῦλος <εἶπεν> {τῆς} δόξη
Κύριον· – εἰ γάρ, φησιν, ἔγνωσαν
οὐκ ἄν τὸν κύριον τῆς δόξης
ἐσταύρωσαν. – Καὶ οὐκ εἶπεν αὐτὸ
μέτοχον ἀλλὰ δόξης κύριον· ὁ δ
κύριος πάσης δόξης ἐξουσιάζει, ὡ
δύνασθαι ἴαυτὸν· <αὐτὴν> κα
ἀνθρώποις δωρεῖσθαι, οἷς ἄ
βούληται· – ἴΗμεῖς γάρ, φησι·>
πάντες {ἐκ} τοῦ πληρώματος αὐτ
ἐλάβομεν, – καὶ – ἴἸδομεν
<εἶδομεν> τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξα
ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
ἴΠολλοστῶς δὲ· <Πολλοστὸν δὴ
οὖν ἀκούσας ἴαυτὰ· <τὰ αὐτὰ
παρὰ τῆς γραφῆς, ὡ ἄνθρωπε
νόησον· ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτός ἐστι
ζωῆς καὶ θανάτου κύριος ἴησοῦ
Χριστός, ἐν παντὶ καιρῷ καὶ τόπ
καὶ δυνάμει καὶ πράγματι. Τὸ γὰ
εἰπεῖν δόξης κύριον ζωῆς ἴλέγει
<λέγω> τῆς αἰωνίου· καὶ τὸ εἰπεῖ

что смертное выпьют, не по-
вредит им» (Мк 16:18).

XII. (7.) Итак, каковы же
приличествующие зловерным
мнения, которые сами они еще
не додумались нам высказать?
Во-первых, следующее. «А ес-
ли, — скажут они, — а если
Апостол, сказав о Распятом и
о Господе славы как об одном
и том же, имел в виду, что
распятый человек через вос-
кресение удостоился славы?»,
[таким образом] похищая не-
раздельное единство, [бывшее
и] до Креста. Однако лишь в
суете, а не при истинном
[рассмотрении можно] не за-
метить, что святой Павел
назвал [Христа] Господом сла-
вы и до Креста: «ибо если бы»,
говорит, «познали, то не рас-
пяли бы Господа славы». И
назвал Его не приобщившимся
[славе], но Господом славы;
ибо Господь имеет власть над
всякой славой, так что может
даровать ее и людям, кому
пожелает, по сказанному: «от
полноты Его все мы приняли»,
и: «мы видели славу Его, сла-
ву, как Единородного от Отца»
(Ин 1:16,14). Многократно слы-
ша такие [слова] в Писании,
заметь, о человек, что один и
тот же Господь жизни и смер-
ти – Иисус Христос – во вся-
кое время, во всяком месте,
силе и деле. Ибо если сказано,

ἑσταύρωσαν, φανεροποιῆ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν θάνατον. Εἰ οὖν ζωὴ καὶ θάνατος μερίσαι τὸν Χριστὸν, παρ τῷ Παύλῳ, οὐκ ἠδυνήθησαν, τὴ πάσης φύσεως ἀκροθίνια· τοῦτο οὐτε πᾶσα ἀρχὴ καὶ ἐξουσία, οὐτ ὑψωμα· οὐτε βάθος· οὐτε ἐνεστῶτα οὐτε μέλλοντα μερίσαι δύνα(ν)ται.

ΙΓ'. (8.) Τί οὖν προσκόπτεις τὴ λίθῳ τοῦ προσκόμματος καὶ ψιλῆ σάρκα λέγεις τὸ κυριακὸν σῶμα; Ε ψιλῆ ἐστι(ν) σὰρξ, πῶς ἐστι(ν) τοῦ κόσμου ζωὴ καὶ ἄρτος ἐ οὐρανοῦ καταβάς; Εἰ δὲ {πάλιν} τὸ θεὸν λόγον εἶναι <πάλιν> μόνο νομίζεις, μάθε τί λέγει ὁ κύριος· Ὁ ἄρτος ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σὰρξ μ ἐστίν, ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τῆς τ κόσμου ζωῆς. — Ὁ κόσμος δὲ δι ἔν <τὴν> τοῦ Ἀδὰμ παράβασι ἀπέθανεν· εἰ οὖν {καὶ} ἡ σὰρξ τ κυρίου ψιλῆ ἦν, ἀνθρωπίνη, μ μετέχουσα καθ' ὑπόστασιν τοῦ θε λόγου, ἔδηλον ὅτι <δηλονότι> ἐ μόνου τοῦ Ἀδὰμ καὶ ὑπὸ τῆ ἀμαρτίαν ἐτύχχανεν. Πῶς οὐ ἐδίδοτο ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ αὐτῆ <αὐτῆ> δεομένη κατ σὲ τῆς αὐτῆς <αὐτοῦ λυτρώσεως;

ΙΔ'. Ὁ λόγος γυμνὸς οὐκ ἔπαθεν· ε <ἡ> σὰρξ ψιλῆ ἦν, κατὰ σὲ λέγω προσδεομένη καθαρισμού· πόθεν οὐ λοιπὸν ἡμῖν ἡ σωτηρία; Εἰ γὰρ ἡ μονομερῆς καὶ ψιλὸς ἄνθρωπος

что он Господь славы — значит, и жизни вечной; а [слово] «распяли» являет Его смерть за нас. Итак, если жизнь и смерть, эти начатки всякой твари, не смогли, по Павлу, разделить Христа, то никакое начало, ни власть, ни высота, ни глубина, ни настоящее, ни будущее разделить Его не могут.

XIII. (8.) Итак, что же ты спотыкаешься о «камень преткновения» и называешь Господне Тело простой плотью? Если оно — простая плоть, то как оно же — и «жизнь мира», и «хлеб, сшедший с небес» (Ин 6:33,51)? Если же опять назовешь [Его] только лишь Богом Словом, поучись из того, что говорит Господь: «Хлеб, который Я дам, есть плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира» (Ин 6:51). Мир же умер Адамовым преступлением. Если же плоть Господа была простой, человеческой, не причастной по ипостаси Богу Слову, то, очевидно, [она] от одного Адама и подпала греху; как же она тогда [могла быть] отдаваема за жизнь мира, когда и сама нуждалась, по твоему [мнению], в искуплении?

XIV. Чистое Слово не пострадало. Если, как ты говоришь, плоть [Христа] была простой, нуждающейся в очищении, то откуда тогда нам

παθών, μόλις ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἔπαθεν διὰ τοῦτο οἱ οὕτω πιστεύοντες, ἔτι εἰσὶν ἐν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν, ἔτι γὰρ ἑαυτοῖς ζῶσι<v> καὶ οὐχὶ τὸ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθάνοντι καὶ ἐγερθῆντι. Εἰ δὲ ὅλως πιστεύουσιν ὅτι ὁ Χριστὸς οὐχ ὑπὲρ ἑαυτοῦ ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν, κατὰ τὰς γραφάς, οὐκ ὀφείλουσι<v> τὸ παθόντα ψιλὸν ἄνθρωπον λέγειν οὐδὲ περιεργάζεσθαι τὸ πῶς ἦνται ἀλλὰ πιστεῦειν καὶ ἐργάζεσθαι τὰ ἐντολὰς αὐτοῦ, κατὰ τὸν ἅγιον Παῦλον· — Ἀκούομεν γάρ, φησὶν, ἐν ὑμῖν ἀτάκτως περιπατοῦντας μηδὲ ἐργαζομένους, ἀλλὰ περιεργαζομένους· τοῖς δὲ τοιοῦτοις παραγγέλλομεν, ἵνα μετὰ ἡσυχία ἐργαζόμενοι τὸν ἑαυτῶν ἄρτον ἐσθίωσιν. —

Παῦλος ἀποστόλος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἔγραψε πρὸς τὸν ἅγιον Πέτρον ἀποστόλον τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἡ ἐπιστολήν ταύτην.

IE'. Ἔργον δὲ δῆλον ὅτι τὸ τῶν ἐντολῶν λέγει· ἔπειρ ὄπερ ἀληθῶς καὶ ὀφειλόμενόν ὄφει λόμενόν ἔστιν ἄρτον δὲ τῆς σάρκα τοῦ κυρίου, καθὼς προεῖρηται. (9.) Ἀλλὰ τί φασιν πιστεῦσαι δεῖ καὶ τότε ἐργάσασθαι. Ὡς τοῦ ἐμφυλίου πολέμου Ἄρνοῦνται λοιπὸν καὶ τὴν πίστιν καὶ τὸ βάπτισμα. Εἰ μὲν γὰρ ἀμύητοι τῶν τῆς ἐκκλησίας μυστηρίων ἐτύγχανον, δεόντως ἂν καὶ ταῦτα ἔλεγον καὶ περιεργάζοντο <περιεργάζοντο>

спасение? Если Пострадавший был односоставным и простым человеком, то едва ли он и за себя самого пострадал. Поэтому верующие таким образом все еще пребывают в своих грехах; они все еще живут для себя, а не для Умершего за них и Воскресшего (2 Кор 5:15). Если же они всецело веруют, что Христос, согласно Писаниям, умер не за Себя, а за нас, то не должны ни называть Пострадавшего простым человеком, ни заботиться об образе соединения [естеств во Христе], но веровать заповедям Его и заботиться об их исполнении, по святому Павлу: «слышим», — говорит он, — «что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся. Таковых увещеваем, чтобы они, работая в безмолвии, ели свой хлеб» (2 Фес 3:11-12).

XV. Ясно, что говорит он об [исполнении] заповедей, которое поистине для нас обязательно; под хлебом же имеет в виду плоть Господню, как сказано выше. (9.) А что говорят они? «Нужно [сначала] уверовать, и тогда [уже] — потрудиться». О, междоусобная вражда! Отрицаются, наконец, уже и веры, и крещения. Если бы они не были посвящены в таинства Церкви, то им и должно было бы так говорить

Εἰ δὲ τὴν σφραγίδα ὡς πιστο
ἐδέξαντο, καὶ οὐκ ἄνθρωπον ψιλὸν
οὔτε γυμνὸν θεὸν, ἀλλ
σαρκωθέντα τὸν λόγον {ὁμολό
γησαν, καὶ εἰς Χριστὸν ἐβαπ
τίσθησαν· αὐτὸν εἶναι σαρκωθέντ
τὸν λόγον} ὁμολογήσαντες, καθὼ
προειρήκαμεν, τὸ ἐργάζεσθαι λοιπὸ
χρεωστοῦντες τὴν περιεργία
ἤρνήσαντο <ἤρήσαντο>.

ΙΣΤ'. Ταῦτα δὲ λέγομεν
<ἐλέγομεν> οὐχ ὡς ἁμάρτυρον κα
ἀνεπίγνωστον τὴν ὀρθόδοξον πίστι
εἶναι εἰσάγοντες, πλήρεις γὰρ α
θεῖαι γραφαὶ τῶν περὶ αὐτῆ
ὑστατάσεων <συλλύσεων>¹⁾· ἀλλ
ὅτι ψυχῇ σαρκωθέντα κα
ἐνανθρωπήσαντα {τὸν} θεὸν λόγο
ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ὁμολογήσαντε
καὶ σαρκὶ σταυρωθέντα, θανόντα
ταφέντα δι' ἡμᾶς καὶ τῆ τρίτ
ἡμέρᾳ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντα καὶ εἰ
οὐρανοὺς ἀνελθόντα· καὶ ἐρχόμενο
κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· ἄρτ
χωρίζουσιν ἄναμέρας <ἀν
μέρος>, πῆ <πῆ> μὲν τὴν σάρκ
ἀπὸ τοῦ λόγου, πῆ <πῆ> δὲ τὸ
λόγον ἀπὸ τῆς σαρκός, κα
περιεργάζονται τὴν ἀνεκδιήγητο
αὐτοῦ ἔνωσησιν λογισμοῖς ἄνθρω
πίνοισ· καὶ τὰ ἄφραστα ἐξετά
ζουσι <ν> καὶ λέγουσι <ν> πῶς; κα
εἰ μὴ μάθωσι <ν> {τὸ} πῶς, οὐ
ἔτι <οὐκέτι> πιστεύειν ἀνέχονται
Καὶ αἱ <αἱ> ποτε συναφθεῖσα
αὐτῶ δια τῶν πνευματικῶ
μυστηρίων, ἰδοὺ ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς
μοιχαλίδες χρηματίζουσιν. Ἴδ
{γὰρ ὁ} αὐτὸς ζῆ <ζῆ> κα

и суетиться. Если же приня-
ли они запечатление как
верные, исповедав, как мы
сказали выше, не простого
человека и не бесплотного
Бога, но Слово Воплощенное,
и крестились во Христа, ис-
поведав Его [при этом] как
Воплощенное Слово; то, бу-
дучи должны впредь тру-
диться, от суеты отреклись.

XVI. Говорим же мы это не
потому, что считаем право-
славную веру незасвидетель-
ствованной или не вполне из-
вестной — ибо ее доказа-
тельствами полны Божествен-
ные Писания; но [говорим] о
том, что [всеї] душой испове-
давшие в крещении Бога Сло-
во воплощенного и вочелове-
чившегося, плотию распятого,
умершего, погребенного за нас,
в третий день воскресшего, на
небеса восшедшего и гряду-
щего судить живых и мертвых,
[исповедавшие так —] ныне де-
лят [Его] на части, то отделяя
плоть от Слова, то Слово от
плоти, и тщетно рассуждают
по-человечески о неизъясни-
мом Его единстве, невырази-
мое исследуют и говорят:
«как?». А не узнав, «как», уже
более не могут устоять в вере;
так что при живом Супруге, с
Которым они соединены через
духовные таинства, занимают-
ся прелюбодеянием (Рим 7:3).
Ибо вот, Он жив и пребывает

ἀδιαίρετος μένει ἕνσαρκος ἐν δεξι τοῦ πατρὸς καθεζόμενος· ἕνσαρκο ἐρχόμενος κρίναι ζῶντας κα νεκρούς· ἕνσαρκος ὑπὸ ἀγγέλω προσκυνούμενος· ἕνσαρκος ὑπ δυνάμεων δορυφορούμενος· ἕνσαρκο ὑπὸ ἄρχαγγέλων <ἀγγέλων δοξολογούμενος· ἕνσαρκος ὑπ πάσης {τῆς} κτίσεως ὑμνούμενος ἕνσαρκος ὑπὸ προφητῶν προφη τευόμενος· ἕνσαρκος ὑπὸ ἀποστόλω κηρυσσόμενος· ἕνσαρκος ὑπ μαρτύρων ὁμολογούμενος· ἕνσαρκο ὑπὸ Ἰωάννου δεικνύμενος {ἕνσαρκος ὑπὸ πατρὸς εὐδοκούμενος ἕνσαρκος ὑπὸ πνεύματος ἀγί μαρτυρούμενος} ἕνσαρκος ὑπ ἐκκλησίας εὐλογούμενος, ἕνσαρκο εἰς τοὺς αἰῶνας ἄδιαίρετος <ἀδιαίρετως> {καὶ ἀθάνατος} υἱὸ θεοῦ ὢν καὶ διαμένων ἕνσαρκος.

IZ'. (10.) Ἄρα οὐ ἄφρίτεις <φρίσσεις>, ὡ αἰρετικέ, τὸ καθ ὑπόστασιν ἠνωμένον οὕτως κατ χάριν ἀχώριστον, ἐν πράγμασι <χωρίζειν ἐπιχειρῶν; Εἰ δὲ ἄμῃγε <μήγε>, ἀφ' οὗ – ἠδύοκῃσεν ἐ αὐτῶ κατοικῆσαι πᾶν τὸ πλήρωμ τῆς θεότητος σωματικῶς¹⁾, – δεῖξό μοι ἐν τῇ θεῖα γραφῇ χωριζόμενο αὐτὸν ἐν τινι καιρῷ, ἢ τόπῳ, δυνάμει, ἢ πράγματι, καὶ ἀνέχομα σου τῆς κακοφροσύνης. Κὰν γὰ εἴπης, ὅτι ἐγεννήθη, ἀλλ' οὐ γυμνὸ {ὁ} θεὸς ἄμῃγε δὲ <οὐδὲ> ψιλὸ ἄνθρωπος· ἀλλ' εἶπεν ἡ γραφή τ συναμψότερον, ὅτι Χριστὸ ἐγεννήθη. Οὕτως αὐτὸν κα πανταχῇ ὁμολογεῖ ἡ θεῖα γραφή

нераздельным: воплощенный, Он сидит одесную Отца; воплощенный, грядет судить живых и мертвых; воплощенный, принимает поклонение ангелов; воплощенный, охраняется Силами; воплощенный, славословится архангелами; воплощенный, воспевается всею тварью; воплощенный, прорицается пророками; воплощенный, проповедуется апостолами; воплощенный, исповедуется мучениками; на Него, воплощенного, указывает Иоанн; о Нем, воплощенном, благоволит Отец и свидетельствует Святой Дух; воплощенный, Он благословляется Церковью; воплощенный во веки нераздельно, Сын Божий, пребывающий воплощенным!

XVII. (10.) Или ты не боишься, о еретик, так соединенное по ипостаси и по благодати нераздельное — разделять в делах? А если не боишься, [скажи,] почему «благоволила в Нем обитать вся полнота Божества телесно» (Кол 1:19; 2:9)? Покажи мне Его в Божественном Писании разделяемым хоть когда-нибудь, или где-нибудь, или в какой-либо силе, или деле — и я потерплю твою зломудрие. Скажешь о том, что Он был рожден? Но [рожден был] не только лишь Бог, и не простой человек; и Писание, говоря, что Христос

οὐκ ἀνά μέρος θεὸν ἢ ἄνθρωπον ἀλλὰ τὸν ἐξ ἀμφοῖν Ἰησοῦν Χριστόν <Ἰησοῦν Χριστόν>. Κα πανταχῆ οὕτως αὐτὸν ἐν τῇ θεί γραφῇ εὐρήσεις: Ἰησοῦν Χριστὸ καὶ πιστευόμενον καὶ ὀνομαζόμενον.

III. Καὶ σὲ δὲ, ὦ αἰρετικὲ βούλομαι (περὶ τούτου) ἐπερωτῆσαι καὶ φιλαλήθως ἀποκρίθητί μοι· μ τι ἔδε κακῆσαι περιπλέξεις <γε δ κακῆσας περιπλέξης> πανούργως ἀλλὰ πρὸς τὴν πεῦσιν δὸς καὶ τῇ ἀπόκρισιν. Εἰπέ· εἰς ἐστὶν Χριστὸς, ἢ δύο; Πάντως <δὲ> ἐρεῖς ὅτι εἰς ἐστὶ <ν> κατὰ τὴν γραφὴ λέγουσαν· ὅτι εἰς κύριος Ἰησοῦ Χριστὸς. Εἰ οὖν ἐστὶν εἰς, εἰ λοιπὸν κατὰ σὲ τίς ἐστὶν, ἄνθρωπο φιλὸς ἢ γυμνὸς θεός; Ἐάν μο εἴπης· <ὅτι> εἰς ἐξ ἀμφοῖν, καθὼ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀγίου βαπτίσματος ὁμολόγησας, καλῶς εἴρηκας. Ἐὰ δὲ εἴπης φιλὸν ἄνθρωπον εἶναι, κα πῶς ἐπὶ πάντων θεὸς καὶ ἐκ τῇ οὐσίας <ἐξουσίας> τοῦ πατρὸ γεγεννημένος; Ἐὰν δὲ εἴπης· ὁ λόγος ἐστὶ <ν> γυμνός, ἄκούση <ἀκούσει>· ὅτι, πῶς γυμνὸς ὁ λόγος γεγέννηται ἐκ γυναικός; Λοιπὸν ἀνάγκη δεῖ <δὲ> εἰπεῖν τ ἀληθές· ὅτι ὁ Χριστὸς ἐστὶ <ν> τ συναμψότερον. (II.) Θαυμάζω <δὲ> πῶς οὐκ ἐντρέπονται τῆς θείας γραφῆς σαφῶς περὶ αὐτῶν λεγούσης ὅτι — ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθον· ἀλλ' οὐ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐ

был рожден, говорит об обоих. Так и повсюду исповедует Его Божественное Писание: не как Бога и человека по отдельности, но Христа Иисуса, обоих [в Себе соединяющего]. И повсюду в Божественном Писании ты найдешь Иисуса Христа, [именно] так именуемого и веруемого.

XVIII. Теперь, о еретик, и я хочу тебя спросить, а ты, по любви к истине, ответь мне; и не порти дело лукавыми увертками, но дай ответ [именно] на [мой] вопрос. Скажи: один ли Христос или двое? Скажешь, конечно, что один, как сказано в Писании: «один Господь Иисус Христос» (1 Кор 8:6). А если Он один, скажи тогда, кто Он, потвоему — простой человек или чистое Божество? Если скажешь мне так, как исповедал ты и при святом крещении — что Он един в двух [естествах], — ты хорошо сказал. Если же скажешь, что Он — простой человек, то как тогда Он — «над всем Бог» (Рим 9:5) и рождается из сущности Отца? Если же скажешь, что Он — чистое Слово, то послушай: как чистое Слово рождается от жены? Необходимо, наконец, сказать истину: Христос — и то, и другое вместе. (11.) Удивляюсь, как не стыдятся они Божественного Писания, ясно о них ска-

ἡμῶν· ἡμενήκασιν· <μεμένηκει σαν> ἂν μεθ' ἡμῶν. – ὅμως ο φείδονται οί καρδιακοί τρίβολοι ταῖς ἀγχιστροφίσι ἀκίσι<ν> νύσσοντες ἡμᾶς καί λέγοντες· ὑμεῖς ἐ ἡμῶν ἐληλύθατε. Ὡ τῆς ἐλεεινῆ κακονομίας! Μῆ γάρ ἡμεῖς τῆ γραφ ἀνθεστήκαμεν; ἢ ἡμεῖς μετὰ τ βάπτισμα τὸν Χριστὸν πειράζομεν ἢ ἡμεῖς τὰς ὁμολογίας ἀθετοῦμεν ἃ ὡμολογήσαμεν; Ἦ Ἄκουσον <Ἄκουε> Παύλου λέγοντος· ὅτ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμε κατὰ σάρκα {Χριστόν}· Εἰ γὰ {φησι} καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκ Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτ γινώσκομεν· <Ὡστε> εἴ τις ἐ Χριστῷ, καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖ παρῆλθεν.

10'. Βαπτισθεῖς οὖν, ὦ βέβηλε, κα καινὴ κτίσις γενόμενος μὴ γίν ἡκενός· <καινός> Τέρτυλλο ῥητορεύων κατὰ τῆς ἀληθείας· μηδ σοφίζου Παῦλον, τὸν τῆς σοφία ἰσόψηφον· μάθε τὸ κήρυγμα, κα ἀντιλέγων αἰσχύνθητι. Οὐκ εἶπεν ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν σάρκ ἐσταυρωμένην, ὡς σὺ λέγεις, {οὐ δ αὐ πάλιν τὸν θεὸν λόγῳ ἐσταυρωμένον, ὡς λέγειν ἡμᾶ νομίζεις,} ἀλλὰ τὸ τῆς ἐνώσεω ὀνομά φησιν· – Ἡμεῖς δ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσι<ν> δὲ μαρίαν· – Ἐὰν δ οὖν καὶ σὺ σκανδαλίζη κα ἡλέγεις· <λέγεις>· μαρόν ἐστι<ν> πρᾶγμα ὡς υἱῷ θεοῦ πιστεύειν τ

завшего: «они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами» (1 Ин 2:19). Однако они, с ожесточенным сердцем, беспощадно уязвляют нас обращаемыми остриями [этих слов], говоря: «вы вышли от нас»¹⁾. О, достойное сожаления злоумие! Неужели {мы} мы противостоим Писанию, или испытываем Христа после крещения, или отрекаемся от того, что исповедали? Послушай Павла, который говорит: «отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем. Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло» (2 Кор 5:16-17).

XIX. Нечистый, ты был крещен и стал новою тварью; не становись [же] новым Тертуллом, витийствующим против истины, и не хитри с Павлом, бывшим с премудростью на равных; научись проповеданному [им] и постыдись противоречить. Не сказал он: «мы проповедуем распятую плоть» и не [сказал], что распят Бог-Слово (каковые слова ты приписываешь нам), но называет Соединенное по имени: «мы же проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (1 Кор 1:23). Итак, если и ты соблазняешься и говоришь: «глупо верить, что Сын

ἑσταυρωμένω, ἰδοὺ ὁ ἄγιος Παῦλο
 ἰουδαῖόν <σε> καὶ ἕλληνά {σε
 ὀνομάζει. Φησί<v> γάρ· Ἰουδαῖοι
 μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσι<v> δ
 μωρίαν· (12.) ὅσοι οὖν ἐν τούτῳ
 σκανδαλίζονται, φανερόν ὅτι
 ἰουδαΐζουσιν· καὶ ὅσοι μωρία
 ἡγοῦνται τὸ τοῦ ἑσταυρωμέν
 κήρυγμα, δῆλον ὅτι ἕλληνίζουσιν·
 ἰουδαίοις γάρ, φησίν, σκάνδαλον
 ἔθνεσι<v> δὲ μωρίαν· αὐτοῖς δ
 τοῖς κλητοῖς ἰουδαίοις τε κα
 ἕλλησι<v> Χριστὸν θεοῦ δύναμι
 καὶ θεοῦ σοφίαν.

Κ'. Διὰ τοῦτο ἐπερωτήσω σε,
 ἀποστάτα, τίς ἐστίν
 ἑσταυρωμένος; καὶ πῶς θε
 δύναμις καὶ θεοῦ σοφία; Ἦκουσα
 γάρ, ὅτι Χριστὸν εἶπε
 ἑσταυρωμένον· καὶ Χριστὸν θε
 δύναμις, καὶ θεοῦ σοφίαν· καὶ ο
 πάντως δύο Χριστοὺς λέγει· ἀλλ
 ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν ἕν <ἐπ'
 ἀμφότεροις τοῖς πράγμασιν. Τίς οὖ
 ἐστίν, εἰπέ μοι γυμνός ὁ λόγος
 ψιλὸς ἄνθρωπος; ἓνα ὁμολόγησο
 κατὰ τὸν ἀπόστολον, καὶ ὃν βούλει
 εἰπέ. Ἐὰν γὰρ εἴπῃς, ὅτι γυμνό
 ἐστίν ὁ λόγος, ἄκουση ταῦτα
 <ἀκούσει τὰ αὐτά>· ὅτι πῶ
 ἑσταυρώθη γυμνός ὁ θεὸς λόγος. Ε
 δὲ λέγεις· ἴ σὰρξ ἐστίν {ψιλῆ}, εἰπέ
 πῶς ψιλῆ σὰρξ, {καὶ σοφία} κα
 δύναμις ἐστίν<v> τοῦ θεοῦ, Ἐὰν δ
 καὶ ἐν τούτῳ ἄπορείς <ἀπορῆς>
 καὶ βούλει μαθεῖν, μὴ μερίσεις
 <μερίσης> τὸν Χριστὸν, κα
 λέλυται σοι ἐν ἀμφότεροις τ
 ἄπορον. Χριστὸς γάρ ὁ σταυρωθεὶς

Божий распинается», то вот,
 святой Павел называет тебя
 Иудеем и Еллином, ибо сказал:
 «для Иудеев соблазн, а для Ел
 линов безумие». (12.) Итак, ясно,
 что те, кто в этом соблазняется,
 иудеятствуют, а те, кто пропо
 ведь Распятого называют глу
 постью, очевидно, язычествуют;
 ибо, говорит [Павел], «для
 Иудеев соблазн, а для Еллинов
 безумие, для самих же при
 званных, Иудеев и Еллинов,
 Христа, Божию силу и Божию
 премудрость».

XX. Поэтому спрошу тебя, от
 ступник: кто этот Распятый и
 как это Он — Божия Сила и
 Божия Премудрость? Ибо ты
 слышал, что [Павел] говорит:
 «Христа распятого» и: «Христа,
 Божию силу и Божию премуд
 рость». Конечно же, говорит не о
 двух Христах, но в обоих слу
 чаях об одном и том же. Кто же
 Он? скажи мне: чистое ли Слово
 или простой человек? Испове
 дуй с Апостолом, что Он один, и
 скажи, кем ты Его считаешь.
 Если скажешь, что Он — чистое
 Слово, то послушай: как же
 чистое Слово было распято?
 Если же говоришь: «Он — про
 стая плоть», скажи, каким обра
 зом простая плоть — также и
 Сила Божия? Но если ты не
 доумеваешь об этом и хочешь
 научиться, то [скажу тебе:] не
 разделяй Христа — и разреш
 атся трудности обоих [этих

αὐτὸς καὶ θεοῦ δύναμις καὶ θε
σοφία: ἡνωμένος ὢν ὁ θεὸς λόγῳ
μετὰ τοῦ κυριακοῦ ἀνθρώπου.

ответов]. Ибо распятый Хрис-
тос — Божия Сила и Божия
Премудрость — есть Бог Слово,
соединенный с Его человече-
ским естеством¹⁾.

ΚΑ. Ἐκοῦσας οὖν Χριστὸν Ἰησοῦ
ἐν τῇ θεῖᾳ γραφῇ, νοεὶ πανταχῆ τὸ
θεῶν λόγον μετὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς
τῆς γὰρ ἀδιακρέτου συναφείας τ
ὄνομα ἐστὶ <v> Ἰησοῦς Χριστός.
οὖν ἐπὶ ταῖς οἰκονομίαι
ἀρνούμενος {τῆν} ἔνωσιν, δῆλον ὅτ
καὶ τὸ τῆς ἐνώσεως ὄνομα ἀρνείται
(13) Ἄρ <Ἄρα> οὖν οὐ φοβῆ,
ἄνθρωπε, ὃν ὁ Παῦλος ὁμολογε
θεοῦ δύναμιν, καὶ θεοῦ σοφίαν, κα
δόξης Κύριον, σὺ ἄλεγιν <λέγεις
ψιλὸν ἀνθρώπον καὶ σῶμα νεκρὸν
ἀνθρωπίναις ἔννοιαῖς <ἐπινοιαῖς
ἄδιαρὸν <διακρῶν> τὰ εἰς πάντα
αἰῶνας ἀδιαίρετα, καὶ θεωρητῶ
καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένα;

XXI. Где бы в Священном
Писании ты ни услышал
Христа, заметь, что повсюду
Он — Бог Слово с собственной
[Его] плотью; имя же этого не-
разделимого соединения — Ии-
сус Христос. Отрицающий же
единство [Христа] в [делах]
домостроительства отрицается
и имени этого соединения.
(13.) Или ты не боишься, о че-
ловек? Того, кого Павел испо-
ведует как Божию Силу и Бо-
жию Премудрость и Господа
славы, ты называешь простым
человеком и безжизненным
телом, человеческими домыс-
лами разделяя веки нераз-
дельное и богоприлично по
ипостаси соединенное.

ΚΒ. Εἰ δὲ ἑαυτὸν καὶ οὐ δι' ἡμᾶ
ἐσταυρώθη, ἐχέτω καὶ ἡ σ
νεκρολογία εἰσαγωγῆν. Ἄκουε πῶ
τοὺς ἀλιστοῦντας περὶ τοῦτ
ἀναθεματίζει ὁ ἄγιος Παῦλος
<ἀπόστολος> οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ κα
δεύτερον φησὶ <v> γάρ — Καὶ ἡμεῖ
ἡ ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ εὐαγγελίζεται
ὑμῖν παρ' ᾧ <δ> παρελάβετε
ἀνάθεμα ἔστω — Τί τοῦτο.
παρέδωκα γὰρ ὑμῖν, φησίν, ὁ κα
παρέλαβον ἐν πρώτοις· ὅτι Χριστὸ
Ἰησοῦς ἀπέθανεν {ὑπὲρ τῶ
ἀμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς
καὶ πάλιν ὑπὲρ πάντων φησὶ

XXII. Если Он был распят
за Себя, а не за нас, то пусть
твоя рассуждения о мертвом
будут допустимы. Послушай,
[однако,] как неверующих в
этом [предмете] анафемат-
ствует святой Павел, и не
однажды, а дважды. Ибо го-
ворит: «если бы даже мы или
Ангел с неба стал благовест-
вовать вам не то, что мы
благовествовали вам, да бу-
дет анафема» (Гал 1.8-9). Что
же именно [благовествовали]?
«Ибо», говорит, «я преподдал

ἀπέθανεν}, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι
 ἑαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ αὐτῶ
 ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. —

ΚΓ'. Εἰ ψιλὸς ἄνθρωπος ἐστὶν
 ἀποθανὼν καὶ ἐγερθεὶς, ἀνθρώπ
 ψιλῷ ζῶμεν καὶ οὐκέτι υἱῷ θεοῦ
 γέγραπται γὰρ ὅτι οὐκέτι ἑαυτοῖ
 ζῶμεν, ἀλλὰ τῷ ὑπὲρ ἡμῶ
 ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. — Ἄρ'
 <Ἄρα> οὐν ἀκούων ταῦτα παρ
 τῆς γραφῆς, λοιπὸν ὁμολογήσεις τῆ
 κυριότητα τοῦ ὑπὲρ ἡμῶ
 ἀποθανόντος; Εἰ ἔτι ψιλὸ
 ἄνθρωπον εἶπης καὶ σῶμα νεκρὸν
 πῶς ψιλὸς ἄνθρωπος ἐστὶ <ν> δόξη
 κύριος καὶ θεοῦ δύναμις καὶ θε
 σοφία; {καὶ} ταῦτα γὰρ
 ἀπόστολος εἶναι λέγει τὸ
 ἐσταυρωμένον Χριστόν. Καὶ ε
 ψιλὸς ἄνθρωπος ἦν, πῶς ὑπὲ
 πάντων ἀπέθανεν, αὐτό
 ἄπροσδεόμενος <προσδέοντας> τ
 ὑπεραποθνήσκοντος; {Εἰ δέ μο
 λέγεις, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε
 καὶ διὰ τοῦτο οὐκ εἶχε χρεῖαν τ
 ὑπεραποθνήσκοντος;} Μάθε ὅτι κα
 οἱ δίκαιοι ἐκρατοῦντο ὑπὸ τ
 θανάτου, ὡς καὶ οἱ ἁμαρτολοί
 φησὶ <ν> γὰρ. — Ἐβασίλευσεν
 θάνατος καὶ ἐπὶ τοὺς μ
 ἁμαρτήσαντας· οὐ γὰρ ὑπὲρ ἰδίας
 ἀλλ' ὑπὲρ τῆς τοῦ Ἄδα
 παραβάσεως πάντες οἱ ἐξ Ἄδα
 ἐκρατήθησαν.

вам то, что и сам превона-
 чально принял¹⁾, что Христос
 умер за грехи наши» (1
 Кор 15:3), и еще говорит, что
 Он «за всех умер, чтобы жи-
 вущие уже не для себя жи-
 ли, но для умершего за них и
 воскресшего» (2 Кор 5:15).

XXIII. Если Умерший за нас
 и Воскресший — простой че-
 ловек, то мы живем для про-
 стого человека, а не для Сына
 Божия, ибо написано: мы не
 для себя живем, но для
 Умершего за нас и Воскрес-
 шего. Итак, услышав это в Пи-
 сании, не исповедаешь ли ты,
 наконец, Господство за нас
 Умершего? Если еще будешь
 говорить, что Он — простой
 человек и безжизненное тело,
 то как простой человек есть
 Господь славы, и Божия Сила,
 и Премудрость? ибо так Апо-
 стол называет распятого
 Христа. И если бы Он был
 простым человеком, то как
 умер за всех (2 Кор 5:14-15),
 Сам еще нуждаясь в том, что-
 бы кто умер за Него? Если
 скажешь мне, что Он не со-
 вершил [никакого] греха и по-
 тому не имел нужды, чтобы за
 Него кто-то умер, то поучись,
 что и праведные были под
 властью смерти, как и греш-
 ные; ибо сказано: «смерть цар-
 ствовала и над несогрешив-
 шими» (Рим 5:14). Ибо все,
 происшедшие от Адама, нахо-

παθόντα Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸ
{τοῦ Θεοῦ} καὶ λέγοντες· ἡμεῖ
κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον
οὕτως οὖν κηρύσσουσι<v> κα
οὕτως ἐπιστεύσαμεν. (15) Εὐθὺς
<δὲ> πρὸς ταῦτα φασιν· καὶ θεὸς
σταυροῦται; ἢ θεὸς ἀποθνήσκει,
πεινᾷ, ἢ κοιᾷ; ἄφρων ἄφρων>
πολλοστὸν ἀκούσας περὶ τῆς τ
λόγου ἐνανθρωπήσεως, ἔτι <ὅτι
θεὸν ἄφρονόν μονομερῶς
<γυμνομερῶς> ἐπὶ ταῖς οἰκονομίαι
ταύταις ὀνομάζεις; Δοκεῖς μοι
μόνον τῶν ἀποστόλων ἀλλὰ κα
τῶν ἁγίων εὐαγγελίων ἐπιλελησθαι·

ΚΣΤ'. Οὐκ ἤκουσας ὅτι — <ὁ
λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσε
ἐν ἡμῖν; — ὁ οὖν γέγονεν ὑπὲρ
ἡμῶν, ἐδέχετο τὰ στίγματα
σωματικῶς, ὅμως ἀδιαίρετως· κα
ἔθ' <ὡς> προὔπηρχεν ἄφκειοῦτο
<οἰκειοῦται> τὰ πάθη ἀπαθῶς· κα
πῶς, φησίν, ἠνωμένος καθ
ὑπόστασιν· ἠδύνατο ἀπαθῶ
οἰκειοῦσθαι τὰ πάθη. Ἡμεῖς ὁ
<μὲν> ἐπὶ Θεοῦ ἐπερωτᾶν <τὸ> πῶς
βλασφημίαν ἠγούμεθα· ὅμως ἐγὼ σο
ἐν τοῖς κτίσμασι<v> δεῖξω· πρᾶγμα
γεγεννημένον ὑπὸ ἀνθρώπου, οὐ
ἀφανῶς ἀλλὰ καὶ ὀφθαλμοῖ
ὀρώμενον· καὶ χερσὶ<v>
κρατούμενον· σὺ δὲ μοι εἰπέ πῶ
γένεον. Πῶς ἠνωται ἢ φλόξ τ
πεπυρωμένῳ χρυσῷ, ἢ πῶς συλ
λιπαίνεται, {ἢ πῶς συντιτράται,}
πῶς συνδιαίρεται, ἢ πῶ
συμβαστάζεται, καὶ τοῦτο ἀπαθῶς
ὅτι μὲν γὰρ ταῦτα ἀπαθῶ

домостроительства, но Единого
в двух [естествах] исповедуют
плотию пострадавшего Иисуса
Христа Сына [Божия], говоря:
«мы проповедуем Христа рас-
пятого». Так они проповедуют,
и так мы уверовали. (15.) На
это они тотчас говорят: и [что
же,] Бог распинается, или Бог
умирает, или алчет, или утруж-
дается? Безумный! столько
услышав о вочеловечении
Слова, называешь Его в домо-
строительных делах бесплот-
ным Богом? Кажется мне, ты
забыл уже не только апосто-
лов, но и святые Евангелия.

XXVI. Не слышал ли ты:
«Слово стало плотию и обита-
ло с нами» (Ин 1:14)? А став
таковою ради нас, стало и
принимать язвы телесно, и,
хотя и нераздельное [от Бо-
жества] и существовавшее
прежде [веков], бесстрастно
усваивало страдания. «Но как
же, — говорит [еретик], — Со-
единенный по ипостаси мог
бесстрастно приобщиться
страданиям?» Мы же полага-
ем, что спрашивать о Боге
«как?» — кощунство. Однако я
покажу тебе [нечто] в твари:
дело человеческое, и не что-
либо неявное, но глазами ви-
димое и руками осязаемое; ты
же мне скажи, как это проис-
ходит. Как соединяется огонь
с раскаленным золотом, как
проникает в него, как умащает

συμπάσχει τὸ πῦρ τῷ χρυσῷ φανερόν, τὸ δὲ πῶς οὐκ ἔχεις εἰπεῖν Εἰ δὲ ἐπὶ τῆς κτίσεώς ἐστὶν ἰδεῖν ὅτι τὸ καθ' ἑαυτὸ {ν} ἀκάθεκτον καὶ ἀπῆμαντον καὶ ἀλίπαντον τλιπαινομένῳ καὶ κατεχομένῳ ἔνωθὲ καθ' ὑπόστασιν συμπάσχειν ἀλαθῶ δύναται, τί λοιπὸν ἀπιστεῖς ἐπὶ τῆ παντοδυνάμου θεότητος, ἣν <εἰ ζητεῖς τὸ πῶς;

его собою и как вместе с ним разделяется или переносится? и [все] это — безучастно. Ибо ясно, что [огонь] безучастно претерпевает все происходящее с золотом; но ты не можешь сказать, как [именно]. А если [и] в твари можно увидеть, что само по себе неудержимое, невредимое, немущаемое соединилось в [одном] предмете с умущаемым и удерживаемым и может безучастно сопредтерпевать [все с ним происходящее], что же ты не веришь [тому же] о всемогущем Божестве и исследуешь: каким [именно] образом?

Примечания к главам I-XXVI

II. ¹⁾ По-видимому, интерполирующая вставка А. И. Пападопуло-Керамевса.

V. ¹⁾ Cozza-Luzi считает, что здесь возможна ошибка переписчика: ἀχράντου вместо ἀπεράντου “нескончаемом, бесконечном”.

VIII. ¹⁾ Cozza-Luzi, следуя Вульгате, дает перевод «Iesus declinavit a turba constituta in loco». Однако контекст показывает, что преподобный Марк понимал это место в смысле, отраженном в синодальном переводе.

IX. ¹⁾ Греческий текст здесь многозначен. Буквальный перевод: «из того, что они и о доме не заботятся, ...». Ср. Пс 126:1: «Если не Господь созиждет дом, напрасно трудились сиждущие его».

XVI. ¹⁾ В ПК текст на месте [λλ] испорчен.

XVII. ¹⁾ Кол 1:19: «ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικήσαι», Кол 2:9: «ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς».

XVIII. ¹⁾ Буквальный перевод: «Однако не шадят [нас] эти сердечные волчцы, уязвляющие нас обращаемыми остриями и говорящие: вы вышли от нас». Cozza-Luzi переводит: «Sed tamen hi ex corde pleno tribulis non cessant pungere nos spiculis versatilibus, et dicere: “Vos prodiistis ex nobis”».

XX. ¹⁾ Буквально: «Бог Слово, соединенный с Господним человеком».

XXI. ¹⁾ В оригинале συνάφεια “соприкосновение, связь, соединение” — несторианский термин, употребленный здесь в православном смысле.

XXII. ¹⁾ 1 Кор 15:3: «παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον»; переводимый текст: «παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ὃ καὶ παρέλαβον ἐν πρώτοις»; синод. перевод: «ибо я первоначально преподал вам, что и сам принял».

Перевод с греческого Б. Барчунова

(Окончание следует)

Диакон Георгий Завершинский

О РАЗЛИЧИИ СУЩНОСТИ И ЭНЕРГИИ В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ПАЛАМИЗМА

В условиях неослабевающего богословского интереса к теме обожения человека как исполнении замысла Божьего о нем иногда как-то ускользает важность того, что является основой для учения об обожении, — принятый на Великих Константинопольских Соборах XIV века догмат о различении между Божественными природой и действиями. Решения этих Соборов обязательны для всех православных богословов, а отрицающие такое различие отлучены от церковного общения, о чем свидетельствуют анафематизмы Собора 1351 года, включенные в службу праздника Торжества Православия и внесенные в Триодь. В настоящей работе, опираясь в основном на труды архиепископа Василия (Кривошеина), Владимира Николаевича Лосского и отцов Иоанна Мейендорфа и Георгия Флоровского, мы кратко рассмотрим собственно учение, сформулированное святителем Григорием Паламой, а также его отражение в богословских исследованиях второй половины нашего века.

Основная мысль учения святителя Григория о различении Божественных сущности и энергий, которое было положено в основу соборного ороса, может быть выражена как антиномичное утверждение полной неприступности, трансцендентности и внемирности Бога (здесь Святитель, говоря в диалоге “Феофан” о Боге в Самом Себе, считает, что “непозволительно даже назвать Его сущностью или природой ... в собственном смысле,” и предпочитает термину “сущность” (οὐσία) выражение “сверхсущность” (υπερουσιότης), характеризуя ее абсолютно апофатически). Вместе с тем есть какой-то непостижимый вневременный акт Божества — *προοδος* (по Дионисию), то есть происхождение, выступление впе-

ред, самооткровение Бога, в котором Бог является имманентным миру, реально энергийно присутствующим в нем. У преподобного Иоанна Дамаскина встречается даже более яркое выражение этого — “прыжок Бога”, “ἔξωλμα Θεοῦ”¹.

Сущность Бога абсолютно несообщима — ἀμέθεκτος. Источником обожения человека является не Божественная сущность, но Его благодать (χάρις), которая не идентична сущности. Однако это различие (διάκριτον) не означает разделения или разлучения, но мыслится в реальной нераздельности (τὸ ἀχώριστον). “Благодать Духа, — говорит святитель Григорий, — отлична, но не отделена от сущности”². Энергии, или благодать Божия, в силу нераздельности с Его природой являются несозданными и обозначаются именами Бога, которые, собственно говоря, даже более применимы к Его энергиям, чем к существу, так как оно совершенно невыразимо и неизменуемо³.

В утверждении рациональной непостижимости Божества святитель Григорий стоит на почве свойственного Православию апофатического богословия, продолжая богословскую традицию святителя Григория Нисского, Дионисия Ареопагита и преподобного Максима Исповедника. Непознаваемость Бога разумом не приводит, однако, святителя Григория к выводу о Его полной непостижимости и недоступности для человека; он, как пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф, “вносил в писания Ареопагита существенную христологическую поправку, оттеснявшую Дионисиев мир в область “естественной” космологии, предшествующей Воплощению”⁴. Мысль о недостаточности чисто отрицательного пути богопознания можно найти в “Триадах” святителя Григория Паламы: “Отрицательный путь доступен первому встречному, который только того поже-

¹ *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Богословские труды 1952 — 1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 147–148.

² “Θεοφάνης ἢ περὶ Θεότητος” PG 150, 940.

³ *Протоиерей Георгий Флоровский*. Догмат и история / Сб. трудов. М., 1998. С. 389–390.

⁴ *Протопресвитер Иоанн (Мейендорф)*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С. 278.

дает; он не преобразует душу, даруя ей ангельское достоинство; он освобождает разум от существ, но не может сам по себе дать ему соединиться с Непрístupным”¹. Восполняя это, можно сказать, что Бог существует одновременно и в Своей сущности и вне Своей сущности (в энергиях). Если же мы будем отрицать реальное различие между сущностью и энергиями, то бытие Бога и Его дела представляются тождественными и сотворение мира также следует отнести к акту природному и, соответственно, необходимому.

Божественные энергии, в меру наших возможностей, приобщают нас Богу, всецело присутствующему в Своих энергиях. При этом, пишет В.Н.Лосский², следует избегать двух ложных представлений:

Тварное не обуславливает существование энергий, хотя Бог творит и действует через Свои энергии, пронизывающие все существующее. Тварного могло бы и не быть, Бог, тем не менее проявлял бы Себя вне Своей сущности, как Солнце, сияющее в своих лучах вне солнечного диска, независимо от того, есть ли существа, способные воспринять его свет, или же их нет. Конечно, этот образ не вполне адекватен, а выражения недостаточны, но здесь лишь указывается на абсолютный характер естественной силы излияния, извечно свойственной Богу.

Божественные энергии необходимо не делают тварный мир бесконечным и совечным Богу и не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным актом, предопределенным единой волей Лиц Пресвятой Троицы, и выполненным через Божественные энергии.

Понимание учения святителя Григория будет правильным только в контексте Триипостасности Божества, как отмечает архиепископ Василий (Кривошеин)³, которая не есть Его сущ-

¹ *Святитель Григорий (Палама), архиепископ Фессалоникийский*. Триады в защиту священо-безмолвствующих. I. 3. § 21. М., 1995. С. 82.

² *В. Н. Лосский*. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991. С. 58–59.

³ *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Указ. соч. С. 150–154.

ность. В отношении энергии к Ипостасям святитель Григорий указывает, что энергии свойственны не той или другой Ипостаси в отдельности, но всей Пресвятой Троице в Ее целом. Это единство действия не есть только единство по подобию, но тождество в полном смысле слова как следствие единосушности Лиц Троицы. Настаивая на общности и тождестве энергии Святой Троицы, святитель Григорий признает, что в некоторых случаях отдельная Ипостась — Сын или Святой Дух — обозначаются как энергии Отца. Но это обозначение свидетельствует не о тождестве Ипостаси Сына или Духа с энергией Отца, а об обладании ими всей полнотой Его энергии. Однако энергия не обладает своей собственной Ипостасью, как лишенная самобытного и отдельного существования вне Божественной сущности. Об этом святитель Григорий Палама высказывается следующим образом: “Ни одна из энергий не ипостасна (ἐνυπόστατος), то есть не самоипостасна (αὐθυπόστατος)”. Таким образом, Пресвятая Троица, вследствие обладания Ею свойственной Ей энергией, не превращается в четверицу, вопреки некоторым обвинениям оппонентов святителя Григория.

Следуя далее в изложении учения Паламы логике архиепископа Василия (Кривошеина), отметим, что святителю Григорию (как и Дионисию Ареопагиту) была чужда встречающаяся в неоплатонизме мысль об умаленности Бога в Его явлении миру, хотя сущность как причина энергии должна рассматриваться как нечто высшее в этом смысле. То есть Палама определяет их отношение как отношение Причины и причиненного, хотя и не по аналогии причинности, существующей в тварном мире. Согласно антиномичности нашего богопознания, здесь нужно богословствовать, по Паламе, “соединенно различая Божественное и различенно Его соединяя”.

Вслед за причинным различием сущности и энергии святитель Григорий указывает на другие важные отличия: в то время как сущность непричастна, неделима, неизменна и непостижима, энергия причастна, именуема и постижима. Однако и здесь присутствует двойственность и антиномия, ибо, согласно святителю Григорию, “...сущность Божия непричастна и некоторым образом

причастна; мы приобщаемся Божественного естества и вместе с тем нисколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого [утверждения] и полагать их как мерило благочестия”. Эту антиномию можно понимать так, что Божия сущность, будучи непричастной как таковая (καθ' εαυτον) делается некоторым образом причастной через неотделимую от нее энергию, не теряя, однако, при этом своей “неисходности”. Мысль о несравнимости различия сущности и энергии со всеми другими известными нам видами различий не раз высказывалась святителем Григорием, который называл это различие “действительным различием” (πραγματικη διακρισις), противопоставляя его, с одной стороны, нарушающему единство и простоту “действительному разделению” (πραγματικη διαίρεσις) и, с другой стороны, “мысленному различию” (διακρισις κατ' εννοιαν), то есть существующему только в уме познающего субъекта. В этом смысле, как считает архиепископ Василий, различие между сущностью и энергией может весьма условно все же быть уподоблено схоластическому “distinctio realis tūpor”¹, то есть существующему в объекте, но не нарушающему его единства (например, душа и ее способности). Однако это обозначение останется неточным из-за отсутствия в тварном мире аналогий “богоприличному различию” сущности и энергии.

Святитель Григорий также достаточно подробно рассматривает богословские последствия неразличения сущности и энергии. Отождествление их приводит к полной познаваемости Бога, поскольку Он тождествен со Своими постигаемыми нами энергиями. “Если, — пишет Палама, — ничем не отличается от Божественной сущности Божественная энергия, то ничем не будет отличаться творчество, которое свойственно энергии, от рождения и исхождения, которые свойственны сущности. Если же творчество не отличается от рождения и исхождения, то и тварь не будет отличаться от Рожденного и Исшедшего, то и Сын Божий и Дух Святой ничем не будут отличаться от тва-

¹ *Архиепископ Василий (Кривошеин). Указ. соч. С. 173–174.*

рей. И все твари будут порождениями Бога и Отца, и обожествится тварь, и Бог сопричислится к тварям”¹.

Следуя древней традиции церковного богословия, святитель Григорий часто прибегает к символическим образам из мира видимого для пояснения тайн мира непостижимого. Так, он часто использует солнечный диск как образ Божией сущности, а лучи солнца или его тепло — как образ энергии: “Подобно тому как солнечный свет неразделен от луча и от подаваемого им тепла, но для тех из пользующихся им, которые не имеют очей, свет остается непричастным, и они воспринимают только тепло от луча, ибо совершенно невозможно иметь восприятие света лицам, лишенным очей, так, и даже гораздо более, никому из пользующихся Божественным сиянием не будет доступно причастие сущности Создавшего; ибо нет ни одного создания, которое имело бы силу, способную воспринять Создавшего”².

Рассмотрим далее некоторые вопросы паламитского синтеза, включая полемические, нашедшие отражение в работах современных богословов. Для православного богословия энергии означают проявление Святой Троицы вовне и возможность созерцать Троицу в Ней Самой, как пишет В. Н. Лосский³. Но также можно созерцать Троицу в Ее отношении к тварному, икономически. В порядке домостроительного проявления Святой Троицы в мире каждая энергия исходит от Отца и сообщается через Сына в Духе Святом. Восточная традиция не знает промежуточной фазы “сверхъестественного порядка” между Богом и тварным миром, обусловленной учением о тварной благодати на Западе, которое заключает в себе идею причинности, так что благодать представляется следствием Божественной причины, подобным акту творения. Для восточного же богословия она — природное изливание энергий, извечно излучающихся от Божественной сущности.

¹ “Κεφάλαια φυσικά, θεολογικά, ἠθικά τε καὶ πρακτικά 150” PG 150, 1189 B (κεφ. 96).

² Кеф. PG 150, 1185 D (кеф. 92).

³ В.Н. Лосский. Указ.соч. С. 64.

Ответ святителя Григория его оппонентам Варлааму, Акиндину и Никифору Григоре, защищающим философское понятие Божественной простоты, комментирует В. Н. Лосский в своей работе “Боговидение”: “Различение между сущностью и энергиями не вводит в Божество никакой сложности. Сложность была бы в том случае, если бы... энергия предполагала страдательность (*το πασχειν*), но Бог “проявляет действие, но не страдает по отношению к нему”¹.

Другое возможное обвинение — в пантеизме — можно рассмотреть и опровергнуть словами епископа Каллиста (Уэра): “Для... православного абсолютно неприемлема любая картина мира, отождествляющая Бога и вселенную. Зато ничто не мешает мне принять позицию, утверждающую не “Бог есть все, и все есть Бог”, но “Бог во всем, и все в Боге”. Божественные энергии ... — не посредники между Богом и миром, не сотворенный дар Его нам, а Сам Бог в действии. Каждая нетварная энергия в Боге в Его нераздельной цельности — не какая-то часть в Нем, но проявление целого”².

В работе “По образу и подобию” Лосский приводит цитату святителя Василия Великого из послания “к Амфилохию”: “если энергии нисходят до нас, то сущность остается совершенно недоступной — “ и проводит параллель учения Паламы с традицией Ареопагитиков и преподобных Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина³. Ту же мысль о простом существе, дающем начало множественным энергиям, оставаясь недоступным, находит у святителей Василия и Григория Нисского профессор из Фессалоник Мантзаридис, замечая в своей книге “Обожение человека”, что уже у священномученика Иринея Лионского говорится о Божественной воле и энергии как о формирующей и предопределяющей причине всего⁴. О. Георг-

¹ *Вл. Лосский. Боговидение. М., 1995. С. 112.*

² *Епископ Каллист Диоклейский. Через творение к Творцу. М., 1998. С. 9.*

³ *В. Н. Лосский. По образу и подобию. М., 1995. С. 59.*

⁴ *Georgios I. Mantzaridis. The Deification of Man. St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition. NY., 1984. P. 105.*

гий Флоровский видит также у Паламы преемство святителю Кириллу Александрийскому, а через него и святителю Афанасию Великому¹. Теснейшее преемство святоотеческой традиции выявляется в докладе архиепископа Василия (Кривошеина) “Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого”, прочитанном им в 1967 году на съезде патрологов в Оксфорде, где раскрывается, как святитель Василий, различая сущность Божию и Его энергии, в полемике с Евномием отстаивает понятие простоты Божия существа².

Таким образом, ясно, что соборный орос о различении природы и энергий есть догматическое выражение святоотеческого Предания, ни в чем от него не отклоняющееся и прозвучавшее именно тогда, когда в этом возникла историческая необходимость.

Наиболее тесную связь основополагающего паламитского учения с богословием преподобного Максима отмечают большинство исследователей, среди них о. Иоанн Мейендорф, архимандрит Киприан (Керн), Георгиос Мантзаридис и Христос Яннарас, о. Думитру Станолаэ, о. Иоанн Романидис, Роберт Синкевич и др., которые видят эту связь, например, в христологии, когда, по преподобному Максиму, существование во Христе двух энергий или воля является естественным следствием существования в Нем двух природ³. Заслуживает внимания монография Ларса Тунберга о богословии преподобного Максима, изданная в Свято-Владимирской семинарии в 1985 году. В этой работе отдельная глава посвящена преподобному Максиму и роли нетварных энергий в паламизме, где автор считает, что богословские спекуляции преподобного Максима о логосах (λόγοι) определяют его как предшественника святителя Григория в учении о нетварных энергиях, хотя сам Максим, оставляя двойственным представление о трансцендентности или имманентности логосов, о их сотворенности или нетварности, не интерпретировал логосы с такой ясностью,

¹ *Протоиерей Георгий Флоровский*. Указ. соч. С. 391–392.

² *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Указ. соч. Сс. 230–241.

³ Об этом см. также в работе: *Ю. Завершинский*. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция // Альфа и Омега. 1999. N 5 (19).

как Божественные энергии в паламизме¹. Также о богословии Великих Каппадокийцев, Ареопагитик, преподобного Максима Исповедника и святителя Григория Паламы в терминологии “зиждательных логосов” пишет архимандрит Киприан (Керн)². В указанном нами труде Ларса Тунберга “Человек и космос” затрагивается тема параллелей учения Паламы с западной томистской доктриной аналогии сущего (*analogia entis*)³, которая подробнее развивается в другой работе (*M. A. Fahey / J. Meyendorff. Trinitarian Theology: East and West*) двумя выдающимися богословами, сопоставляющими учение о Троице Фомы Аквинского и святителя Григория Паламы. Еще одна публикация Свято-Владимирской семинарии: Георгий Пападеметриу. Маймонид и Палама о Боге (*George C. Papademetriou. Maimonides and Palamas on God*) имеет целью показать связь иудейского и православного интеллектуального мышления о Божественной природе, которое было выражено двумя знаменитыми мыслителями своего времени, Паламой и Моисеем Маймонидом, аристотеликом, оказавшим влияние на развитие схоластики Альберта Великого и Фомы Аквината⁴.

Полное изложение рассматриваемого учения мы находим в фундаментальной работе о. Иоанна Мейендорфа “Жизнь и труды святителя Григория Паламы”, переведенной и изданной в Санкт-Петербурге (здесь в последней, 5 главе: “Богословие бытия: сущность и энергия” анализируются более философский и историко-полемический аспекты), и у архиепископа Василия (Кривошеина) в работе “Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы”, где содержится в большей степени богословское осмысление учения. В связи с тем, что философская подоплека паламитских споров имела серьезное

¹ *Lars Thunberg. Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor.* — NY., 1984. P. 137–138.

² *Архимандрит Киприан (Керн). Антропология святителя Григория Паламы.* М., 1996. С. 262, 365, 391.

³ *Lars Thunberg. Op. cit. P. 137.*

⁴ Об указанных книгах на Internet-site: <http://www.svots.edu/SVS-Bookstore/by-section/THL.html>.

значение для формулирования положительного учения святителя Григория, небезыntenесно упомянуть о современной полемике (между учениками о. Георгия Флоровского) в связи с предполагаемыми философскими взглядами оппонентов спора XIV века. С одной стороны, о. Иоанн Мейендорф, считая Варлаама номиналистом, видит главную заботу святителя Григория в освобождении богословия от философских категорий Аристотеля как явно неадекватных правильному выражению тайны (об этом подробнее см. в упомянутой книге о. Иоанна¹). С другой стороны, о. Иоанн Романидис, также ученик о. Георгия, в работе “Заметки о паламитском споре и связанных с ним темах”² считает, что между главным представителем номинализма Уильямом Оккамом и Паламой больше сходства, чем между Оккамом и Варлаамом.

В общем отказе Оккама и Паламы идентифицировать все универсальные идеи с существом Бога их намерение отчасти одинаково — защитить Божественную природу от всех форм детерминизма. Оба согласны, что творения не являются отпечатками нетварных универсальных идей, так как последние не существуют и так как для обоих реальными являются только индивидуумы; также не являются творениями отпечатки любых соответствующих одиночных идей, которые либо идентичны с Божественной сущностью, либо отличны от Божественной воли. Фундаментальное отличие между Оккамом и Паламой заключается в том, что Оккам идентифицирует Божественную волю с Божественной сущностью и просто отрицает истинность существования нетварных идей, тогда как Палама идет на шаг дальше формального схоластического различия и выявляет святоотеческое реальное различие между существом и свойствами, или энергиями Бога, настаивая на волевом и бесформенном (formless) характере нетварных энергий.

¹ *Протопресвитер Иоанн (Мейендорф)*. Указ. соч. С. 276–280.

² *John S. Romanides. Notes on the Palamite Controversy and Related Topics / The Greek Orthodox Theological Review, Volume VI, Number 2, Winter, 1960–61. Published by the Holy Cross Greek Orthodox Theological School Press, Brookline, Massachusetts.*

Интересную иллюстрацию учения о различении сущности и энергий приводит афинский профессор Христос Яннарас¹, который философски расширяет понятие энергии, имея в виду способность природы выявлять свою ипостась, свое существование, делая его доступным познанию и причастности, и показывает это на примере энергий человеческой природы, которые являют инаковость каждой человеческой ипостаси, или личности, выделяя отдельного человека из среды ему подобных. Так, в произведениях искусства узнаваемыми являются рука художника или язык писателя через их творческую энергию, или логос, который при этом не раздробляется множественностью зрительского восприятия, допуская одновременно причастность себе многих зрителей.

Целью настоящего обзора современных исследований и публикаций, имеющих прямое или косвенное отношение к названной теме, можно обозначить попытку выявить теперешнее осмысление догмата о различении природы и энергий для развития учения об обожении человека. В отечественной практике здесь отметим исследование игумена Иоанна (тогда протоиерея Игоря Экономцева) “Исихазм и восточноевропейское возрождение”, опубликованное в Богословских трудах², где о. Иоанн различает динамические иррациональные энергии и статические завершенные логосы-идеи, впрочем признавая, что в творениях Паламы они входят в общее понятие энергии. Чтобы стать реальностью в этом мире, найти воплощение и ожить, логосы должны соединиться с духоносными энергиями, и в этом соединении — тайна Божественного Домостроительства. О творчестве других отечественных современных исследователей паламизма, таких как М.Я. Сюзюмов, И. П. Медведев, Н. Д. Барабанов, Г. М. Прохоров, В. В. Бибахин, можно прочитать в послесловии В. М. Лурье к вышеупомянутой книге о. Иоанна Мейендорфа. В том же послесловии есть данные о

¹ Христос Яннарас. Вера Церкви: Введение в православное богословие. М., 1992. С. 82–85.

² Московская патриархия. Богословские труды. Сборник 29. — М., 1989. С. 63–64.

трудах римо-католических авторов — от “антипаламитских” — таких, как иезуиты о. Герхард Подскальский и Э. Кандал, также о. Мартин Жюжи, чьи работы в 50-е годы определяли уровень научного знания по данной теме, — до “пропаламитских”, среди которых сотрудник Папского Восточного института иезуит о. Ириней Осэр, вообще много сделавший для ознакомления Запада с Православием, и более поздние авторы о. Андре де Аллэ (1980-е) и его ученик доминиканец о. Жак Лисон (1990-е), попытавшийся соотнести логику паламизма с привычными формами западной богословской мысли.

В 60-е годы нашего столетия было сказано, что богословие святителя Григория можно описать в современных терминах как экзистенциалистское, конечно, не ставя в один ряд с философскими концепциями в силу различия задач и методов. Тем не менее, как говорит об этом о. Георгий Флоровский¹, святитель Григорий постоянно спорит со всеми “эссенциальными теологиями”, которым не удается объяснить Божественную свободу, динамизм Божией воли, реальность Его действий. О. Иоанн Мейендорф, продолжая мысль о. Георгия, пишет, что “употребительная богословская терминология слишком зависела от эссенциалистских категорий греческой философии, чтобы адекватно выражать сущностную реальность живого Существа”². В недавно опубликованной статье протоиерея Михаила Дронова “Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века”³ есть слова о том, что христианское мышление изначально до воцарения европейской схоластики было экзистенциальным, поскольку реальность единения с Богом нельзя познать иначе, как сделавшись ей причастным. Евангельскую “радость приносят не слова и буквы, а Весть, воспринимаемая на опыте”. Преподобный Силуан Афонский говорит об этом так: “В Духе Святом познается Господь,

¹ *Протоиерей Георгий Флоровский*. Указ. соч. С. 392.

² *Протопресвитер Иоанн (Мейендорф)*. Указ. соч. С. 305.

³ *Протоиерей Михаил Дронов*. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века // *Альфа и Омега*. 1998. N 4 (18).

и Дух Святой бывает во всем человеке: и в душе, и в уме, и в теле”¹, а его ученик архимандрит Софроний (Сахаров) в книге “Видеть Бога как Он есть” пишет о Божественном нетварном Свете, что его приход всегда связан с особым благодатным состоянием, осязаемым и в сердце, и в уме, и даже в теле². Приводя многие цитаты из трудов о. Софрония в работе “Исихия как метод лечения” (5-я глава “Православной психотерапии”), митрополит Иерофей (Влахос) отмечает паламитский характер богословия о. Софрония вообще³, а в теме нетварных энергий и Божественного Света его сопоставление с паламизмом проводится в диссертации иеродиакона Николая (Сахарова)⁴.

Возвращаясь к тому, что различие Божественной сущности и энергий дает основание для событийного познания Живого Бога, определить Которого не может никакое философское понятие, закончим словами, сказанными в докладе на торжествах по поводу 600-летия блаженной кончины святителя Григория протоиереем Георгием Флоровским: “Богословие священномученика Ириней обычно называют “богословием событий”. Не менее справедливо будет отнести это название к богословию святителя Григория Паламы. Сейчас мы все ближе подходим к убеждению, что “богословие событий” и есть единственно подлинное православное богословие. Оно зиждется на Библии. Его развивали Отцы. Оно полностью соответствует духу Церкви”⁵.

¹ *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Старец Силуан. — Эссекс, 1990. С. 148.

² *Архимандрит Софроний (Сахаров)*. Видеть Бога как Он есть. Essex, 1985. С. 163.

³ *Metropolitan Hierotheos of Nafpaktos*. Hesychia as a Method of Healing / “Orthodox Psychotherapy”, chapter 5. — Internet-site: <http://www.romanity.org/mir/b02en.htm>.

⁴ *Nicholas V. Sakharov*. The Theology of Archimandrite Sophrony / Pembroke College. Thesis in partial fulfilment of the requirements for the degree of D. Phil. in Theology. P. 51–67.

⁵ *Протоиерей Георгий Флоровский*. Указ. соч. С. 392–393.

С. Степанцов

ВЫСОТА КАК ЗНАК ГОРДОСТИ В ТОЛКОВАНИИ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА НА ПСАЛОМ 128

I.

Верх, высота, высокое положение в пространстве почти универсально воспринимаются как знаки преимущества, превосходства, ценности, достоинства. Знаковая связь между высоким и ценным наблюдается в символических системах самых разных культур, а в XX веке нашла некоторое обоснование в данных психологии, также как и связь движения вверх с достижением ценного¹.

В библейской словесности и христианской литературе эта связь проявляет себя прежде всего в неотделимости Божественного от небесного: достаточно вспомнить именование Бога Богом Небесным и Его Царства Царством Небесным. Характерно, что в одном из центральных новозаветных текстов, который стал также и одним из главных христианских текстов — в молитве «Отче наш», — к Богу обращаются как к Отцу, Который на Небесах; а в основном вероопределятельном документе, Символе Веры, вочеловечившийся Сын Божий называется сшедшим с Небес и восшедшим на Небеса. Но как раз этот же текст, где спасительное действие Сына завершается восшествием на Небеса, а начинается нисхождением, то есть предстает в начале своем как путь вниз, на землю, дает нам увидеть, почему и топика низа, приземленного положения могла получить и получила в христианской словесности положительное значение: коль скоро для спасения Бог снисшел с Небес на землю,

¹ См. *Beirnaert L.* Le symbolisme ascensionnel dans la liturgie et la mystique chrétiennes// *Eranos-Jahrbuch*, Bd, XIX: *Mensch und Ritus*, Zürich, 1951. S. 42.

чтобы пострадать и умереть, а затем уже вознестись, участие верующего в спасении предполагает его участие в унижении Христа, и только потом — в его славе и возвышении¹. Это унижение, необходимое для спасения, носит название смирения, у латинских писателей — *humilitas*. При этом важно, что слово *humilis*, «смиранный», не теряло в латинском языке связи с первичным конкретно-пространственным значением «низкий», а корень слова латинскими грамматиками и этимологами воспринимался как тождественный с корнем слова *humus* «земля»².

В противоположность этому, верх и возвышение могут использоваться в качестве признаков обозначения некоторых отрицательно оцениваемых состояний и действий, именно тех, которые стоят за словами «гордыня», «превозношение», а полатыни *superbia* — которые, кстати, тоже не теряли связи с конкретно-пространственным значением корня *super*³.

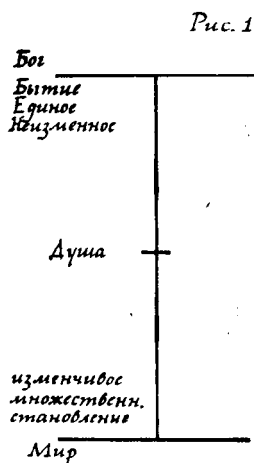
В творчестве блаженного Августина многосторонне и многообразно реализованы возможности как положительного, так и отрицательного развития значения признака высоты.

С одной стороны, *ascensus*, *ascensio*, восхождение как путь души к Богу — одна из главных тем (если не сказать — основной сюжет) его мысли и писаний. В морально-философском объекте все стадии этого процесса подробно описаны в книге L. Wittmann'a "Ascensus": *Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins* (München, 1980), общее же описание об-

¹ Ibid. S. 55-60.

² У Варрона (*Varr. Ling. Lat.* 5, 23): *dicitur humilior, qui ad humum demissior, infimus humillimus, quod in mundo infima humus*; у Сервия (*Serv. Verg. Aen.* 4, 255): *humilis humiliter: et tractum est ab humo*; у Исидора (*Isid. Orig.* 10, 115): *humilis, quasi humo adclinis*. (Приводим по: *Maltby R. A Lexicon of Ancient Etymologies*. Leeds, 1991. P. 284).

³ *Maltby R. Op. Cit.* P. 593. Между положительным значением верха и низа не обязательно видеть противоречие: ни один образ сам по себе не может выразить всех тонкостей содержания. Но убедительной представляется та постановка вопроса об этом противоречии и попытка его решения, которую предпринимает в вышеуказанной статье *Beirnaert* (*Op. Cit.* S. 60-63).



Madec G. Diagramme... P.80, схема I

внимание на то, что пространственное положение разных уровней существ по вертикали схемы соответствует символическому значению разных уровней высоты-низа в образном языке Августина там, где высота имеет положительное значение (рис. 1).

Приведем также текст письма № 18 блаженного Августина (к Целестину), в котором, по мнению Г. Мадека, ярче всего и в самой краткой форме отразилась эта иерархия и в котором используется соответствующий символический язык пространственных отношений:

«Есть природа, подверженная изменению по месту и времени — таково тело, и есть природа, несколько не подверженная изменению по месту, но только по времени — такова душа. И есть природа, которая не может изменяться ни во времени, ни в пространстве — это Бог. Что из упомянутого мною в чем-либо подвержено изменению, называется тварью, что неизменно — Творец. Но так как все, о чем мы говорим, что оно

раза восхождения, указание на его одновременно библейские и неоплатонические истоки, примеры его функциональных разновидностей можно найти в статье Г. Мадека «Восхождение» из *Augustinus-Lexicon*¹.

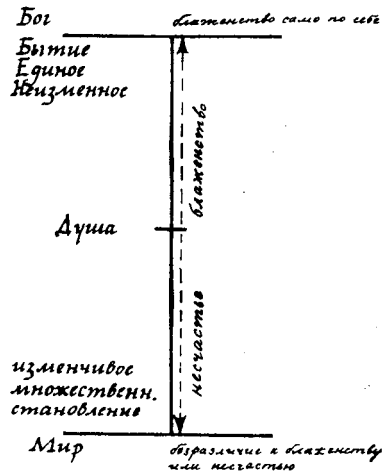
В отдельной своей работе под названием «Августиновская диаграмма»² Г. Мадек делает попытку графически представить ту иерархию существ по полноте существования, которая является контекстом «восхождения» души, по блаженному Августину. Мы воспроизводим эту схему, обращая

¹ *Madec G. Ascensio, ascensus//Augustinus-Lexicon. V. I. Basel, 1986-1994. Sp. 465-475. В библиографии при этой статье — важная литература по этому кругу вопросов.*

² *Madec G. Diagramme augustinien//Augustinianum 25 (1985). P. 79-94.*

существует, существующим называем постольку, поскольку оно пребывает (неизменным) и поскольку является единым, и, далее, форма всякой красоты есть единство, — то из названного порядка природ ты видишь, что существует высшим образом, что, хотя низшим, но все-таки существует, и что существует посредственно, больше низшего и меньше высшего. Это высшее само есть блаженство; низшее не может быть ни блаженным, ни несчастным; а то, что посредине, склоняясь к низшему, живет несчастно, а обратившись к высшему — блаженно. Кто верит Христу, не любит низшего, не гордится (non superbit) посредине и так становится способным прилепляться к высшему — и в этом все, что нам велят, к чему увещевают и возжигают»¹.

Рис. 2



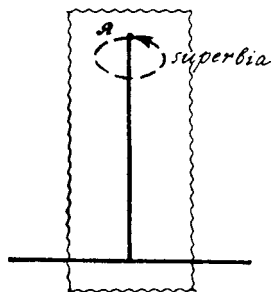
Если на схеме рис. 1 мы отметим направления, соответствующие блаженству и несчастью, как оно понимается в письме 18 (сам Г. Мадек отображает эти векторы на своей второй схеме, которая посвящена другим вопросам, и поэтому эти направления имеют у него другой вид), не принимая пока во внимание последнего периода письма, то получим следующую схему (рис. 2).

В эту схему можно уложить или с ней связать множество образов и словесных обозначений, в составе которых высота имеет положительную коннотацию (небо, лестница, полет души, гора, рост, вознесение). На фоне ее удобно представить и саму тему восхождения души.

С другой стороны, чертами высокого, точнее признаками высоты, наделяется у блаженного Августина и главный по-

¹ Ер. XVIII, 2 = PL 33, col. 85s. (Перевод наш).

Рис. 3 рок — гордость, которая характерно называется *superbia* и имеет столь же характерные синонимы: *elatio*, *exaltatio*, *extollentia*¹. Противоречия между возможностью использования признаков высоты для обозначения ценности и использованием их для обозначения явлений, противоположных этой ценности, нет. Мы убедимся в этом, если рассмотрим, как описывает блаженный Августин феномен гордости и почему при этом появляются признаки высоты.



Достаточно взять некоторые пассажи из трактата «О граде Божием», ключевые для выяснения смысла слова *superbia* у блаженного Августина. Вот они:

а. De civ. Dei 12,6

“Если искать причины злополучия злых ангелов, она на деле окажется в том, что отвортившись от Того, Кто обладает высочайшим бытием, они обратились к себе самим, не имеющим высочайшего бытия. А этот порок как иначе можно назвать, как не гордостью?»².

б. De civ. Dei 12,8

“Ибо уклонения бывают не к злу, а злые, то есть не к злым природам, но злые потому, что происходят, вопреки порядку природ (*contra ordinem naturarum*), от высочайшего бытия к низшему»³.

в. De civ. Dei 14,13

«Что такое гордость, как не стремление к превратному возвышению (*perverse celsitudinis appetitus*)? Превратное же возвышение состоит в том, что душа, оставив начало, к которому

¹ *Procopé J. Hochmut//Realenzyklopädie für Antike und Christentum. Bd. 15. Stuttgart, 1991. Sp. 844.*

² Перевод по изд.: Творения Блаженного Августина, Епископа Иппонийского. Ч. 4. Киев, 1905 (Репринтное издание — М., 1994). С. 241-242.

³ Там же. С. 247.

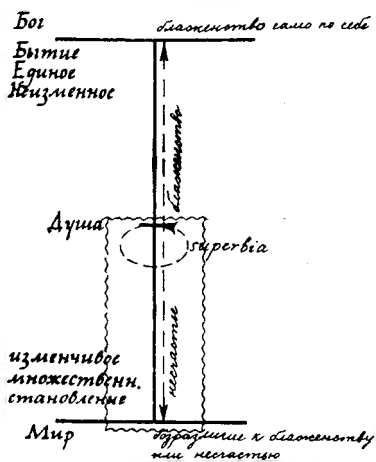
она должна прилепляться, некоторым образом делается и бывает таким началом для себя. Это бывает, когда нравится она самой себе чрезмерно. А чрезмерно она себе нравится тогда, когда уклоняется от того неизменного начала, которое должно ей нравиться более, чем она самой себе»¹.

Если мы добавим к этой группе текстов и то определение гордости из «О книге Бытия буквально», которое О. Шаффнер считает главным, именно, amor excellentiae propriae (любовь к собственному превосходству)², то графически представить это явление можно было бы так: горделивая душа находится на вершине вертикали, вектор любви должен быть направлен на нее саму от нее самой (рис. 3).

Является ли эта схема отображением иной символической системы, чем схема на рис. 2? Представляется, что нет. Схема рис. 3 — это иллюзия горделивой души, которая не может поместить ничего выше себя, своего «я». Но если выйти за рамки этой иллюзии, душа по-прежнему занимает срединное положение между «высшим» и «низшим» на схеме рис. 2, только, замкнувшись в любви к себе, она теряет способность устремляться вверх, в чем изначально состояло ее блаженство (рис. 4).

Раз утрачено единственное направление, которым описывается блаженство души, т. е. направление вверх, значит, даже

Рис. 4



¹ Творения... Ч. 5. Киев, 1907 (М., 1994). С. 34. О неоплатонической основе этих определений и терминологии см. Procopé J. Op. Cit. Sp. 846-847.

² Schaffner O. Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas. (Cassiciacum. Bd. XVII). Würzburg, 1959. S. 226 — со ссылкой на De gen. Ad litt. 11, 14, 18 (прим. 38).

если душа ориентирована на саму себя, она направлена ниже, чем должна быть, а значит, вниз по отношению к идеальному направлению¹. Кстати, как очевидно из рис. 4, направление стрелки вниз (к низшему) и на уровень самой души соответствует тем двум состояниям, от которых может быть избавлен верующий, согласно последнему периоду цитированного нами ранее письма к Целестину: «не любит низшего (*non diligit infimum*), не гордится посредине (*non superbit in medio*).

Итак, из схемы рис. 3 мы видим, почему высота и возвышение могут иметь знаковую связь с гордостью: в своих глазах гордец является чем-то высшим. Однако именно потому, что это заблуждение, самообман, в образах, означающих гордость, которые будут иметь признаки высоты, следует ожидать и наличия признаков, указывающих на ложность, иллюзорность, временность, тщетность или злокачественность и губительность этой высоты.

Этим ожиданиям соответствуют, например, образы дыма и горы. С удалением дыма от земли, то есть с увеличением высоты его, теряется его густота, вещественность, вплоть до полного исчезновения (временность, видимость, губительность высоты). Горы (хотя гора может у блаженного Августина быть очень положительным символом и означать, например, евангелиста Иоанна в высоте его богопознания² — *In Joh. Ev. Tract. 1, 5*), если они обозначают ересиархов, будут называться *montes naufragosy* «кораблекрушительные горы» (*En. Ps. 124,5=PL 37, col. 1652*) (губительность высоты) или *tumog* «вздутие, опух-

¹ Именно в контексте этой картины Г. Мадек рассматривает слова из исповеди: *fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (*Conf. 1, 1*): «Ты создал нас направленными к Тебе, и беспокойно сердце наше, пока не упокоится в Тебе» (*Madec G. Ascensio... Sp. 468s.*). Несмотря на неуклюжесть, выражение «направленными к Тебе» точнее передает смысл латинского *ad te* в данном случае, чем «для Себя» в русском переводе.

² Гора может еще обозначать, по Августину, Иоанна Предтечу, Церковь, Христа. См., например: *Lauras A. Deux images du Christ et Le l'Église dans la prédication augustinienne//Augustinus magister I. Paris, 1954. P. 667-671.*

дость» (*montes mali tumor superbiae* – Еп. Ps. 97); выражение *quid sunt montes, nisi tumores terrarium* в Еп. Ps. 124,4=PL 37, col. 1650 явно подготавливает развитие отрицательного значения гор в col. 1652) (злокачественность высоты и вообще увеличенных размеров).

Таковы общие предпосылки, которые мы должны будем иметь в виду при конкретном анализе частных образов «Толкования на псалом 128».

II.

Признаки высоты участвуют в более или менее явном виде в толковании трех стихов псалма 128: 3-го, 4-го и 6-го. Вот текст этих стихов, извлеченный из толкования блаженного Августина:

3 *supra dorsum meum fabricaverunt peccatores* (на спине моей делали свои дела грешники)

4 *Dominus iustus concidit cervices peccatorum* (Господь праведный ссек выи грешников)

6 *fiant sicut fenum tectorum, quod priusquam evellatur aruit* (да будут они как сено крыш, которое, прежде чем вырванным быть, засохло)¹.

«Герои» всех трех стихов (грешники 3 и 4 ст. и те, кто уподобляются сему в 6 ст.) – нераскаянные грешники и гордецы, которых, по мысли блаженного Августина, приходится и даже нужно терпеть в Церкви (важная тема антидонатистской проповеди). Это отрицательные персонажи, поэтому те признаки высоты, которые будут актуализовываться в толковании, будут признаками высоты в отрицательном значении. В дальнейшем мы должны будем определить 1) условия актуализации этих признаков (указываются толкователем в тексте псалма, акцентируются в нем, проясняются из него, привносятся в него); 2)

¹ Заметим еще раз, что для понимания августиновского толкования надо знать именно ту разновидность старолатинского текста, которой он пользовался и на которой строится его интерпретация. Особенности перевода на русский обусловлены контекстом толкования.

средства актуализации; 3) характерные особенности актуализации этих признаков при отрицательном значении высоты. В качестве сравнительного материала мы сочли полезным привлечь изъяснение соответствующих стихов у святителя Илария Пиктавийского (предшественника блаженного Августина) и блаженного Иеронима (его старшего современника)¹.

1) Нет оснований сомневаться, что предлогу *supra* в латинском тексте стиха 3 *supra dorsum meum fabricaverunt* *ressatores* соответствуют *ἐλί* Септуагинты и *'al* еврейского оригинала (как в масоретском тексте). При всей многозначности этих предлогов, нельзя свести смысл изначального стиха к тому, что грешники сидят (или как-то еще располагаются) на спине у праведника, от лица которого ведется речь в псалме. Представляется убедительным то объяснение изначального образа этого стиха, которое дает *Interpreter's Bible*: автор псалма «начинает с метафоры вспаханного поля, чтобы проиллюстрировать череду невзгод, пережитых Израилем в продолжение его истории, но метафора поля, израненного бороздами, становится метафорой борозд, оставляемых бичом пахаря на спине впряженного животного»².

Однако в понимании блаженного Августина, как мы дальше увидим, грешники именно сидят, находятся на спине у праведника. Можно поставить вопрос: может быть, именно предлог *supra* в тексте латинского перевода стиха навязывает такое понимание? Можно ли вообще понять выражение *supra*

¹ *Hilarii Pictavensis tractatus super psalmos.* (CSEL V.22.) Wien-Praha, 1891. P. 637-647;

S. Hieronymi Presbyteri opera. Pars II. Opera homiletica. (CCSL v. 78) Turnhout, 1958. P. 269-272.

В настоящей работе мы, конечно, рассматриваем лишь разницу пространственных образов; более глубокие различия в концепции толкования святителя Илария, блаженных Иеронима и Августина нами не затрагиваются.

² *Interpreter's Bible in XII Volumes. Vol. IV.* Nashville, 1991. P. 674-675. Этот комментарий относится к стихам 3 и 4. См. тж. *Μπρατσιώτης Π. Αἱ φῶδαι τῶν ἀναβᾶθμῶν τοῦ Ψαλτηρίου.* Ἀθήναι, 1928. Σ. 82-83.

dorsum иначе, чем это делает блаженный Августин, то есть «находясь на спине?»

Толкования святителя Илария и блаженного Иеронима на этот стих убеждают нас в том, что возможность иной интерпретации существовала: оба толкователя (поразительным образом) воспринимают, или во всяком случае представляют, образ, стоящий за словами *supra dorsum*, в совершенно другой пространственной ориентации: «за спиной»! Оба строят свои интерпретации на спортивной метафоре, заимствованной из Послания к Филиппийцам (3:13-14): «Сам я еще не достиг; одно только: забывая то, что позади, и устремляясь к тому, что впереди, спешу к цели, к победному венцу высшего призвания Божия во Иисусе Христе».

Вот отрывки из трактата святителя Илария: «У тех, кто в долгих и упорных сражениях так и не смог добиться превосходства, есть обычай к войску-победителю, выступающему твердыми рядами, подойти с тылу (*a tergo*) и за спиной у него (*dorso*), где он не пройдет теперь, устраивать засады, там измышлять хитрости, там применять все засадные уловки. Так и грешники, искусив напрасно верных людей, подходят к ним, идущим уже по пути истины, со спины, со спины строят козни, со спины умышляют хитрости (*dorso adeunt, dorso insidiantur, dorso dolos concinnant*). Поэтому он и говорит: за спиной моей делали дела свои грешники (*supra (!) dorsum meum fabricabant peccatores*). Бежит Апостол, забывая о том, что позади (*retro sunt*), и устремляясь к тому, что впереди ... тот, за чьей спиной (*supra (!) dorsum*) они день ото дня уготовляли войну, бежал неустанно и неотступно поприщем веры»¹.

Нам пришлось перевести *supra dorsum* дважды как «за спиной», потому что иного значения нельзя видеть в этой фразе после военного сравнения (в начале цитаты) и спортивной метафоры (в середине): очевидно, что аналогичность ситуаций в развиваемых образах и толкуемом стихе заставляет понимать *supra dorsum* как синоним слов *a tergo, dorso, retro*.

¹ Hilarii tract. in ps. 128, 6 (CSEL. 22, p. 641).

Блаженного Иеронима атлетическая тема увлекла еще сильнее:

«На спине моей делали дела свои грешники (*super dorsum meum fabricaverunt peccatores*). Внимательно рассмотрите, о чем говорит Писание. Святой человек — атлет; и «получает венец лишь тот, кто законно подвизался»¹ (2 Тим 2:5). Вы знаете, что бывают атлеты разных видов: одни атлеты, другие вроде многоборцев, третьи состязаются в метании диска, а еще есть бегуны — это которые бегают на стадионе. Так вот Апостол и говорит о себе, что он бежит, чтобы достичь венца. И в другом месте что он еще говорит? «Забывая пройденное (*praeteritorum*), устремляюсь к тому, что впереди (*ad priora*)». Итак, посмотрите, что говорит Писание: «За спиной моей делали дела свои грешники» (*Supra (!) dorsum meum fabricabantur peccatores*). Я так всегда бежал, и столь стремительно бежал, чтобы противник не мог меня обогнать, но чтоб он всегда находился за спиной (*post tergum*). Он так никогда и не вышел пред глаза мои, потому что и света глаз моих выдержать не мог, но всегда преследовал с той стороны, которая незряча, на которой глаз нет. За спиной моей (*supra dorsum meum*) делали дела свои грешники. Кто вредит брату своему, тот действует за спиной у него (*post dorsum*). За спиной моей (*supra dorsum meum*) делали дела свои грешники. Они действовали у меня за спиной (*post dorsum meum*), но я [перед] глазами видел рай»².

И здесь пришлось трижды перевести *supra dorsum* как «за спиной» (вероятно, что и для *super dorsum* в начале параграфа, где экзегет приводит текст, отличный от цитируемого в середине параграфа, тоже был бы верен такой перевод): ведь помимо того, что здесь образный контекст толкования псаломского стиха составляет та же атлетическая метафора, выражение *super dorsum* фактически заменяется (без всяких оговорок!) на *post tergum* и *post dorsum*.

¹ То есть «соревновался по правилам».

² *Hier. Tract. De ps 128, 3* (CCSL 78, p. 271).

Но Августин опирается именно на то значение предлога *supra*, которое позволяет расположить грешника выше праведника, на его спине. Вот эта часть толкования (напомним, что перед этим в толковании говорилось о нераскаянных злодеях, пытавшихся, но не сумевших сбить с пути праведника, и о том, что их можно терпеть в Церкви):

«И не возмogli они против меня; на спине моей делали дела свои грешники». Вот как они поступают с нами: сначала склоняют нас к своим злым делам, а если мы не склонимся, говорят: «Терпите нас». Ну что ж, если ты не возмог против меня, поднимайся ко мне на спину; придется тебя носить (*ascende in dorsum meum, portare te habeo*) до тех пор, пока не придет конец; ибо мне заповедано было принести плод в терпении (Лк 8:15). Я не исправляю тебя, я тебя терплю; или, может быть, в то время как я терплю тебя, ты сам себя исправляешь. Если ты не будешь исправлять себя даже до конца, даже до конца будешь на спине моей (*super dorsum meum*), до (того самого) времени. Но неужели ты всегда будешь на спине у меня (*super dorsum meum*)? Ибо придет тот, кто тебя стряхнет отсюда (*inde te excutiat*), придет время жатвы, придет конец века сего»¹.

Конкретное пространственное понимание образа этого стиха у блаженного Августина, как кажется, не заложено в этом стихе изначально, но латинский перевод этого стиха дает возможность «прояснить» в нем ту картину, которая необходима Августину в контексте его толкования. Как это часто бывает и в других случаях, он как бы заново конструирует подходящий для его темы смысл из смыслов данных в стихе слов, уточняя их в нужном направлении. Практически и святитель Иларий и блаженный Иероним поступают так же (притом еще менее тонко), но только у блаженного Августина образ уточняется

¹ *Aug. En. Ps. 128, 7 (PL 37, coll. 1692s.=CCSL 40. p. 1885).*

Прецедентов такого раскрытия образа данного стиха до блаженного Августина мы не обнаружили, кроме краткого замечания во *Fragmenta in psalmos* из корпуса Оригена (авторство сомнительно): *In psalmum 128, v. 2-8, строки 16-18.*

так, что отрицательный персонаж получает более высокое положение (на спине у первого лица псалма).

Происходит это уточнение, как нам кажется, главным образом за счет того, что положение грешника на спине праведника оформляется динамически: помещение его туда описывается глаголом *ascendo* «всходить, взбираться, подниматься» (глаголом, который в конкретно-пространственном значении употребляется по отношению к движению снизу вверх¹); а удаление оттуда — глаголом *excutio* «стряхнуть, сбросить».

При внимательном анализе этого отрывка в нем можно вскрыть примерно тот же тип связи высоты с отрицательным смыслом, какой присутствует в связи высоты с гордостью, когда гордость определяется как «стремление к превратному возвышению» (*perversae celsitudinis appetitus*, см. выше). Выделим особенности этого типа связи применительно к данному случаю.

а) Помимо того, что восседание грешника на праведнике причиняет последнему страдание (во всяком случае требует от него терпения — *tolero te*), это его возвышение, в глазах блаженного Августина, есть узурпация. Для Августина нормальные отношения между людьми — на равных в принципе. Если бы мы попытались отобразить на схеме Г. Мадека то представление об отношениях между людьми, которое блаженный Августин предписывает в трактате *De doctrina christiana* (1, 33-35: человек должен любить Бога ради Него Самого, а то существо, с которым совместно он наслаждается Богом, то есть ближнего, он должен любить в Боге), то человека и его ближнего надо

¹ В переносном моральном значении этот глагол употребляется применительно к переходу из худшего состояния в лучшее (в каком-либо отношении). У блаженного Августина этот глагол — основной для описания процесса духовного восхождения (*ascensio*). Употребления глагола *ascendere* в конкретном пространственном значении, как в данном случае, у Августина редки: например, в толкованиях на Песни восхождения на приблизительно 55000 слов приходится 3-4 употребления глагола *ascendere* в конкретном пространственном значении, а в моральном — несколько десятков употреблений.

было бы поместить на одной горизонтали, еще точнее, векторы их устремлений надо было бы направить параллельно вверх.

Более того, если один человек находится к другому в таком отношении, которое можно отобразить в виде более высокого положения по какой-либо шкале (власти, мудрости и т. п.), то находящийся выше должен оправдывать это свое высокое положение таким служением находящемуся ниже, которое можно образно представить в виде принижения перед ним. Вот яркий пример тому из толкования на псалом 126, произнесенного за несколько дней до толкования на псалом 128:¹

«Для того и поставлено епископам более высокое место (*altior locus*)², чтобы они надзирали сверху (*ut superintendant*) и как бы охраняли народ». И греческое название «епископ» переводится по-латыни *superintendentor* (надзиратель), потому что он надзирает (*superintendit*), потому что смотрит сверху (*desuper videt*). И об этом высоком месте мы дадим опасный отчет, если не будем стоять здесь с таким сердцем, что смирением будем ниже ваших стоп (*ut humilitate sub pedibus vetris simus*), и будем молиться за вас, чтобы Ведающий души ваши Сам вас сохранил»³.

б) Высота грешника по отношению к праведнику, кроме того что она незаконна, представляется временной, не вечной: «Ибо придет Тот, Кто тебя стряхнет оттуда, придет время жатвы». Высокое положение сменится на низкое, и тем самым как бы восстановится порядок. К тому же *excitio* «стряхивать» —

¹ Относительную хронологию толкований на Песни восхождения, произносившихся попеременно с трактатами на Евангелие от Иоанна (1-12) установил *M. Le Landais* в статье: *Deux années de prédication de saint Augustin // Recherches de science religieuse*. 1948. P. 226-248 (Нам она известна по статье *Rondet H. Saint Augustin et les psaumes des montées // Revue d'ascétique et de mystique*. 41 (1965). P. 3-18. Абсолютная хронология установлена *A.-M. La Bonnadière* в ее книге: *Recherches de chronologie augustinienne*. Paris, 1965. P. 51-53.

² Интересно заметить, что в данном случае высокая епископская кафедра выступает очень наглядным символом высоты епископской власти.

³ Еп. ps. 126, 3 (PL 37, col. 1669).

это один из глаголов, каузирующих падение, а падение у блаженного Августина — неизменная метафора потери достоинства, качества, метафора деградации, неудачи и т. п.¹

Таким образом, признаками, сопровождающими высоту в отрицательном значении, в данном случае являются ее несоответственность (в смысле латинского *inertum*: положение одного человека выше другого, да еще грешника выше праведника, да еще такое, что оно доставляет страдание, — против порядка вещей, нелепо) и временность (для восстановления порядка вещей несоответственная высота должна быть и будет уничтожена).

2) Если для толкования стиха 3-го блаженный Августин строит образ, отчетливо отличающийся от образов других экзегетов, то интерпретации 4-го стиха во всех трех сопоставляемых толкованиях близки по содержанию: шея обозначает гордыню — это вполне соответствует значению образа шеи в нескольких местах ветхозаветных книг. Для блаженного Иеронима, видимо, знаковая связь шеи и гордыни настолько сама собою разумеющаяся, что он не считает нужным как-то мотивировать ее в своем трактате:

¹ В толкованиях на «Песни восхождения» мотив падения очень частотен, тема духовного падения едва ли не столь же подробно разработана, как и сама тема духовного восхождения. Например, проведено различие между *cadere* «падать» и *descendere* «нисходить». *Descendere* — это действие Христа по отношению к человечеству (Божественное нисхождение до Воплощения и смерти), это действие святых по отношению к «младенцам» в вере (снихождение апостола Павла до уровня понимания адресатов своих посланий с уровня доступного ему самому богопознания). Обычно *descendere* — акт смирения (*humiliatio*). В отличие от этого, *cadere* — катастрофическая утрата ценных качеств (например, падение Денницы, падение Адама, падение Соломона). В качестве причины падения у блаженного Августина неизменно выступает именно *superbia*. Похоже, что примерно то же мы наблюдаем и в рассматриваемом случае; во всяком случае грядущее падение грешника со спины праведника мыслится здесь как следствие узурпации им не полагающегося ему места. Характерный пример подробной разработки темы падения см. в *En. Ps. 119,2* (PL 37, coll. 1597s).

«Господь праведный усек¹ выи грешников». Смотрите, что он говорит. Он не сказал: усек грешников: если бы так он сказал, никто бы не смог спастись — мы все грешники. Что же он говорит? «Господь праведный усек выи грешников»: тех, кто и грешники и гордецы, потому что Он «гордым противится, а смиренным дает благодать»².

Святитель Иларий останавливается на образе шеи подробнее и мотивирует его знаковую связь с гордостью ссылками на места из книги Исход, где Моисей говорит о непослушном народе, что он «жестоковыен» (*dura carvice sint*) (например, Исх 32:9), и из пророка Исаии, где тот обличает дочерей Сиона, что они ходят с высокой шеей (*alta cervice incedunt*) (Ис 3:16). Для нас важно, что во втором случае шея гордых названа высокой, и значит, у Илария тоже присутствует отрицательно осмысленная высота. Отрицательное значение высокой и жесткой шеи в том, что она не готова согнуться и принять на себя «иго благое» из Мф 11:29-30³.

У блаженного Августина предикация знаковой связи шеи и гордости выступает во фразе: *Quia peccatores superbos volebat intelligi, superbi autem omnes cervicati sunt*, «Ибо он хотел, чтобы здесь подразумевались гордые грешники, а все гордые — *cervicati*»⁴. Несколько дальше поясняется и моральный смысл слова *cervicatus*, и связанное с ним образное представление. По моральному содержанию *cervicatus* — гордец, который не хочет признать своей виновности в грехах, по образному представлению — человек с прямой, поднятой шеей:

«Итак, из-за того, что ты оправдываешь свое согрешение и превозносишься против Бога (*superbis adversus Deum*, потому

¹ В тексте стиха у блаженного Иеронима — *concidit*, скорее всего перфект, но может восприниматься и как презенс.

² *Hieron. Tract. De. Ps. 128, 4 (CCSL 78, p. 272)*. Это последние слова трактата.

³ *Hilar. Tract. In ps. 128, 8 (CSEL 22, p. 642)*.

⁴ Мы оставили *cervicati* без перевода, так как самое подходящее русское слово «высоковыенные» внесло бы столь определенный элемент высоты, которого в этом слове нет.

что представляешь себя непричастным вине, и настолько воздвиг свою выю и побежал против Бога, как написано в книге Иова (о нечестивом грешнике): «Бегущий против Бога в жирной вые щита своего» (*current adversus Deum in crassa cervice scuti sui* — так у блаженного Августина, Иов 15:26), — и здесь он упомянул выю, потому что ты так себя возносишь (*erigis te* — выпрямляешь) и не опускаешь глаз на землю (*non elidis oculos ad terram*), не бьешь себя в грудь со словами: «Господи, милостив будь ко мне грешному...»¹.

Как видно, шея может быть знаком гордости, именно если она представляется выпрямленной, поднятой вверх, и противопоставляется опущенному вниз взору, взгляду, устремленному на землю, как признаку *humilitas*. Блаженный Августин делает эти детали образа более заметными для слушателя, более видимыми; но в целом разработка этого образа не столь интересна, потому что, надо полагать, знаковая связь шеи и гордыни была привычна для слушателей. Из признаков, сопровождающих высоту в отрицательном значении, здесь можно отметить ее временность: высота гордой шеи будет уничтожена усечением.

Впрочем, отрицательно коннотирующее значение, пожалуй, имеет здесь подчеркнутая телесность шеи. Приведенная блаженным Августином цитата из Книги Иова называет шею гордеца (так понимает эту фразу Августин) *cervix crassa* — толстая, жирная шея. Напрашивается одно сопоставление. Через несколько дней блаженный Августин так будет объяснять символ рога при толковании псалма 131 (*En. Ps. 131, 27 = PL 27, col. 1728*): рог — это кость высокая, но не покрытая плотью, поэтому он символизирует высоту, но не плотскую, а духовную. Рассмотренный под тем же углом зрения, символ шеи высокой и толстой может восприниматься как символ высоты плотской, т. е. гордости, причем подчеркивание телесности, плотскости шеи словом *crassa* усиливает отрицательное ее восприятие как символа плотской высоты.

¹ *Aug. En. Ps. 128,9 (PL 37, col. 1694=CCSL 40, p. 1887).*

3) Еще один стих, в толковании которого высота у Августина имеет отрицательное значение, — 6-й: *Fiant sicut fenum tectorum, quod priusquam evellatur, aruit* («Да будут они как сено крыш, которое, прежде чем вырванным быть, засохло»). В самом псалме высота травы на крыше никак не подчеркивается. Трактат блаженного Иеронима, к сожалению, не содержит толкования данного стиха: он оканчивается вышеприведенным параграфом к 4 стиху. Что касается святителя Илария, то у него стих 6 (в его тексте: *fiant sicut faenum aedificiorum...*) подвергается столь отвлеченной аллегоризации, которую нет смысла сопоставлять с августиновским объяснением. Скажем только, что высота травы на крыше не имеет для Илария отрицательного значения, наоборот: в связи с тем, что дом (*aedificium*) понимается им как обозначение тела, положение на доме — это превосходство над телесным. Отрицательное осмысление образа травы опирается практически только на то, что трава здесь названа сеном (*faenum*), что она засохла¹.

У блаженного Августина явно присутствует отрицательное восприятие высоты травы на крыше. Вот нужный нам фрагмент:

«Что он о них [гордецах и грешниках] говорит? Следуют слова: «Да будут они как сено крыш, которое, прежде чем вырванным быть, засохло». Сено крыш — это трава, которая вырастает на кровлях, на мощеных крышах. Кажется, она на высоте (*in alto videtur*), — а корня у ней нет. Насколько лучше было бы ей вырасти пониже (*humilius*) и радостнее зеленеть. А так она вырастает выше (*altius*), чтобы тем скорее засохнуть. Еще ее не вырвали, а уже она засохла: еще не свершился о них суд Божий, а уже нет в них сока зелени. Посмотрите внимательно на дела их — и вы увидите, что они засохли. Но живут они и здесь они — значит, еще их не вырвали, а стали они как сено крыш, которое, прежде чем вырванным быть, засохло»². Очевидно, что признаки высоты, обозначающей здесь гордость, сопровождаются здесь признаками неуместности: трава,

¹ *Hilar.* Tract in ps. 128, 10 (CSEL 22, p. 644s.)

² *Aug.* En. Ps. 128, 11 (PL 37, coll. 1694s. = CCSL 40, p. 1887s.)

растущая высоко, выросла не на своем месте, и эта неуместность — причина ее преждевременной гибели. Кроме того, эта высота противопоставляется положенному траве месту на земле, причем слово *humilius* звучит здесь одновременно как выражающее более низкое положение в пространстве и обозначаемое им более смиренное настроение людей, т. е. моральный смысл слова *humilis* неотторжим здесь от прямого пространственного значения.

На этих трех примерах мы могли убедиться, что блаженный Августин использует отрицательную символику высоты с большой готовностью. Топика неуместной и временной высоты не просто влияет на образность толкования, но и формирует ее: выявляя, а иногда и принося признаки высоты нелепой и временной в трактуемый образ, блаженный Августин добивается усиления отрицательной коннотации этого образа, которая дает ему основу для моральных выводов.

Но есть еще одно соображение, которое в большей степени касается разработки стихов 3 и 6-го. Занятие высокого места, возвышение отрицательного персонажа в пассажах, разобранных нами в пунктах 1 и 3-м, выступает очень локальным, ограниченным и материальным. При этом надо учесть, что при разработке темы восхождения и верха в положительном смысле блаженный Августин часто прибегает к «дематериализации», отталкиванию от материальной стороны образности, стараясь тем самым отвлечь воображение слушателей от увлечения чувственными представлениями: если речь идет о духовном восхождении, то он может сделать замечание, что это восхождение совершается не телесными ногами (En. Ps. 38,2); если о полете души — что он не предполагает материальных крыльев (En. Ps. 38,2); если о небе как о духовном символе — что это не небесная твердь с солнцем, луною и звездами (En. Ps. 121,2); если о горе как символе высокого богопознания Иоанна — что такая гора, в отличие от земных гор, превосходит высотой весь видимый мир (In Ioann. Ev. Tract. 1,5). Но высокие предметы, у которых признак высоты имеет отрицательное значение, не

подвергаются такой «дематериализации», во всяком случае рассмотренные примеры высокого расположения в пространстве из Еп. Ps. 128 вполне конкретны и легко вообразимы (что бывает у блаженного Августина далеко не всегда). В этой зримости и вещественной ограниченности таится возможность того эффекта, который, как нам кажется, отчасти сродни комическому. Сидение на спине у другого человека возвышает не на много, но приводит к падению; трава, выросшая на крыше, незначительно приблизилась к небу, но обречена на засыхание. (Если образ шеи рассмотреть с этой же точки зрения, можно сказать, что возвышение от выпрямления шеи и вовсе ничтожно, но вызывает усечение). Таким образом, материальность и видимая ограниченность высоты — вероятный компонент оформления ее отрицательного смысла.

Неуместная и временная высота, в ее к тому же вещественности и ограниченности, — как бы карикатура на подлинную духовную высоту, и тем нелепей она, чем вещественней и наглядней.

А. Ястребов

Ж. СИРИНЕЛЛИ. ОБЩЕЕ ВВЕДЕНИЕ
 К “ЕВАНГЕЛЬСКОМУ ПРИГОТОВЛЕНИЮ”
 ЕВСЕВИЯ КЕСАРИЙСКОГО

<Реферат: J. Sirinelli. Introduction générale. Eusèbe de Césaire. La Préparation Evangélique. SC 206. Paris, 1974.>

Глава I

Большая апология Евсевия Кесарийского состоит из двух сочинений — “Евангельского Приготовления” и “Евангельского Доказательства”. Обе работы дошли до нас не полностью — сохранились 15 книг первой и 10 второй, при том что обе они первоначально составляли по 20 книг каждая.

Датировка Евангельского Приготовления

Е. Шварц (PW, VI, col. 1390) и К. Мрас (Édition de la P.E., Einleitung, p. 54) попытались разрешить проблему датировки произведения. Из-за отсутствия биографических указаний им пришлось довольствоваться замечаниями самого Евсевия. Эти замечания можно разделить на три группы.

1. Указания, относящиеся к преследованиям, к развитию институтов Церкви и к миру, провозглашенному в империи. Из определенных отрывков создается впечатление, что гонение еще не прекратилось (Ев. Прич. V, 1, 16; VI, 6, 63; XII, 10, 7; XIII, 6, 12; XIV, 3, 5). Вместе с тем в других фрагментах (Ев. Прич. XIII, 11, 2; IV, 4, 1; V, 1, 7; VII, 16, 11) автор свидетельствует о широком почитании мучеников, говорит о строительстве храмов и о том, что христиане совершают богослужение без помех со стороны властей.

2. Достаточно точное хронологическое указание содержится в книге IV (Ев. Прич. IV, 2, 10). Евсевий делает очень ясный намек на разоблаченный обман языческого прорицателя Фео-

текна. Мы знаем из других эпизодов (Ц.И. 2-3; 11, 5-6), что предприятие Феотекна следует отнести к концу 313 или началу 314 г.

3. Пассаж из 5-й книги, в котором автор насмехается над государями, склонными доверять оракулам (Ев. Прич. V, 27, 5), может переключаться с поражением Максимиана Дайи (Ц.И. IX, 10, 6); однако это предположение должно быть принято с осторожностью.

Датировка Шварца

Исходя из этих замечаний, Шварц заключает, что работа появилась позднее 313-314 гг., если опираться на случай с Феотекном. Упоминание о мире в империи хорошо показывает, что Евсевий писал после первого конфликта, противопоставившего Константина и Ликиния /314/, и до второго и окончательного разрыва между ними. Иначе говоря, он располагает составление Евангельского Приготовления между 314 и 321 гг.. Что же касается упоминания о гонениях как о еще продолжающихся, это, возможно, *praesens historicum* или же оно имеет отношение к народным выступлениям против христиан; эти выступления не могли быть подавлены постановлениями властей.

Датировка Мраса

Мрас пытается уточнить эти даты. Вначале он обратил внимание на эпизод с Феотекном. Это позволило ему рассмотреть начало 314 г. как *terminus post quem*. Он обращает внимание на то, что указанный отрывок, вероятно, был написан весьма вскоре после описанных в нем событий, когда было еще свежо произведенное ими впечатление. Затем исследователь пытается провести различие между указаниями, касающимися гонений, которые можно найти в "Евангельском Приготовлении". В первой книге (Е. П. I, 4, 14) Евсевий говорит о гонениях в прошедшем времени; преследования были прекращены. То же время он употребляет и в XII книге (Е. П. XII, 10, 7). Зато в книге XIII (Е. П. XIII, 6, 12) он рассматривает возврат к нападкам на

христиан как весьма вероятный. Автор имеет в виду прежде всего народные волнения¹. Мрас видит в этих словах указание на разрыв между Константином и Ликийем и на все более враждебное отношение этого последнего к христианам, начавшее проявляться с 320 г. Исходя из этих соображений, Мрас заключает, что Евсевий начал работу над “Евангельским Приготовлением” в 312 г. и закончил приблизительно в 322 г.²

Из рассуждений Мраса вытекает, что IV книга составлена ок. 314 г. и, таким образом, весь труд должен быть начат не ранее 312 г. Книга XIII окончена, вероятно, не позднее начала 320 г. Итак, можно предположить, что XV, и последняя, книга была закончена ок. 322 г. Порядок составления книг, очевидно, соответствует порядку их написания.

Логическое построение, предлагаемое Мрасом, будучи, бесспорно, остроумным, все же не вполне надежно с научной точки зрения. В самом деле, фраза из XIII книги, на которой он частично основывает свою аргументацию, всего лишь говорит о необходимости борьбы со страхом перед разъяренной толпой. Евсевий вообще часто говорит о том, как должен вести себя христианин в тяжелых обстоятельствах. Впрочем, едва ли справедливо считать пассажи Евсевия, касающиеся продолжающихся гонений, чисто литературными приемами. Любое решение этого вопроса неизбежно будет относиться к области предположений.

Наблюдения Шварца и Мраса все же согласуются в вопросе общей датировки, да и аргументация автора и сам тон произведения соответствуют в общем этому периоду. Евсевий убеждает читателя в том, что новая вера не несет с собой никакой опасности для государства и граждан. Нападки, которым она подвергается, — суть доктринальные и теоретические споры. Взамен апологет демонстрирует блистательные успехи христианства. Оно широко распространилось, утвердило свое влияние на нравы общества, сделавшись реальной силой. Автор пишет

¹ Кстати, в этом месте Евсевий цитирует Платона (Критон 46 с).

² *K. Mras. P.E., t. I, Einleitung, p. LV.*

об этом как человек, уверенный в своей правоте и в окончательной победе Церкви. Говоря о мире, установившемся в империи, он при этом совершенно умалчивает о возобновлении гражданских войн¹.

Все события, которыми был так богат этот довольно краткий промежуток времени, слишком близки друг ко другу и слишком важны для понимания роли христианства в истории. Видимо, поэтому здесь и появляется столь озадачивающий исследователей *praesens* — автор подчеркивает, что мученичество — это всегда живой пример отношения к вере, иллюстрация того мужества, что никогда не перестанет быть обязательной добродетелью христианина.

Глава II

Как бы плохо мы ни были осведомлены о дате рождения Евсевия Кесарийского и о времени составления “Приготовления”, определенным остается то, что эта апология написана человеком уже зрелым, утвержденным в знании и мастерстве писателя.

Евсевий родился, вероятно, между 260 и 264 гг.², и даже если это произошло не в Кесарии, то она, без сомнения, тот город, где он сформировался как христианин и богослов. Евсевий с юности был знаком с пресвитером Памфилом. Последний был глубоким богословом, последователем Оригена. Мы ни-

¹ Ничто не мешает думать, что окончательная редакция труда может быть отнесена к посленикейскому периоду. Но на самом деле, после окончательной победы святого Константина над его врагами, в писаниях Евсевия все время звучат мажорные ноты, прославляющие утверждение христианства и могущество Божие. Используемый им здесь тон — удовлетворенный, но сдержанный — лучше всего соотносится с периодом, отделяющему Миланский эдикт от торжества Константина.

² См. здесь прежде всего *J. Sirinelli. Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée*. Можно также обратиться и к IV книге “Церковной Истории”, SC 73. Она содержит хорошую биографическую статью Д. Барди.

когда не узнаем в точности, был ли будущий Кесарийский епископ его рабом или он называет своего учителя господином (δεσλότης) (О палестинских мучениках, XI, 1) просто в знак уважения. Вместе с тем мы достаточно хорошо знакомы с кружком Памфила, чтобы понять, что этот вопрос является вторичным и что рабы, ученики и учитель трудились там сообща, совершенствуя свои знания об истинном учении. Школа, коллектив единомышленников, скрипторий — таким представляется общество, окружавшее Памфила. Этот человек, богатый и образованный, оставивший карьеру и государственную службу для того, чтобы наставлять в вере и просвещать светом евангельской истины других, соединил членов своей общины узами достаточно крепкими, чтобы Евсевий мог говорить о “нашем доме” (Ц. И. IV, 8).

Они воссоздали ту атмосферу, которая была присуща кругу Оригена в бытность последнего в Кесарии, о чем свидетельствует сам автор “Церковной Истории” (Ц. И. VI, 30). Там толковали Священное Писание, обучали философии и богословию (ibid.), но не пренебрегали и отцами Церкви. Памфил собрал в своей библиотеке труды “Оригена и других церковных писателей” (Ц. И., VI, 32, 3).

Знание этой духовной среды необходимо для понимания рассматриваемого труда, в котором соседствуют без противоречия глубокое желание познания и постоянная забота о научении.

Евсевий и история

Почему он был увлечен прежде всего историей — нам неизвестно. Кажется, Памфил не имел особой склонности к этой науке, будучи устремленным исключительно к Священному Писанию. Кроме того, сказывался и авторитет Оригена, труды которого он собирал и апологию которого он составил вместе с Евсеием (Ц. И. VI, 33, 4; VI, 36, 3). Мы можем догадываться о влиянии Ипполита и Африкана, о которых Евсевий нам сообщает в своей “Истории”. Конечно, ему было известно об исто-

рических исследованиях Климента и Татиана. В предисловии ко II книге “Хроники” он называет этих авторов и прибавляет имена Иосифа, Иуста и Порфирия. Но речь не идет только о перечне авторов, связанных с полемикой вокруг даты рождения Моисея. Здесь Евсевий, может быть, впервые почувствовал интерес к решению исторической проблемы. Таким образом апологетика привела нашего автора к исторической науке. Здесь наблюдается диспропорция между надуманным предметом спора и широкой эрудицией автора “Хроники”. На самом деле в дальнейшем приходит понимание, что его призвание — расположить столь важные исторические события в их хронологической последовательности. Отныне в трудах Евсевия появляется стойкая тенденция к исследованию прошлого вплоть до момента, когда перед Никейским собором явилось настоящее, чтобы всецело завладеть кесарийским богословом. В ту пору, в начале литературной деятельности, “Хроника” была основным его трудом. Можно думать, что изучение хронологии не удовлетворило молодого богослова, и как только была закончена “Хроника”, он начал собирать материал по своей будущей “Истории”¹. Впервые она была опубликована в 312 г., но задумана была, без сомнения, раньше, и работа с источниками проводилась автором еще во времена гонений, ведь по его замыслу “История” должна была явиться продолжением “Хроники”.

Евсевий и апологетика

Рядом с Евсевием-историком, претендовавшим на составление мировой истории и истории христиан, близко соседствует внешне совсем другой человек, обращенный мыслью к апологетике.

Перед тем как написать свою “Историю”, но уже после “Хроники”, то есть между 305 и 311 гг., Евсевий успешно за-

¹ См. на эту тему: В. В. Болотов “Лекции по истории др. Церкви” т. 1, стр. 151. М. 1994.

вершил продолжительную работу над “Общим Введением” (IGE). Из 9 или 10 книг этого труда до нас дошла только половина под особым названием “Избранные места из пророков” (Ἐκλογαί). Эти Эклоги суть изложение ветхозаветных пророчеств о Пришествии Спасителя; они имели целью опровергнуть вместе и иудейскую экзегезу, не признававшую, что жизнь и смерть Христа подтверждаются этими пророчествами, и нападки еретиков, отрицавших Ветхий Завет.

Однако и апологетическая работа имеет много общего с историческими трудами Евсевия. По его собственному признанию, она является как бы продолжением “Хроники” (Ecl. graph., PG, col. 1024 A ; Gaisford, p. 1). В той же степени, как и “Церковная История”, введение к которой она отчасти составляет, эта работа стала частью большого труда, за который взялся Евсевий.

Здесь обращает на себя внимание очевидная целостность авторского замысла. “Хроника” располагает пророчества миссеевы в их исторической последовательности, “Эклоги” свидетельствуют об их истинности и описывают их осуществление и, наконец, “Церковная История” повествует об их продолжающемся исполнении.

Необходимо, без сомнения, отметить и момент появления 2-х тенденций — апологетической и исторической — в трудах Евсевия и обратить внимание также на то, что эти тенденции составляют на самом деле одну. Ведь он никогда не противопоставлял историю и апологетику и вместе с тем не подчинял 1-ю 2-й. Он считал, что история является частью апологетики, притом самой убедительной, коль скоро она показывает осуществляющиеся на деле как Божественные замыслы, так и людские заблуждения. Если оставить без внимания эту характерную особенность замысла Евсевия, то можно не увидеть самобытности “Доказательства” и других его апологетических работ.

Интерес к апологетике стал причиной составления и других творений, которые здесь можно лишь перечислить. Святой патриарх Фотий свидетельствует о некоторых из них, например

таких, как “Опровержение” и “Апология” (Photius, *Bibl.*, cod. XIII). Они могли быть посвящены возражениям, представленным язычниками против христианства и опровержению этих возражений Евсевием¹. Совсем ничего не известно о “Церковном Приготовлении и Доказательстве”, упомянутых Фотием (*Photius, Bibl.*, cod. 11-12). Возможно, это были лишь части IGE², о котором упоминалось выше. Не известно также, как вычленить из общего корпуса трудов Евсевия такие работы, как, например трактат “Разногласие Евангелий” (*St. Hieronymus, De Viris illustr.* 81; *Comment. in Matthaeum* 1, 16 (CCL LXXVII, p. 9; PL 26, col. 23), который, может быть является тем же самым что приводит Евсевий в “Евангельском Доказательстве” (Ев. Док. VII, 3, 18). Наконец, нам известно о чем-то вроде тезисов упоминающихся под названием “Вопросы к Стефану” и “Вопросы к Марину”, которые содержат вопросы, касающиеся детства и Воскресения Спасителя. Эти работы можно рассматривать как некий конспект “Разногласия Евангелий” или как часть последнего.

Необходимо еще упомянуть сочинение “Против Иерокла”, обращенное против памфлетиста, который пытался путем сравнения с Аполлоном Тианским принизить личность Иисуса Христа, а также трактат “Исполнение пророчеств о нашем Спасителе” (Ев. Пр. I, 3, 12), о котором мы еще скажем ниже. Эти труды, составление которых относится к периоду между 307 и 315 гг., свидетельствуют, несмотря на недостаточность

¹ Хотелось бы видеть связь между только что упомянутыми трудами и Ев. Пр. I, 1–5 и Ев. Док-вом I и III, 3–7

² Это предположение принадлежит Шварцу, статья “Eusebios” в *PW* VI, 1, col. 1386. Следует обратить внимание, что Фотий пишет: Ἐκκλησιαστικῆ προλαρασκευῆ ἐν βιβλίοις (лакуна) ἐν οἷς Ἐκλογαί. Последнее название трудно интерпретировать: идет ли здесь речь об “Эклогах”? Но в таком случае где расположить “Церковное Доказательство”, если известно, что “Эклоги” представляют собой последние книги IGE? Не исключено, что все труды были составлены из одних и тех же элементов, использовавшихся вновь, — во всяком случае более точное объяснение найти не представляется возможным.

сведений об их содержании, о большом интересе Евсевия к апологетике.

Годы гонений

Каково же было положение Евсевия во время гонений? Позднее его упрекали в том, что он избегал мученичества (*Ephraim, Adversus octoginta haereses LXVIII, 8*; свт. Афанасий Великий, Против ариан, 8). В самом деле, известно, что он покинул Кесарию в момент, когда наступил самый пик преследований христиан, и уцелел, в то время как окружающие его братья жестоко пострадали. Но также известно и о том, что Евсевий находился в заключении вместе с Памфилом. Впоследствии он был избран епископом Кесарии, что является бесспорным доказательством того, что он сохранил верность Церкви. Восхищаясь мучениками, он говорит о них как о людях исключительной добродетели и чувствует себя единым с ними, не присваивая при этом себе их звания. Евсевий делается описателем их подвигов (О палестинских мучениках, XI, SC 55, p. 153s.), и их поведение кажется ему знаком того, что Божественное промышление не оставляет свою Церковь даже во время самых тяжелых испытаний. Наиболее вероятно, что он работал все эти годы как мог, не отрекаясь от веры, но и не подвергаясь излишней опасности. Он не творил историю, но был тем, кто увидел глубокий смысл событий, очевидцем которых ему довелось стать. Мученики доказали существование христианского Бога — Евсевий засвидетельствовал это доказательство.

* * *

Эдикт о веротерпимости, а затем смерть Максимиана Дайи дали Евсевию возможность нормально жить и работать. Нам ничего не известно о его жизни до Никейского Собора. Опираясь на его собственные сочинения (И.Ц. X, 1, 8-11), можно сказать лишь, что он был избран епископом по смерти Агапия,

может быть между 313 и 315 гг. Речь на освящении тирской базилики (И.Ц. X, 4) позволяет увидеть человека достаточно известного, осыпанного почестями и, возможно, имеющего ответственные должности. Накануне I-го Вселенского Собора он уже был известен настолько, чтобы послужить своей партии опорой в арианском споре; и во время Собора, даже будучи в затруднительном положении, Евсевий играл ключевую роль.

Глава III

Исторический момент и окружающая атмосфера

Период, в течение которого Евсевий составлял “Евангельское Приготовление и Доказательство”, был в прямом смысле слова периодом надежды для всей христианской Церкви. Исповедники вернулись в свои дома, строились храмы, вера Христова распространялась по городам и весям беспрепятственно. Церковь вышла из подполья и быстро приобретала авторитет в широких кругах общества. События, подобные освящению базилики в Тире, показывают нам, как открыто проводились христианские праздники. Стало известно, что сам западный император заботится о христианстве. Нет необходимости говорить об особом волнении, охватившем всех верующих в те годы. В апологетических трудах Евсевия следы этого ощущения триумфа можно встретить неоднократно.

Однако то, что нам представляется окончательной победой Церкви, отнюдь не воспринималось так современниками этих событий; достаточно открыть “Церковную Историю”, чтобы почувствовать, что эта радость была радостью прекращения гонений, радостью чаяний и надежды, но не совершенной убежденностью в торжестве правой веры. Эдикт Галерия о прекращении гонений говорит лишь о том, что власти были готовы терпеть заблуждения, в которых, по мнению императора, пребывали христиане (Церк. Ист. VIII, 17, 9). Постановления Ликийя и Константина (*ibid.* X, 5, 2–14) более доброжелательны, и отношение в них к христианам более благосклонно, но

понадобилось еще много времени для того, чтобы Церковь заняла прочное положение в империи — неуверенность сохранялась долгие годы у значительной части христиан. И действительно, были все основания проявлять такую осторожность: после указа Галерия и несмотря на решение соправителей, Максимиан под предлогом уступки народной воле возобновил спорадические и завуалированные гонения, которые были прекращены только после военных неудач последнего (*ibid.* IX, 1—8). Ликийский благоразумно соблюдал взаимные обязательства, но его правовая система показывает нам, что он желал опекать христиан, порой мешая их проповеди. Еще до того как его обвинили в возобновлении гонений, он принял меры препятствующие установлению гегемонии одной религии¹.

Когда Максимиан, между 311 и 313 гг., вел борьбу с христианством, он делал это разумнее своих предшественников: оставив политику государственного давления, он положился главным образом на противодействие Церкви на местах, на городскую оппозицию, руководствующуюся по большей части экономическими мотивами², и время от времени провоцировал ее. Кроме того, он пустил в ход и принудительные меры: разрешил проводить контрпропаганду в местах проживания христиан, призванную убеждать людей в неистинности веры и опровергать ее. Евсевий рассказывает нам о том, что были составлены так называемые “Акты Пилата” и распространялись повсеместно (Церк. Ист. I, 9, 2—4; а также IX, 5, 1): “У детей в школах не сходили с языка имена Иисуса, Пилата и его “Акты”, выдуманные в поношение Христа” (Церк. Ист. IX, 7, 1³).

Возможно, это только наиболее яркий пример попытки дискредитировать христианство. Совершенно очевидно, что

¹ Cf. *M. Besnier*. L'Empire romain de l'avenement des Severes au concile de Nicee, Paris 1937 (Hist. gen. de G. Glotz; Hist. rom. IV, 1), p. 341 s. et 361 s.

² *H. Castritius*. Studien zu Maximinus Daia, Frankfurter althist. Stud. II, Kallmünz 1969, p. 48 s.

³ Цитируется по изданию: *Евсевий Памфил*. Церковная История. М., 1993. С. 325.

пасквили, подобные “Речи к любителям истины” Иерокла, были в ходу и активно распространялись. В случае надобности, полемика вокруг природы истинного Божества подогревалась эдиктами самого императора (Церк. Ист. IX, 7, 3–14). Характер методов, использовавшихся Максимином, свидетельствует о том, что борьба с христианством перестала быть делом правителей и судей, чтобы стать делом лавочников и памфлетистов. Конечно, Римская империя во все времена была активна в области государственной идеологии, но с разделением империи этот способ воздействия на умы стал применяться все шире. Исследования Лакера¹, порой спорные в деталях, заслуживают пристального внимания, поскольку обнаруживают влияние этих сочинений даже на столь рассудительного автора, каковым является Евсевий. Активное использование действенных методов в той особой области, которая нас интересует, является, без сомнения, приметой времени. Христианство было распространено на Востоке, и борьба с ним была весьма ожесточенной, потому что противостояние подошло к своей критической точке. Общество было вовлекаемо в эту борьбу на всех уровнях и всеми способами.

Это не было внезапной вспышкой агитации, спровоцированной властями, как полагал Евсевий. Пьер де Лабриоль обоснованно утверждает: “Определенные признаки, на всем протяжении столь тревожного периода, который непосредственно предшествовал Миланскому эдикту, указывали на весьма заметное оживление языческого пиетизма, который, с согласия жрецов, влияние которых неуклонно падало, начал развиваться в направлении философского деизма”². Поскольку Максимин Дайя не создал, а лишь мобилизовал и скоординировал эти силы, то и его падение летом 313 г. не остановило такую антихристианскую активность. Даже преследование ярых фанатиков язычества (Церк. Ист. IX, 10, 6) не могло затормозить наметившуюся тенденцию. Это движение, несомненно,

¹ Eusebius als Historiker seiner Zeit, Berlin 1929.

² Labriolle P. de. La réaction païenne, Paris 1934, p. 315-316.

сохранилось и при взвешенном правлении скептика Ликиния. Оппозиция была тем более сильной, что она ощущала, благодаря славе Константина как покровителя христиан, близость окончательной развязки.

Таково было положение вещей, когда Евсевий задумал и написал свое “Евангельское Приготовление”. Давний интерес, который он проявлял к апологетике, стал в этой крайне напряженной ситуации стимулом к составлению данного труда. Окончание гонений и близость триумфа побудили его создать новый образ христианства и указать на достойное этого образа величие Церкви. Борьба с верой, где против нее объединились интеллектуальные и политические силы, авторитет разума и традиции, побудила его предложить народу пространную и глубокую аргументацию, направленную против многочисленных противников. Он защищался в несколько язвительной манере, но вместе с тем во всех случаях весьма доказательно. К подобному заключению приводит полемика, которую вел Евсевий с самым блестящим языческим полемистом тех времен Порфирием.

Глава IV

Большая апология: ее аудитория, композиция

и особенности

Евсевий не был одинок во мнении о том, что в это бурное время необходима всеобъемлющая апология христианства. Несколькими годами раньше в Африке Арнобий — в своем рвении неопита — написал одну за другой семь книг “Против язычников”, скорее пылких, нежели упорядоченных. Некоторое время спустя Лактанций опубликовал свои “Божественные установления” и “О смертях преследователей”; приблизительно на 320 г. приходится выход в свет “Против язычников” святителя Афанасия Александрийского.

Но эти начинания были далеко не новы. Они лишь отражали возрождение древнего жанра. Эту свою принадлежность

традиции Евсевий осознавал более, чем кто-либо другой. В I-й книге “Приготовления” он приводит, для удостоверения в том, что христианство никогда не было побеждено официальной пропагандой, множество доказательств, адресованных интересующимся и новообращенным (Ев. Приг. I, 3, 2–5). В “Церковной Истории” он перечисляет всех известных ему апологетов: он называет Аристида, Аполлинария, Иустина Философа, Татиана, Мелитона и Кодрата (Церк. Ист. IV и V). Редкий автор подходит к своему труду со столь исчерпывающим знанием работы, проделанной его предшественниками.

Вместе с тем Евсевий указывает на принципиальное отличие его проекта от предыдущих. Вообще это ощущение своего особого места встречается у него и в других сочинениях и фрагментах¹. Автор, бесспорно, претендует на звание новатора². Однако он не выглядит как человек, хвастающийся без какой бы то ни было видимой причины, которую, кроме того, просвещенный читатель легко мог бы подвергнуть сомнению. Беглый обзор апологии, составленной из “Приготовления” и “Доказательства”, позволяет увидеть некоторые мотивы, объясняющие такое мнение Евсевия о себе.

Оба труда адресованы одному и тому же кругу читателей³. Они были предназначены для новообращенных из язычников (Ев. Приг. I, 1, 12) и для всех интересующихся, желающих познакомиться с христианством.

Евсевий очень четко проводит различие между людьми, способными воспринимать доказательство, и крайне невежественными, для принятия которых в лоно Церкви достаточно

¹ Возможно, это отчасти риторический прием; однако вступление к “Церковной Истории” (I, 1, 3) и “Канонам” (II, предисловие) также свидетельствуют об этом настойчивом притязании.

² Разумеется, новатора скромного и воздержанного, и только в области собственно научной.

³ Совершенно безосновательно утверждение, будто “Приготовление” обращено преимущественно к эллинам, в то время как “Доказательство” — к евреям (см. *Cayré. Précis de Patrologie*, t. I, Paris 1927, p. 315).

только их веры (Ев. Приг. I, 5, 2–3). Автор испрашивает прощения у последних: не для них был написан его труд, которому он дал имя “доказательства”. Большинство паствы должно иметь лишь “правильное представление [ὁρθὰς δόξας] о Божественном Промышлении, о бессмертии души, о добродетельной жизни” (Ев. Приг. I, 5, 3 и 9) безо всяких доказательств.

Таким образом, Евсевий адресовал свой труд вполне конкретной группе неопитов-интеллектуалов. Это был совершенно определенный класс интеллигенции (подобно политической группе или церковной иерархии)¹. Говоря о мученике или епископе, он всегда вспоминал в том числе и его богословские заслуги. Неудивительно, что он своей работой хотел способствовать формированию нового, более совершенного поколения христиан, интеллектуальный уровень которых был бы значительно выше прежнего.

Нетрудно представить себе соображения, которыми руководствовался Евсевий. В момент, когда поднялась языческая литературная реакция в лице серьезных полемистов, основывавшихся на истории и философии, было очень важно сформировать круг образованных людей, подготовленных к подобным дискуссиям и искусных в споре. Образование этой элиты было тем более желательным, что христианские общины стали пополняться за счет людей, подчас совершенно недостойных вхождения в ограду Церкви (Ев. Приг. I, 5, 10).

Между тем целью была не только защита, но и “нападение”: Евсевий помышлял о привлечении к христианству просвещенных язычников, которым особенно не нравился иррациональный характер новой религии. Именно последним он и адресует свои предварительные рассуждения, в которых настаивает на рациональности и доказательности того, что он излагает, в то время как простецам оставляет только веру без исследования. Именно языческой интеллигенции Евсе-

¹ Ему нравилось различать эти уровни: в Ев. Док-ве I, 8 он определенно разделяет массу и дух. элиту; в Ев. Приг. XI, 7, 10 он особо подчеркивает, что евреи знакомили с тайнами их естественной философии только немногих избранных.

вий мог сказать: конечно, мы прибегаем к аргументам веры, когда речь идет о простом народе, но это метод, которым всегда пользовались и будут пользоваться (Ев. Приг. I, 5, 3–9). Автор апеллирует к язычникам и просто образованным людям, у которых он надеется найти чувство понимания его позиции.

Именно в этой перспективе, без сомнения, и нужно рассматривать программу, предложенную в “Евангельском Приготовлении”. Работа по сути дела призвана приспособить к новым условиям то, что являлось достоянием языческой культуры. Все, что религия прошлого, его мифологическая культура, история или философское воспитание могли дать полезного, рассмотрено и озарено новой жизнью. Если “Приготовление” представляет из себя, условно говоря, энциклопедию, то это справедливо в той мере, в какой оно способствует лучшему охвату, усвоению целой области знания, именуемой *παιδεία*.

План

“Приготовление” и “Доказательство” были задуманы как две части одного трактата. Эта связь становится наиболее очевидной на стыке двух трудов — в последней книге первого и в I-й второго: “Переходя к начинанию более совершенному чем законченное, я приступаю к моему второму исследованию, отправляясь от прежних моих наблюдений, которые я оставил в стороне по причине обвинений в наш адрес. Нас упрекают в усвоении манеры жизни, подобной иудеям. Именно это обвинение мы с помощью Божией попытаемся опровергнуть, тем самым успешно завершив начатое дело. Поэтому, я думаю, второй труд связан с первым единством замысла всей работы” (Ев. Приг. XV, 1, 8–9). Вот каким образом в начале XV книги “Приготовления” Евсевий с настойчивостью подчеркивает вновь, что речь идет об одном произведении. В последней главе этой книги, являющейся также последней главой “Приготовления”, он продолжает: “Осветив причину, по которой, отвергнув учения философов, мы предпочли еврейских оракулов, ограничим здесь наше “Евангельское Приготовление”. Нам

следует безотлагательно заняться исследованием более совершенным, “Евангельским Доказательством”, и изложение в качестве отправного пункта изберет вопрос еще не обсуждавшийся, а именно — нам предстоит ответить людям обрезания, упрекающим нас, чуждых племенных различий, в том, что мы не руководствуемся их книгами, которые не имеют к нам отношения¹, и в том, что мы принимаем их оракулы, не следуя (однако) в нашей жизни их закону” (Ев. Приг. XV, 62, 16–18).

Этой мыслью открывается “Доказательство”. Кроме того, обращаясь к епископу Феодоту (формальному адресату обеих работ), Евсевий пишет: “После этого первого приготовления к учению евангельскому в XV книгах, помоги мне своими молитвами в деле, за которое я взялся, желая представить в дальнейшем “Евангельское Доказательство”, начав от пророчеств сохраненных иудеями” (Ев. Док. I, 1, 1–3).

План этих трактатов, по-видимому, разрабатывался автором с особой тщательностью². Евсевий знакомит с ним читателя, а также при каждом удобном случае напоминает о нем. В “Ев. Приг.” он в двух местах указывает нам порядок изложения: первый раз в книге I (Ев. Приг. I, 6, 5–7), а затем в начале книги XV (*ibid.*, XV, 1). Хотя противоречий между этими двумя местами нет, но во втором случае план представляется более четким и аккуратным, тогда как в 1-ом автор набрасывает лишь основные штрихи будущего произведения. Вот вкратце содержание 2-го отрывка: шесть книг посвящены опровержению политеизма. В трех первых Евсевий критикует басни, которые “подобные детям поэты и богословы³ нам передали”. Следует уточнить, что он исследовал в 1-ю очередь космогонию, затем мифическую теологию (*ibid.* I и II) и, наконец, ал-

¹ Имеются ввиду иудейские апокрифы и комплекс предписаний Талмуда.

² Возможно, он подвергался изменению по ходу редактирования.

³ Надо сказать, что Евсевий употребляет термины “богословие” и “богослов” применительно к язычеству так же как и к христианству, равно как и понятие “оракул” применяет в повествовании о ветхозаветных пророчествах так же как и о языческих прорицаниях.

легорическую интерпретацию этой теологии (ibid. III). В книгах IV, V, VI он приступает к критике оракулов, ниспровергая при этом языческих богов, являющихся по сути только злыми духами (ibid. IV). Затем настает очередь фатализма, который Евсевий напрямую связывает с оракулами (ibid., VI).

После этого опровержения, по порядку, он переходит к изложению еврейских писаний (держась канвы Ветхого Завета) и их истории как о ней свидетельствовали сами эллины. VII книгу он посвятил вероучению древних евреев, книгу VIII — закону Моисееву, IX содержит свидетельства греков о древних и современных ему евреях.

X книга занимает особое место: в ней рассматривается совершенно иной вопрос — плагиат греков, цивилизация которых появилась позже еврейской и которой они обязаны сущностью своих научных знаний и богословских систем.

В следующих трех книгах говорится о согласии, имевшем место между мнениями наиболее известных греческих философов, в особенности Платона, и Священным Писанием Ветхого Завета. Книга XIV выявляет разногласия между различными философскими школами, и, наконец, XV-я продолжает основную линию критикуя Аристотеля и стоиков.

Апология и проповедь

Евсевий Кесарийский хотел представить читателю трактат одновременно и назидательный и полемический: педагогическая и доказательная части переплелись здесь воедино. Он желал дать определенному кругу читателей учебник христианского вероучения, но обстоятельства требовали, чтобы автор принял энергичную защиту жестко атакуемой веры. Проблему можно поставить иначе: необходимо было ответить на критику не прекращавшуюся к тому времени вот уже двадцать лет, но равно было нужно и составить катехизический труд для интеллигенции тянувшейся к новой вере, который послужил бы читателю чем-то вроде путеводителя. Именно из сочетания этих двух задач и исходит Евсевий при компоновке трактата. И во

многим благодаря выбранной схеме работа получает свою оригинальность.

Необходимо оговориться: Евсевий не был оригинален в своем желании написать “сумму”, вместе критическую и педагогическую. А-И. Марру хорошо показал на примере послания к Диогнету (см. SC 33, р. 94), что соединение апологетики и поучения было традиционным для древнехристианской письменности. Евсевий лишь возобновляет эту традицию на новом этапе и при более систематическом подходе. Но оригинальность, несомненно, присутствует здесь в способе решения проблемы и в комбинировании двух вышеназванных мотивов.

В самом деле, автор не подгоняет эти два плана один к другому, но способствует их объединению самим выбором перспективы. Благодаря избранному им методу построения композиции элементы полемические становятся дидактическими, и наоборот. Ему удалось представить свои предыдущие работы в новом освещении, используя их в “Приготовлении”: в труде представлены в сумме все элементы сочинений “Против греков”, “Против иудеев”¹ и изложения христианского вероучения². Взятые в отдельности, эти трактаты не имели бы большой полемической или педагогической ценности. Значительная заслуга Евсевия в том, что он сумел соединить их в дальнейшем развитии, предварительно переработав.

Такая схема изложения представляется весьма разумной. По-видимому автор остался верен традиционному полемическому разделению, которое было обязательным от Аполлинария до Ипполита: вести борьбу на два фронта. На самом деле направление труда Евсевия скорее педагогическое. В “Приготовлении” новообращенный получает представление о том, что он должен оставить вместе с язычеством и что он должен теперь позаимствовать у евреев (но не иудеев). Однако в рамках “Евангельского Приготовления” мы все же не выхо-

¹ Эта работа содержится в “Эклогах”.

² Это изложение помещено в IGE.

дим за пределы общих данных религии, философии и морали. Вместе с “Доказательством” мы входим уже в ту область, в которой эти проблемы рассматриваются более углубленно и конкретно: Новый Завет, Боговоплощение, эсхатология...

Таким образом, именно избранный Евсевием порядок изложения изменил традиционные представления об апологетике и оказался особенно радикальным, введя прогрессивную педагогику. Ничтожности и пороку языческих верований (Ев. Приг. I–VI) противопоставляется истинность и нравственное превосходство еврейского учения, которое, в свою очередь, явилось началом мировой культуры, коль скоро оно вызвало в недрах греческой философии как бы некий, хотя и сильно искаженный, отблеск своего света (*ibid.* VII–XV). Но еврейская вера, поработанная строгим соблюдением Моисеева закона (Ев. Док. I, 3–5), нуждается в новозаветном откровении.

Кроме того, следует признать, что внутренняя логическая связь, проходящая через труд Евсевия, обоснована исторической реальностью. Каждая из изложенных точек зрения, выражающих критический или, напротив, хвалебный характер, хронологически помещена самой структурой работы на свое место и представлена моментом беспрестанно развивающейся истории. Паганизм является исторической ошибкой, лишь отчасти компенсированной светом ветхозаветного учения. Греческая философия есть реакция языческой мысли на Божественное Откровение. Древнее благочестие является этапом, определенным Божественным Промыслом.

Теперь становится понятным, как Евсевий смог совместить педагогический и полемический подходы. Нельзя говорить о обличительном характере “Евангельского Приготовления”, потому что автор здесь более объясняет, нежели обвиняет. Все прежние интеллектуальные или религиозные установки должны быть оставлены: они попросту устарели и остались в прошлом. Сама история не оставляет возможности для их дальнейшего осмысленного существования.

Вместе с тем история также наполнена событиями для людей весьма поучительными: в самой сущности истории уже за-

ложена педагогическая составляющая. Действительно, это изложение в большей степени историческое, чем систематическое. Это рассказ о развитии человеческого мышления и богопочитания и о том, как время и Божественный Промысел отделили истинное семя от ложного. Можно сказать, что Евсевий в каком-то смысле стоит у основания христианской философии истории, которая впоследствии будет столь глубоко разработана блаженным Августином.

В методическом применении исторической перспективы апологетика и воспитание совмещаются ради одной цели — достижения истины через уроки истории. Это один из аспектов, наиболее оригинальный, такого нового рационализма.

Речь больше не идет о том, чтобы убедить, но о том, чтобы разъяснить: истина — здесь. Достаточно открыть и прочесть, чтобы заставить принять ее. Позиция автора — это позиция человека, для которого истина находится не только в откровениях и обетованиях, но в самой природе вещей. Для него религия объясняет мир и его историю, но, с другой стороны, мир и история свидетельствуют об истинности подлинной религии.

Итак, труд Евсевия есть нечто большее, чем опровержение язычества, простое утверждение своей веры и защита ее репутации. Это христианское изложение истории развития человека и мира, способное убедить своим внутренним единством.

* * *

Издания и переводы

В заключении реферата мы помещаем перечень изданий “Евангельского Приготовления”:

Первое издание было осуществлено Робером Этьеном [*Robert Estienne*]: *Eusebii Pamphili Evangelicae Praeparationis libri XV, Lutetiae, ex officina Rob. Stefani, 1544*. Кстати сын Этьена — Анри в 1578 г. опубликовал Платона и нумерация страниц этого издания стала общепризнанной.

Затем следует издание Франсуа Вигера [*François Viger*]: *Paris, 1628*, отличающееся высоким качеством текста и приме-

чаний и прекрасным переводом, сделавшим ненужным перевод Георгия Трапезунтского (Venise 1470). Он ввел разделение глав, принятое во всех последующих изданиях кончая изданием Мраса. Нумерация страниц Вигера и разделение каждой страницы от "а" до "d" воспроизводятся на полях каждого издания. Минь приводит текст, перевод и примечания Вигера.

Издания XIX-го века: *F. A. Heinichen*, Leipzig 1842-43; *Th. Gaisford*, Oxford 1843; *G. Dindorf*, Leipzig 1867.

В начале XX-го века издание Гиффорда [*E. H. Gifford*] (*Eusebii Pamphili Evangelicae Preparationis libri XV*, Oxford 1903) снабжено английским переводом и примечаниями.

Все эти издания превзойдены изданием К. Мраса (*Eusebius Werke, achter Band, Die Praeparatio evangelica (Grieschische christliche Schriftsteller 43)*. I, книги I-X, Berlin 1954; II, книги XI-XV, *ibid.* 1956).

Помимо упомянутых латинских и английского переводов есть также французские переводы: *Seguier de Saint-Brissson*, Paris 1846 и *Migne*, T. 1. Paris 1843 (в последнем только "Евангельское Доказательство").

ЛИТУРГИКА

Ж. Даниелу

ПОМАЗАНИЕ ЕЛЕЕМ И КРЕЩЕНИЕ
У СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ НИССКОГО¹

В многочисленных исследованиях подчеркивалась особенность древнего сирийского чина, в последовании которого помазание освященным елеем совершается перед крещальным погружением, а послекрещальное помазание отсутствует. Вместе с тем было доказано, что это не является отклонением от богослужебной практики, но связано с ранней иудео-христианской традицией. Наконец, Георг Кречмар² и И. де ла Поттери³ установили, что это помазание содержит в себе идею о действии Святого Духа, необходимом готовящемуся к крещению для сверхъестественного проявления веры, которое должно предшествовать самому крещению. Я бы хотел остановиться на мало кому известном отрывке Григория Нисского. Из текста одновременно становится ясно и то, что Понт и Каппадокия придерживались сирийского чина, и то, что святитель Григорий придает помазанию именно то значение, о котором мы только что говорили.

Вышеупомянутый отрывок мы находим в трактате святителя Григория «О Святом Духе» (III,1, pp. 102-103; PG XLV, 1321 A – B)⁴.

¹ Daniélou Jean. Onction et Baptême chez Grégoire de Nysse // Conférences Saint-Serge XVI Semaine d'Études Liturgiques (Paris, 1969), Roma 1977. Доклад, представленный на чтениях, организованных Свято-Сергиевским Институтом в Париже.

² G. Kretschmar, Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, в Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Kassel Willhidensruhe, 1964.

³ I. de la Potterie, L'onction du chrétien par la foi, в Biblica 40 (1959) 12-69.

⁴ Полное название трактата – «Слово о Святом Духе против македонян духоборцев». Окончание его не сохранилось. Точная датировка затруднительна (Пер.).

Этот трактат, направленный против учеников Елевзия Сизийского¹ и Евстафия Севастийского², был, вероятно, написан непосредственно перед Константинопольским Собором 381 года. Йегер относит его написание к 380 году. Интересующий нас текст следующий:

«Мысль же о помазании (τῆς χρίσεως) таинственно (δι' ἀπορρήτων) указывает на то, что нет никакого различия между Сыном и Святым Духом. Ибо как между поверхностью тела и помазанием елея (τῆς τοῦ ἐλαίου χρίσεως) ни разум, ни чувство не усматривают ничего среднего, так неразделимо единение (συνάφεια) Сына с Духом Святым, так что для того, кто намеревается коснуться (ἄπτεσθαι) верою Сына, необходимо предварительно осязать помазание миром (τῷ μύρῳ διὰ τῆς ἀφῆς); ибо нет в Нем никакой части, которая обнажена от Святого Духа. Посему исповедание (ἡ ὁμολογία) Сына Господом бывает у приемлющих оное, во Святом Духе, так как приближающихся верою, отовсюду предваряет (προαπαντῶντος) Дух»³.

Сначала обратим внимание на указания, относящиеся к чинопоследованию. Здесь есть то, что касается помазания

¹ Елевзий Сизийский — епископ Сизии. Был рукоположен константинопольскими македонянами. Стал одним из самых активных участников Селевкийского Собора (359), поэтому был низложен Константинопольским Собором 360 г., констатировавшим поражение омиусиян. После 362 г. Елевзий вернулся к активной деятельности. Участвовал в тринитарных спорах, защищая омиусеян. Во время споров о Святом Духе стал одним из руководителей македонян. В 376г. возглавил Сизийский Собор, на котором, несмотря на признание Никейским Собором правильным слова «единосущный», был утвержден термин «подобосущие» и постановлено считать Духа тварью. См.: Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, Cerf, 1990. V. I. P. 800.

² Евстафий Севастийский — сын епископа Севастийского Евлалия. В 356 г. Евстафий стал епископом Севастии.

³ См.: свт. Григорий Нисский. Слово о Святом Духе против македониян духоборцев // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемая при Московской Духовной Семинарии. М., 1865. Т. 44а. С. 44.

(*χρῖσις*). Для помазания используют освященный елей. Отметим, что для его обозначения святитель Григорий употребляет последовательно слова *ἔλαιον* и *μύρον*. Комментируя текст, Кречмар говорит, что Григорий однозначно понимает под словом *μύρον* елей помазания (*op. cit.*, p.168, n.77). В другом труде Григорий объединяет два термина: «Он помазует (*μυρίζει*) главу елеем (*ἔλαιον*) Духа» (XLVI,692 B)¹. Отсюда можно предположить, что Григорию известен лишь один крещальный елей, который в другом месте он обозначает как *τὸ μυστιχοὸν ἔλαιον* (XLVI, 581 D). Его освящение Григорий и описывает. «Таинственный (*μυστικὸν*) елей (*ἔλαιον*), который малоценен до благословения (*εὐλογία*), после же освящения Духом (*ἀγιασμός*) действует отличным образом» (*ibid.*)².

¹ См. «Слово на день, называемый по местному обычаю у каппадокийцев: “*Ἐπισωρομένη*”, то есть, на праздник Вознесения Господа нашего Иисуса Христа»: «... должно тебе прежде всего быть овцею доброго Пастыря, благим оглашением руководимую к божественным пажитям и источникам учения, дабы спогребстись Ему крещением в смерть и не страшиться этой смерти, потому что это не смерть, но тень и отображение смерти; ибо *аще пойду*, говорит, *посреде сени смертныя, не убоюся... зла, яко со Мною еси* (Псал. 22,4). Затем утешив палицею (ст. 4) Духа... предлагает таинственную *трапезу*, уготованную *сопротив* демонской трапезы (ст. 5), ибо демоны стужали человеческие жизни чрез идолослужение, *сопротив* им (предлагается) трапеза Духа. Потом помазует главу елеем Духа и, присовокупив к сему вино, веселящее сердце, производит в душе трезвенное упоение, твердо направив помыслы от временного к вечному». См.: свт. Григорий Нисский. Слово ... на праздник Вознесения ... Там же, 1871. Т. 45, Кн. 1. С. 93.

² Неточная цитата из «Слова на день светов, в который крестился наш Господь»: «Хлеб... — пока есть обыкновенный хлеб; но, когда над ним будет священнодействовано таинство, называется и бывает Телом Христовым. То же бывает и с таинственным елеем; то же с вином; сии предметы малоценны до благословения, после же освящения Духом, каждый из них действует отличным образом». См.: свт. Григорий Нисский. Слово на день светов, в который крестился наш Господь. Там же, 1871. Т. 45, Кн. 1. С. 6.

Возможно, что этот елей был смесью елея и *δύρον*, как мы видим это в Антиохии¹.

Второе указание касается помазания всего тела. На эту мысль нас наводит следующая фраза: «ибо нет в Нем никакой части, которая обнажена от Святого Духа». Святитель Григорий устанавливает связь между помазанием освященным елеем всего тела и проникновением Святого Духа во все существо человека. Помазание освященным елеем всего тела есть помазание во Святом Духе. Иначе сравнение потеряло бы всю свою силу. Это помазание перед совершением крещения совсем иное, чем помазание, которое мы находим у святителя Кирилла Иерусалимского, где нет и намек на Святого Духа². Согласно святителю Кириллу, елей имеет силу изгнания злых духов и укрепляет *φωτισόμενος* (просвещенного) — для борьбы через крещение с демоном³. Отметим также, что у Григория нет и намек на помазание лба.

Наряду с помазанием упоминается другое действие — *ὁμολογία*. На языке Каппадокийцев *ὁμολογία* означает исповедание веры, предшествующее крещению⁴, что ясно видно у свя-

¹ См. Kretschmar, *op. cit.*, p. 186.

² Даниелю ссылается на «Тайноводственные Поучения» Кирилла Иерусалимского, где святитель, описывая совершение таинства Крещения, говорит о помазании елеем до вхождения в купель следующее: «Потом совлекшись, вы были помазаны елеем заклинательным, от верха главы даже до ног, и соделались общниками добрая маслины, Иисуса Христа. Ибо отсекались от дикой маслины, вы прицепились к доброй маслине, и приобшились туку добрая маслины. Итак, заклинательный елей означал участие во умощении Христовом, которое отражает всякий след сопротивной силы. Как дуновение Святых, подобно сильнейшему пламени, палит и гонит бесов: так и заклинательный елей сей, призыванием Бога и молитвою, такую приемлет силу, что не только, попаляя следы грехов, очищает, но и все невидимая лукаваго силы изгоняет». См.: святитель Кирилл архиеп. Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М.: 1991. С. 322 (*Пер.*).

³ См. I. de la Potterie, *art. cit.*, p. 57.

⁴ Интересно отметить, что в древней Церкви в некоторых областях исповедание веры произносилось в крещальной воде. Например, в

тителя Василия Великого: «И как предшествует исповедание (ὁμολογία), вводящее в спасение, так последует крещение, запечатлевающее собою (ἐπισφραγίζον) наше согласие на исповедание» (DSS 117 с)¹. Это исповедание веры есть исповедание Пресвятой Троицы (193 а)². Святитель подчеркивает соответствие между крещальной формулой, исповеданием веры перед крещением и евхаристическим славословием (193 с)³, текст которого мы находим у Григория (Epist., 24,8, Pasquali)⁴. Григорий го-

Апостольском Предании святого Ипполита Римского, где зафиксирован самый ранний чин Крещения, совершение исповедания веры описывается так: «Когда крещаемый войдет в воду, то совершающий крещение (епископ или пресвитер) пусть возложит на него руку, говоря так: "Веруешь ли ты в Бога Отца Всемогущего?" И крещаемый пусть говорит: "Верую". И тотчас имеющий руку на голове его пусть погружает его один раз. И после этого пусть он говорит: "Веруешь ли ты в Иисуса Христа, Сына Божия, рожденного от Духа Святого и от Девы Марии.....? ". И когда он ответит "Верую", то пусть погружает его во второй раз. И пусть снова скажет: "Веруешь ли ты в Духа Святого...?". И крещаемый пусть говорит: "Верую". И тогда пусть погружает его в третий раз». См.: Апостольское предание святого Ипполита Римского // Богословские труды. 1970. № 5. С. 289 (Пер.).

¹ Перевод приведен по изд.: Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. М., 1846. М., 1993. Ч. III. С. 272 (Пер.).

² «Но самое исповедание веры во Отца и Сына и Святого Духа из каких у нас писаний? Ибо ... в сообразность благочестию, на основании предания о крещении, обязаны ... так и веровать, излагаем исповедание подобное крещению...». См.: свт. Василий Великий. Цит. соч. С.335 (Пер.).

³ «Пусть теперь научат нас, или не крестить, как нам предано, или не веровать, как мы крещены, или не славословить, как мы уверовали. Пусть докажет нам кто-нибудь ... что во всем этом нет взаимной, необходимой и непрерывной связи...». См.: свт. Василий Великий. Цит. соч. С. 337 (Пер.).

⁴ Речь идет о письме Григория Нисского, адресованном еретику Ираклиону, где святитель говорит следующее: «Итак, мы крещаемся, как приняли, в Отца и Сына и Духа Святого. А веруем как крещаемся; ибо-вере надлежит быть согласно с исповеданием. Славим же, как

ворит только об «исповедании Христа Господом» — намек на I Кор. 12,3. Однако это не означает, что вера в Пресвятую Троицу не исповедуется. Немного дальше Григорий говорит, что [крещению] «должна предшествовать вера в Господа» (р. 105,1. 32 Muller), однако ей, в свою очередь, «должна предшествовать вера во имя Отца». В то же время Дух «воспринят ... через веру» (*ibid.*1.31)¹. Автором формулы исповедания веры, которой пользовались в Понте, был святитель Григорий Чудотворец. Эта формула, оставленная нам Григорием, есть исповедание Пресвятой Троицы.

Теперь мы подошли к вопросу о последовательности священнодействий в чинопоследовании крещения. Очевидно, что в нашем тексте совершение помазаний предшествует крещению. Здесь подчеркивается, что помазание должно непосредственно предшествовать исповеданию веры, которое, в свою очередь, предшествует крещению. Также в своем трактате святитель Григорий сначала говорит о помазании, а затем — о крещении. Аналогичный порядок мы находим и у святителя

веруем; ибо славословию не свойственно противоречить вере. Итак, поелику вера есть в Отца и Сына и Святого Духа, а вера, славословие и крещение следуют друг за другом, то и славословие Отца и Сына и Святого Духа не различается». См.: свт. Григорий Нисский. Письмо еретику Ираклиону. // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемая при Московской Духовной Семинарии. М., 1872. Т. 45, Кн. 4. С. 532 (*Пер.*).

¹ «Животворит же не Он (Дух — *пер.*) один, будучи воспринят ради благодатного сего совершения чрез веру, но должна предшествовать вера в Господа, чрез Которого жизненная благодать усвоется верующим, как сказано Господом, что Сын *ихже хочет живит* (Иоанн.5,21). Но поелику даруемая чрез посредство ... Сына благодать зависит от нерожденного источника, то посему Писание научает, что должна предшествовать вера во имя Отца, оживляющего *всяческая* (IТим.6,13), как говорит апостол, так чтобы животворящая благодать, исходящая от Него, как бы из некоторого, источающего жизнь источника, приводила в совершенство удостаиваемых оной, чрез Единородного Сына, Который есть истинная жизнь, действием Духа». См.: свт. Григорий Нисский. Слово о Святом Духе против македонян дубоборцев. Там же, 1865. Т. 44а. С. 48 (*Пер.*).

Василия Великого, который перечисляет крещальные священнодействия. Сначала он говорит о благословении (εὐλογοῦμεν) крещальной воды, еляя помазания (εὐλογοῦμεν τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως) и самого крещаемого. Затем он упоминает помазание елеем (τὴν χρίσιν τοῦ ἐλαίου) и трехкратное погружение (DSS 188 B-C)¹. Кречмар прекрасно доказал, что святитель Василий Великий описывает здесь тот чин, которым пользовались в Каппадокии: освящение воды, еляя, φωτίζομενοι (просвещаемых), помазание освященным елеем, крещение. На совершение какого-либо священнодействия после крещения указаний нет (р. 169).

Интересно отметить у святителя Григория Нисского некоторые детали, подтверждающие вышеназванный порядок. Сначала мы встречаем аллюзии на освящение воды (XLVI, 421 B², 581 B³, 584 B⁴). Целая глава «Огласительного Слова»⁵ посвяще-

¹ Здесь Даниелу также ссылается на трактат святителя Василия Великого «О Святом Духе»: «Благословим же и воду крещения и елей помазания, и даже самого крещаемого, по каким изложенным в Писании правилам?.. Самому помазыванию елеем научило ли какое писанное слово? Откуда и троекратное погружение крещаемого человека?». См.: святитель Василий Великий. Цит. соч. С. 332 (Пер.).

² Ссылка на труд святителя Григория под названием «Против отлагающих крещение»: «Справедливо рассуждал он (ефиопский евнух. — пер.), что всякое место есть Господне, и всякая вода годна для совершения крещения, только бы нашлась вера у приемлющего, и благословение освящающего иерея». См.: святитель Григорий Нисский. Против отлагающих крещение // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемая при Московской Духовной Семинарии. — М., 1865. Т. 44а. С. 441 (Пер.).

³ Ссылка на труд святителя Григория под названием «Слово на день светов, в который крестился наш Господь»: «Посему не пренебрегай божественною банею и не почитай ее малоченною, как нечто обыкновенное, по причине употребления воды, ибо Действующий велик и от него совершается чудное. Потому что и сей святой жертвенник, которому предстоим, по природе есть обыкновенный камень, ничем неразличный от других плит, из которых строятся наши стены ... но поелику он посвящен на служение Богу и принял благословение, то он есть святая трапеза ...». См.: святитель Григорий Нисский. Слово на день светов... Там же, 1871. Т. 45, кн. 1. С. 8 (Пер.).

на этому. Здесь говорится о молитве (εὐχή), о призывании Святого Духа на воду (ἐπίκλησις)¹, благодаря чему вода становится «причиною жизни» (33,1, 34,1)². Далее говорится о «молитвенном призывании» (ἡ διὰ τῆς εὐχῆς κλήσις) (34,2)³. Как мы уже видели, освящение елея упоминается в другом труде святителя Григория (XLVI, 581 D). Здесь важным пунктом является призывание Святого Духа во время таинства Крещения. Об этом ясно говорится: «Дух благословляет (εὐλογεῖ) тело крещаемое и воду омывающую» (XVI, 581 B)⁴. Нам известны слова святителя Василия: «Благословляем же (εὐλογοῦμεν) и воду крещения и елей помазания, и даже самого крещаемого» (DSS 188 B). Формула та же. Отметим большое значение многократных эпиклез, что является характерной чертой сирийского чина.

⁴ Ссылка на то же творение: «...мы утверждаем, что и вода, будучи ничем иным, как водою, когда благословит ее благодать свыше, обновляет человека в мысленное возрождение». См.: свт. Григорий Нисский. Указ соч. С. 44 (Пер.).

⁵ Полное название этого труда, написанного Григорием около 383г., — «Большое Огласительное Слово, разделенное на сорок глав» (Пер.).

¹ «... молитва к Богу, призвание небесной благодати, вода, вера нужны к совершению таинства возрождения ...». См.: свт. Григорий Нисский. Большое Огласительное Слово ... // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемая при Московской Духовной Семинарии. М., 1862. Т. 40, кн.3. С. 86 (Пер.).

² «...молитва и призвание Божественной силы, совершаемое над водою, делается главною причиною жизни для посвящаемых ...». См.: святитель Григорий Нисский. Цит. соч. С. 86 (Пер.).

³ «Если доказано, что Явившийся во плоти, показавший свое естество чудесами совершенного Им, есть Бог: то доказано вместе и то, что во все время призывания пребывает Он при совершаемом ... А что молитвенное призывание предшествует в Божественном домостроительстве, это служит неким избытком в доказательстве, что совершаемое приводится в исполнение Богом...». См.: святитель Григорий Нисский. Цит. соч. С. 87 (Пер.).

⁴ См.: святитель Григорий Нисский. Слово на день светов... Там же, 1871. Т. 45, кн.1. С. 6 (Пер.).

После трех эпиклез, последняя из которых, возможно, сопровождалась возложением рук, следует ряд действий, относящихся непосредственно к крещению. Сначала идет помазание священным елеем, о котором мы говорили, затем — исповедание веры и, наконец, трехкратное погружение, которое сопровождается троичной формулой. Следует отметить комментарию святителя Григория к двум последним действиям: «А мы ... уверены, что тайна благочестия (εὐσεβεία) состоит собственно в исповедании (ὁμολογία) имен Божиих, — разумею Отца и Сына и Святого Духа, и спасение утверждается на общении таинственных обычаев и знаков» (XLV, 880 В)¹. Совершение трехкратного погружения подробно комментируется в «Огласительном Слове»: «Трижды возливая на себя воду, и снова восходя из воды...» (35,10)². Григорий соотносит трехкратное погружение исключительно с тремя днями — от смерти Христа до Его Воскресения (XLVI, 585 В)³.

¹ См.: святитель Григорий Нисский. Опровержение Евномия, книга одиннадцатая. Там же, 1864. Т.43, кн.3. С. 231. «Опровержение Евномия» состоит из 12 книг, написанных, по-видимому, не в один прием. Это произведение направлено против «Апологии на Апологию» Евномия, утверждавшего, что «ипостась Единородного по происхождению ничем не отличается от всего прочего», поэтому «крещение должно быть ... в Зиждителя и в Творца» (см.: там же, с. 204), а не во имя Пресвятой Троицы (Пер.).

² «Но как, по сказанному, в такой мере подражаем высочайшей силе, в какой вмещает сие нищета нашего естества; то, трижды возливая на себя воду, и снова восходя из воды, подражаем спасительному погребению и воскресению, совершившемуся в трехдневный срок, представив в мысли то, что как в нашей власти, вода, и пребывание в воде, и изникновение из нея: так во власти Того, Кто владычествует над вселенною, было, погрузившись в смерть, как мы в воду, снова войти в собственное свое блаженство». См.: свт. Григорий Нисский. Большое Огласительное Слово ... // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемая при Московской Духовной Семинарии. М., 1862. Т. 40, кн.3. С. 93 (Пер.).

³ «Бог и Спаситель наш, совершая о нас домостроительство, снисшел на четвертую из сих (стихий) под землю, чтобы отсюда воссияла жизнь. Мы же, приемля крещение, по подражанию Господу и

Очевидно, что здесь мы видим такой же чин, как и в Сирии. Самое характерное здесь — помазание освященным елеем, которое предшествует крещальному погружению и связано с сообщением Святого Духа. Однако это как раз то, о чем сообщают нам и “Деяния Фомы”¹, где зафиксирован эфесский чин крещения начала III века (25; 27; 121; 132; 157). Заметим, что здесь идет речь лишь о помазании головы. К тому же в “Деяниях Фомы” есть эпиклезы над водой (52), над елеем (121; 157), над крещаемым (27; 121)². В “Апостольских Постановлениях” мы находим аналогичный порядок: «...прежде помажь святым елеем, потом погрузи в воде, и напоследок запечатлей миром (μύρον), чтобы помазание было причастием Святого Духа, вода знаком смерти, а миро печатию заветов...» (VII, 22,3)³. Здесь помазание миром совершается пос-

Учителю и Вождю нашему, хотя в землю не погребаемся (ибо она бывает покровом совершенно умершего тела, сокрывая немощь и тление нашего естества), но нисходя в сродную с землею стихию, — воду, сокрываемся в ней, как Спаситель в земле. Делая же сие трижды, отображаем на себе тридневную благодать воскресения, и делаем это, не в молчании принимая таинство, но с произнесением над нами имен трех Святых Ипостасей, в которые мы уверовали...». См. святитель Григорий Нисский. Слово на день светов... Там же, 1871. Т. 45. кн. 1. С. 9 (Пер.).

¹ Acta Thomas написаны на сирийском языке в Эфессе в первой половине III в. и являются составляющей серии из пяти апокрифических апостольских деяний, которыми пользовались манихеи. Acta Thomas — единственные из них, дошедшие до нас полностью. См.: Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, Cerf, 1990. V. II. P. 2443 (Пер.).

² См. A.F.J. Klijn, The Acts of Thomas, pp. 54-61.

³ Перевод приведен по изд.: Постановления Апостольские в восьми книгах: Казань, 1864. — С. 218. Следует отметить, что, как в Сирийской Дидакалии второй половины III в., так и в Апостольских Постановлениях большее значение придается помазанию до крещения, хотя в чинах указанных документов после крещения совершается помазание миром: «...ты, епископ, помазуй главу крещаемых... святым елеем, во образ духовного крещения. Потом или ты, епископ, или подчиненный тебе пресвитер, произнося над ними поимянно свя-

ле погружения, но Кречмар видит в этом более позднюю интерполяцию.

Более точную параллель мы можем провести с Иоанном Златоустом, который, как и Григорий, знает только помазание перед крещением¹. И для обозначения вещества помазания он также использует термины *μύρον* и *ἔλαιον*. После отречения от сатаны и исповедания Христа иерей «помазывает на челе миром (*μύρον*) духовным, крестное изображение налагая и говоря:

шенное призывание Отца и Сына и Святого Духа, погрузи их в воде... После этого епископ пусть помажет крещенных миром. Преподается же крещение в смерть Иисуса, а вода означает гроб (Рим. 6,3), елей Духа Святого, печать (крестное знамение) — крест; миро есть утверждение в исповедании веры...» (III,16). См.: Цит. соч. С. 117 (*Пер.*).

¹ Даниелу ссылается на «Восемь огласительных бесед» Иоанна Златоуста, обнаруженных в 1955 г. в рукописи афонского монастыря Ставроникиты аббатом Антуаном Венгером. По палеографическим признакам рукопись датируется XII веком и заключает в себе в общей сложности 41 беседу Златоуста. Беседы разделены на три цикла, один из которых и состоит из «Восьми огласительных бесед». Точная датировка этих «бесед» затруднительна. Известно, что в 386 — 398 гг. святой Иоанн Златоуст исполнял в Антиохии должность проповедника, который подготавливал оглашенных к принятию Крещения, разъяснял им догматы, обряды, символику и христианскую этику.

По отношению к найденным «Восьми огласительным беседам» вопрос их аутентичности был решен в пользу авторства самого Златоуста. Многие параллельные места, находимые в других подлинных творениях Златоуста, свойственные лишь ему оригинальные обороты греческой речи, сама структура его бесед свидетельствовали о нем как о единственно возможном авторе. При этом оказалось, что одна из найденных бесед, а именно — третья, совпадает с четвертой беседой из цикла, изданного Пападопуло-Керамевсом, относительно которой никогда не высказывали сомнений в авторстве Златоуста. Эта же беседа сохранилась и в древнем латинском переводе, сделанном в нач. V в.; в латинском тексте автором назван также Златоуст. Впервые «беседы» были изданы в 1957 г. в серии «Sources chrétiennes» с параллельным греческим и французским текстами (см. *Jean Chrysostome, Huit Catéchèses baptismales. Introduction par A. Wenger*), а в 70-х гг. в МДА они были переведены на русский язык (*Пер.*).

”Помазуется (имярек) во имя Отца и Сына и Святого Духа”» (II, 22)¹. Затем, после того как крещаемый снял одежды, «все тело... помазывает иерей этим духовным елеем (ἐλαίω) (II,24)². Кажется, что здесь идет речь о разделении на две части одного чина помазания³. Во второй раз оно совершается все тем же освященным елеем, называемым μύρον или ἔλαιον поскольку, возможно, речь идет о двусоставной смеси (*Hom. Vapt.*, p. 146, n.1) – и имеет то же значение – сообщение Духа. Ὁμολογία не-

¹ Перевод приведен по изд.: Новое в творениях Златоуста: Святого отца нашего Иоанна, архиепископа Константинопольского, Златоуста, поучительные беседы к намеревающимся принять просвещение и к новопросвещенным // Журн. Моск. Патриархии. 1972. № 5. С. 75 (*Пер.*).

² См. святитель Иоанн Златоуст. Цит. соч. С. 76 (*Пер.*).

³ Однако следует отметить, что в большинстве чинов крещения, во-первых, есть помазание как до крещения – «елеем заклинания», который позже получил название «елея оглашенных», – так и после крещения – святым елеем, позже получившим название «мира». Во-вторых, если в этих чинах происходит «удвоение» помазания, то не докрещального, а послекрещального. (См. Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien, Cerf, 1990. V. II. P. 1803). О вышеупомянутом порядке чинопоследования сообщает нам и самый ранний дошедший до нас чин крещения, зафиксированный в Апостольском предании святого Ипполита Римского: «После же того, как каждый отрекся, пусть он (т.е. пресвитер – П. Б.) помажет его елеем заклинания, говоря ему: “Всякий дух да удалится от тебя” ... И после того, как выйдет он из воды, пусть пресвитер помажет его освященным елеем (действия благодати – П. Б.), говоря: “Помазываю тебя святым елеем во имя Иисуса Христа” ... Епископ же, возлагая руку на них, пусть возглашает, говоря: “Господи... содейлай их достойными наития Духа Святого...” ...После этого, наливая освященный елей себе в руку и возлагая ее на голову (крещаемого. – П. Б.), пусть говорит: “Помазываю тебя святым елеем, в (имя – П. Б.) Господа Отца Всемогущего и Иисуса Христа и Святого Духа”. И, помазывая его лоб, он (епископ – П. Б.) пусть дает ему лобзание и говорит: “Господь (да будет. – П. Б.) с тобою”. И помазанный пусть говорит: “И со духом твоим...”” (Цит. по: Апостольское предание святого Ипполита Римского (перевод свящ. П. Бубуруза) // Богословские труды. 1970. № 5. С. 289 (*Пер.*).

посредственно предшествует крещению (II, 26)¹. Значит, обычай, засвидетельствованный святителем Григорием, соответствует тому, что мы находим у святителя Иоанна Златоуста. Это же мы находим и у Феодора Мопсуэстийского (Hom. Cat. XIII, 17 и XIV, 8). Заметим, что у последнего формула «Помазуется (имярек) во имя Отца и Сына и Святого Духа» повторяется и при помазании всего тела, что является прекрасным свидетельством о единстве двух помазаний (XIV, 1 и 8).

Интересно также отметить, что самое раннее описание чина, которым пользовались в Константинополе, зафиксированное в одном из Слов Прокла², которое недавно открыл Ф. Ж. Лерой, представляет нам те же обычаи: «Поскольку Бог дарует тебе благодать, Он преподает тебе миро (μύρον) как знак благоухания благ; Он просвещает тебя через помазание елеем (ἔλαιον), дабы ты воссиял; Он погребает смерть в баптистерии, словно в могиле» (Hom. 27; 8, 50; 193 Leroy)³.

¹ «...когда иерей возглашает: «Крещается (имя рек) во имя Отца и Сына и Святого Духа», то трижды наклоняет и поднимает голову, приуговаривая через таинственное это совершение принятие нисхождения Духа. Ибо не иерей только прикасается к голове... Тот, кто все это совершает, есть Отец и Сын и Святой Дух, Троица Нераздельная. Вера в Нее дарует отпущение грехов, само исповедание ее дарует нам усыновление». См.: святитель Иоанн Златоуст. Восемь огласительных бесед // Журн. Моск. Патриархии. 1972. № 5. С. 76 (Пер.).

² Св. Прокл — Константинопольский патриарх (434 — 446). Один из самых близких святителю Иоанну Златоусту людей, мощи которого он в 439 г. привез в Константинополь. В 429 г. Прокл одним из первых выступил с публичным обличительным словом против Нестория. После Прокла остались «Слова» (числом 21), по отзыву древних, напоминавшие проповеди отчасти святителя Златоуста, отчасти — святителя Василия Великого. См. Энциклопедический словарь «Христианство» М., 1995. Т. I. С. 399 (Пер.).

³ Автор ссылается на следующую работу Франсуа Жозефа Лероя: F. J. Leroy, L' Homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédite, études connexes (= Studi e testi 247), Citta del Vaticano 1967, 225. Относительно того, является ли Прокл автором гомилий, см. M. Aubineau, Bilan d'une enquête sur les homélies de Proclus de Constantinople, в Rev. des études grecques 85 (1972) 572-586 (Пер.).

Порядок в точности соответствует последовательности действий в нашем тексте, поскольку здесь крещаемый снимает одежды перед помазанием чела миром (μύρον), а не после, — как у Златоуста. И, разумеется, помазание предшествует крещению. Вместе с тем у нас есть два слова — μύρον и ἔλαιον. Для обозначения помазания чела отдается предпочтение первому из них, а для обозначения помазания тела — второму, хотя речь идет об одном и том же освященном елее. Единственное отличие в том, что мы не находим в Каппадокии свидетельств о помазании лба, который бы предшествовал помазанию тела.

Остается вопрос о значении помазания перед крещением. Мы знаем, что в намерения святителя Григория входило затронуть вышеупомянутый вопрос. Григорий пишет епископу Феодосию, который спрашивал его, «почему Дух сходит прежде крещения», что поскольку это «вопрос ... требующий обширнейшего обозрения и исследования», он посвятит ему трактат, который и отошлет епископу (Р. G. XLV, 113 С)¹. К сожалению, трактат или не был написан, или просто не дошел до нас.

Благодаря этому наш текст только приобретает еще большую важность. Помазание миром (μύρον) является обязательным условием для исповедания веры (ὁμολογία). Необходимо, чтобы Святой Дух «предварял» того, кто собирается произнести это исповедание, поскольку исповедание может совершиться только в Духе Святом. По существу, оно и есть приобщение ко Христу. Однако для приобщения ко Христу необходимо «прикосновение» Духа. Святитель Григорий ссылается на фразу апостола Павла: «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12:3). Вера есть явление сверхъестественное и может порождаться только Духом Свя-

¹ Здесь имеется в виду труд святителя Григория под названием «О чревоучительнице (письмо к епископу Феодосию)». Перевод приведен по изд.: святитель Григорий Нисский. О чревоучительнице // Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Семинарии. М., 1862. Т. 40, кн. 3. С. 200 (Пер.).

тым. Далее Григорий будет говорить о помазании Духом в крещении: «...оживотворяющий крещаемых есть Дух, как говорит о сем Собственными устами Господь, что “*Дух есть иже оживляет*”» (p.105, 1.27-30, Muller)¹. Однако только что упомянутое действие Святого Духа происходит во время самого крещального погружения². Помазание же связано с другим действием Святого Духа — действием Духа, необходимым для исповедания веры перед крещением.

Тем не менее очевидно, что этим святитель Григорий свидетельствует о ранней иудео-христианской традиции, которая сохранилась в Церквях Сирии и Каппадокии. Георг Кречмар обратил внимание на то, что рассказ о действии Духа до крещения встречается в Деяниях Апостолов, повествующих о крещении евнуха царицы Кандакии, о крещении сотника Корнилия и самого апостола Павла. Лука говорит здесь не об обычае, берущем начало в крещении апостола Павла, а о более

¹ См. также pp. 113, 29-114, 5. Уже у святителя Василия Великого находим в том же контексте эту ссылку *Spir. Sanct.*, XI, 113 с-д) (*Авт.*). «Уверяю и того, кто отменяет Духа, что вера в Отца и Сына обратится для него в тщету, и что он не может иметь сей веры, если не соприсутствует Дух. Ибо неверующий в Духа не верует в Сына; а не уверовавший в Сына не верует в Отца. *Не может бо рещи Господа Иисуса, точию Духом Святым* (1 Кор 12:3). И: *Бога никтоже виде нигдеже: но Единородный Сын, сый в лоне Отчи, Той нам исповеда* (Иоанн 1:18)... Ибо не иначе можно поклоняться Сыну, как только во Святом Духе, и не иначе можно призывать Отца, как только в Духе сыноположения». См.: *Свт. Василий Великий. О Святом Духе // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской*. М., 1846. М., 1993. Ч. III С. 272 (*Пер.*).

² «Животворящая сила в воде ли, которая употребляется для преподания благодати крещения? Всякому ясно, что она приемлется ради телесного служения, но сама собою ничего не привносит для освящения, если не претворится чрез освящение; оживотворяющий крещаемых есть Дух, как говорит о сем собственными устами Господь, что “*Дух есть иже оживляет*”» (Иоанн 6:64). См.: святитель Григорий Нисский. *О Святом Духе*. Там же, 1865. Т. 44а. С. 48 (*Пер.*).

древней палестинской традиции¹. Именно такую последовательность мы находим в некоторых текстах Нового Завета. Так, согласно с 1 Ин 5:7, есть три свидетеля — «Дух, вода и кровь». Кречмар подчеркивает, что данная последовательность не лишена сходства с той, которую мы находим в Кумранских документах. Здесь действие Духа предвосхищает омовение, в свою очередь предшествующее Святой Трапезе. Во всяком случае, иудео-христианская специфика очевидна — чем и объясняются эдесские свидетельства начала III века в «Деяниях Фомы», поскольку христианство в Эдессе имеет иудео-христианское происхождение.

С другой стороны, ясно, что святитель Григорий велико-лепно объясняет смысл помазания перед крещением, видя в нем священнодействие, через которое сообщается Святой Дух, дарующий веру. Отец Де Ла Поттери удачно подметил этот аспект в богословии Святого Духа у апостола Павла и у евангелиста Иоанна. Выражение вышеупомянутой ранней доктрины он видит в сирийском чине: «Вероятно, помазание перед крещением берет прямое начало в ранней Церкви, которая, говоря о крещении, напоминает нам о связи возникновения веры с действием Духа (до крещения) и сопоставляет это Божественное действие с помазанием. То, что являлось лишь образной речью в Новом Завете, станет обрядом в сирийском чине крещения». Можно лишь задаться вопросом, шла ли речь в иудео-христианстве только о сопоставлении, а не об особом священнодействии, и превратилось ли сопоставление непосредственно в священнодействие в сирийском чинопоследовании крещения, о котором свидетельствует святитель Григорий, или же в нем не сохранился первоначальный чин?

Текст святителя Григория интересен тем, что он не только дает нам свидетельство о помазании в ранней Церкви, но и доносит до нас его первоначальный смысл (не искажает). У святителя Иоанна Златоуста, вероятно, смысл совершения по-

¹ T. W. Manson, «Entry to Membership of the Early Church», в J.T.S. 48 (1947) 25-33.

мазания утерян. Он придает ему следующий смысл: сделать из христианина атлета для борьбы с демоном (II, 23-24)¹. Но здесь возникает смешение помазания освященным елеем и помазания перед крещением, которое мы находим у святителя Кирилла Иерусалимского². И вместе с тем появляются эллинистические образы. Также Феодор Мопсуэстийский сравнивает помазание лба с печатью, которая знаменует овец Христа, а помазание всего тела считает символом нетления. Но ни один из этих символов не соответствует истинному смыслу помазания до крещения. Кажется, смысл этого помазания в то время был почти утерян. Вот почему оно утратило свою значимость. Святитель Григорий Нисский стал последним великим свидетелем, раскрывшим всю полноту понимания смысла помазания.

*Перевод с французского и комментарии
М. Тищенко*

¹ «...ты знаешь теперь, что беснуется враг и оттачивает зубы и ходит кругом, как лев рыкающий, и видя, что те, кто был прежде под его властью, сразу все вместе восстали против него и отделились от него и перешли к Христу и соединились с Ним, то поэтому и помазывает иерей чело и налагает знамение, чтобы отвратил враг глаза... И с того момента наступит битва против него... и поэтому словно атлетов Христовых иерей вводит в духовное ристалище через помазание». См. святитель Иоанн Златоуст. Восемь огласительных бесед // Журн. Моск. Патриархии. 1972. № 5. С. 75 (Пер.).

² В отличие от святителя Иоанна Златоуста, святитель Кирилл Иерусалимский описывает совершение двух помазаний: одно — до крещения, которое «лукаваго силы изгоняет», а второе — помазание миром после крещения, которое и соответствует по значению помазанию Иоанна Златоуста до крещения (Пер.).

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ОБРАЩЕНИЕ
ЕПИСКОПА АФАНАСИЯ (САХАРОВА)
К ПРЕДСТАВИТЕЛЯМ ВЛАСТИ

От публикатора: Приводимые ниже документы из разных архивов охватывают период с 1923 по 1955 г. Первый документ относится к времени зырянской ссылки епископа Афанасия (1923-1924 гг.), последний написан в г. Петушки, где престарелый и больной Владыка проживал в последние годы. Эти материалы являются уникальным биографическим, порой даже житийным материалом. В них предстает полная картина жизни в ссылке или в заключении: изощренные издевательства, непосильный труд, ограничения в самом важном и насущном, например в переписке, специфические придирки к духовенству. В его заявлении наркому внутренних дел приоткрывается кухня судебного производства с его ложью и подтасовками. Не надеясь на сострадание, епископ Афанасий призывал власти быть верными хотя бы советским законам, однако, как правило, его жалобы не находили отклика. Однако благодаря этим письмам мы получили ценнейшие документы как для биографа святителя Афанасия, так и для историка Церкви, позволяющие в подробных деталях представить жизнь преследуемого властями ее служителя в разные периоды гонений, от начала 1920-х, когда еще возможны были службы в тюрьме, до середины 1950-х гг., когда милиция не могла оставить в покое измененного и больного Владыку, отбывшего с лихвой все приговоренные ему сроки.

1

Заявление Прокурору Коми (Зырян) АО

5 июля 1923 г.

г. Усть-Вымь Коми (Зырян) АО

копия.

Гражданину Прокурору Коми области
адм[инистративно]-высл[анного] Е[пископа] А[фанасия] С[ахарова]

Заявление

27 минувшего июня при обыске у меня были отобраны лично мне принадлежащие богослужебные облачения, сосуды, восковые свечи и церковное вино, а привезший все это по моей просьбе вместе с другими моими вещами и имевший остаться жить со мной близкий мне человек, Димитрий Жабинский¹, был арестован и в настоящее время находится в Усть-Сысольской тюрьме. Из učinенного мне в местном ГПУ допроса выяснилось, что и мне и Жабинскому ставится в вину, во-1-х, привоз и хранение богослужебных принадлежностей и предполагавшееся их употребление при совершении нами молитв в нашей квартире и, во 2-х, то, что о приезде ко мне Жабинского не было донесено Г.П.У. Между тем богослужения мы предполагали совершать исключительно для себя и близких нам лиц [здесь и далее подчеркнуто епископом Афанасием. — О. К.], без допущения к этим богослужениям кого-либо из местных жителей, без какого бы то ни было публичного оказательства. Что касается

¹ Имеется в виду иеродиакон Дамаскин (Димитрий Иосифович Жабинский, родился в 1878 в Петербурге). С 1914 г. находился в Боголюбском монастыре, где и познакомился с епископом Афанасием в 1921 г., когда последний был настоятелем Боголюбского монастыря. В ссылку с епископом Афанасием поехал добровольно. Вероятно, там же рукоположен во иеромонаха. Был арестован и репрессирован в 1936 г. и в 1943 г. Скончался 18 июня 1955 г. в г. Рыбинске.

недонесения Г.П.У. о приезде Жабинского, то мне никто никогда не объявлял, что о всех приезжающих ко мне должно доносить Г.П.У. О предстоящем приезде я не скрывал, наоборот, в бытность мою в Усть-Сысольске я заявлял в Г.П.У., что жду приезда моего спутника, который привезет мне вещи и останется жить со мной. Жабинский на другой день по приезде явился в милицию, где его беспрепятственно прописали по моей квартире и выдали разрешение на право жительства в Усть-Выми.

Предполагая, что с отображением у меня богослужбных принадлежностей и арестом Жабинского произошло какое-то недоразумение, прошу Вас, Гражданин Прокурор, оказать содействие к скорейшему возвращению всего взятого у меня и освобождению из-под стражи Жабинского, — так как, во-1-х, все богослужбные принадлежности, а также свечи и вино имеются в свободной продаже, и никому из граждан, думаю, не исключая и административно высланных, не воспрещается хранить у себя то, что имеется в свободной продаже; так как, во-2-х, нигде не было объявлено, что на административно ссыльных не простирается закон о свободе совести, по которому каждый может молиться согласно велениям своей совести и по правилам исповедуемой им религии, т. е. значит, и употребляя соответствующие облачения и др[угие] предметы, — и по которому карается только публичное оказательство, и так как, в-3-х, нет закона, воспрещающего свободным гражданам приезжать к административно ссыльным и селиться с ними. Наоборот, центральная власть заботится об отмене стеснений граждан в их праве передвигаться и селиться на территории РСФСР, о чем свидетельствует напр[имер], первый основной пункт декрета от 20 минувшего июня об удостоверениях личности. Прошу не отказать мне в ответе по содержанию настоящего заявления.

Е[пископ] А. С[ахаров]. 5/VII-23.

2

Заявление народному комиссару внутренних дел СССР

2 февраля 1939 г.

Белбалтлаг

Народному Комиссару Внутренних Дел СССР

Сахарова Афанасия Григорьевича,
находящегося в заключении на7 л/п¹ Водораздельного отделения

ББК НКВД, осужденного по

ст. ст. 58, 10-11 111 сроком на 5+1

Заявление.

Я — епископ Православной Церкви староцерковнического направления. В 1927 г. меня привлекали к ответственности за “принадлежность к группе архиереев, возглавляемой Митрополитом Сергием Страгородским”, и за что был приговорен к 3-м годам концлагеря. По отбытии этого срока и добавленной к нему 3-х летней ссылки я уклонился от деятельности и поселился в уединении. 1-го мая 1936 года меня вновь арестовывают по распоряжению Ивановского Обл[астного] Отд[ела] НКВД, включив в группу церковников г. Владимира, из которых я ранее знал лишь 2-3 человек, а остальных увидел впервые на этапе. Первоначальное обвинение, очевидно для того, чтобы легче было получить санкцию на арест, было сформулировано из громких фраз о связи с Ватиканом и украинскими белогвардейцами, о чем потом, во все время следствия, не поднималось и речи, несмотря на мои попытки коснуться этих предметов. Главнейшая же моя вина, как это выяснилось из бесед со следователем, хотя и не было зафиксировано в протоколах, заключалась в том, что на этот раз я не участвовал в деятельности вместе с группой архиереев, возглавляемой Митр[ополитом] Сергием Страгородским.

¹ Л/п — лагерный пункт.

Все следствие велось крайне тенденциозно. Мои показания следователь Новиков не записывал точно с моих слов, а формулировал их так, что получился совершенно иной смысл. Напр[имер], простое перечисление фамилий в ответ на вопрос: “Кто мои знакомые?” принимало такую приблизительно формулировку: “В состав возглавляемой мной организации входят такие-то”. По этому поводу я подал в конце следствия подробное заявление.

Мне не было дано очной ставки с моими так называемыми однодельцами Гумилевским¹ и Смирновым², показания якобы которых зачитывал следователь.

В результате всех искажений моих показаний и тенденциозного освещения самых невинных обстоятельств (как чаепитие на именинах) мне дано 5 лет заключения в ББК. Подробнее о всем своем деле я изложил в жалобе Верхов[ному] Прокурору СССР, поданной в мае 1937 года, никакого ответа на которую я до сих пор не имею.

На первых порах пребывания в ББК со мной случилась новая беда. Меня, никогда не ведшего денежных дел, несмотря на мои отказы, под угрозой отправления на тяжелые физические работы, заставили принять должность инкассатора и в чрезвычайно неблагоприятной обстановке, в полутемных бараках среди уголовников, раздавать им премвознаграждение, имея при себе большие деньги. У меня пропали 1115 руб. И не только работники финчасти, но и следователь 3-й части высказывали свою уверенность в том, что с моей стороны не было злоупотребления. Но, по-видимому, какие-то еще посторонние обстоятельства были причиной

¹ Имеется в виду архиепископ Филипп (Гумилевский Сергей Николаевич; 1877—1936). С 1928 г. — член Св. Синода при митрополите Сергии (Страгородском). С начала 1936 г. архиепископ Владимирский. Весной 1936 г. арестован, проходил по одному делу с епископом Афанасием (Сахаровым). Скончался в Иваново-Вознесенской тюрьме.

² Смирнов Иван Яковлевич — диакон из Данилова монастыря. Арестован в 1927 г. Сослан в г. Владимир, где служил в Николо-Галийской церкви. Проходил по одному делу с епископом Афанасием (Сахаровым) в 1936 г.

того, что в объективном сообщении из финчасти в 3-ю часть о недостатке у меня денег появилась сделанная другой рукой и другими чернилами приписка: “Просим рассматривать как растрату”. И несмотря на то, что я дал обещание покрыть недостачу, а мои близкие выслали уже значительную сумму, — меня судили. Обвинение в растрате отпало, но за халатность к моему сроку прибавили еще 1 год.

В настоящее время я в штрафном Водораздельном отделении, на тяжелых, совершенно изнуряющих, непосильных для меня работах. Я числюсь инвалидом, мне 51 год, у меня плохое сердце, я задыхаюсь при ходьбе, у меня упадок сил, а мне приходится ежедневно ходить за 4—5 километров, а иногда и далее и оставаться там во всякую погоду 10 и более часов. Нам говорят: “Душа из тебя вон, а будь 10 часов на производстве, не считая ходьбы”. Летом я был на такой “инвалидской” работе, как погрузка дров на баржу, когда приходилось целый день перекидывать тяжелые сырые метровые поленья. Осенью на “инвалидской” работе — постройке лежневой дороги я должен был выносить вдвоем нередко на довольно значительном расстоянии только что сваленные сырые деревья метров в 8-9-10 длиной, диаметром в тонком обресе не менее 10 сантиметров и при этом часто скакать по кочкам, камням, через пни. Теперь я на “легкой” дорожной работе, где все 10 часов приходится почти непрерывно махать метлой или лопатой. Руки отнимаются, пальцы немеют, спина болит, ноги еле двигаются. А начальствующие, все такие же заключенные, но значительно, иногда почти вдвое, моложе меня и, главное, по состоянию здоровья категорийные и сами часто не бывавшие на общих работах, не могут или не хотят понять инвалидской и старческой слабости, требуют быстрой ходьбы, быстрой работы и, что особенно тяжело морально, они очень часто занимают такую позицию, как будто только находящиеся на общих работах — враги народа, а они, начальствующие, поставлены бороться с этими врагами. Отсюда постоянные окрики, грубые приказания, нецензурная брань, язвитель-

ные и угрожающие намеки на саботаж и чуть не на умышленное вредительство, постоянные угрозы КУРом¹, что-то показать, пришить новое дело.

Дни отдыха у нас не часты, а об освобождении чрез лекпома хотя бы на день я и не мечтаю, так как у меня, к сожалению (приходится так говорить), нет ни открытых ран, ни повышенной температуры, — температура же ниже нормальной и упадок сил во внимание почти не принимаются. Я по временам бывал дневальным и работал в мастерской, что избавляло меня от изнуряющей ходьбы, — но меня скоро снимали, — несмотря на лестные отзывы о моей работе.

В августе 37 года я без всякой причины был заключен более чем на месяц в штраф-изолятор. К октябрьским праздникам того же [19]37 года меня вновь без всякой причины и обвинения сажают туда же на месяц. 3 дня майских праздников [19]38 года я провожу в КУРе, к октябрьским празд[никам] [19]38 года меня отправляют на стац[ионарный?] лагпункт, где я нахожусь до сих пор.

О религиозной свободе не приходится и говорить. Я не только не могу иметь Евангелия или какой-либо религиозной книги, но и крашеное яичко, полученное в посылке и лежащее на полочке около моей койки в 1 день Пасхи, вызвало ряд неприятных объяснений. Мне известно о распоряжении центральных тюремных властей не принуждать служителей культа к стрижке волос. Меня стригут насильно с ругательствами и оскорблениями. Я подаю заявление начальнику 3-го отдела и получаю от него подтверждение моего права носить длинные волосы. Местные власти не желают считаться и с этим авторитетным разъяснением, продолжают насиловать меня и оскорблять, а попытка вновь обратиться в 3-й отдел не имела успеха: мое заявление не пропущено начальником 1-го л/п.

Изнуряющая, непосильная работа изматывает так, что тупеет ум, не работает мысль. Книг нет, да их и некогда читать, — а присланные в посылках и пропущенные лагерной цензурой

¹ КУР — камера усиленного режима.

(как сочинения А. С. Пушкина, А. К. Толстого) при обысках отбираются, и их потом нельзя найти.

Получение посылок, где-то задерживающихся на месяц-полтора и более, соединяется с ужасной волокитой, с многочасовым ожиданием во всякую погоду под открытым небом, сопровождается таким — не цензурированием, — а копанием не только в посылке, но и в душах и получателя и даже отправителя, что, насколько нас, лагерников, радует посылка, настолько момента ее выдачи ждешь в чрезвычайно неприятном, нервном напряжении. Из посылок не выдают не только газеты, но отбирают обложки с пачек сахара, печенья, конфект [так в оригинале. — О. К.] — и все ссыпают в одно место. За последнее время стали отбирать не только наружную обшивку, — но и тряпочки и мешочки из-под продуктов, присылаемые со специальным назначением на починку. Как чрезвычайно опасным людям нам не только не разрешается иметь нож, чтобы разрезать хлеб, или ножницы, чтобы обрезать ногти, — у нас отбирают даже иголки. Письма от нас и к нам приходят не все и с большим опозданием. Я в октябре получил пачку июньских и июльских. Мои родные уже несколько месяцев не получают от меня писем и очень беспокоятся, а я пишу регулярно.

Даже такое приятное дело, как баня, обращается здесь в одну из казней египетских.

Вообще ужасная обстановка бессердечия, черствости, эгоизма, наушничества, доносов, стремление на несчастье других построить собственное благополучие, отвратительное окружение мата даже со стороны занимающих командные посты, блат (которого я не ищу), взятки (которых я стараюсь не давать), воровства, остающегося почти безнаказанным, создают чрезвычайно тяжелые условия существования, причиняют массу ненужных, никому пользы не приносящих страданий.

Ввиду всего этого решаюсь обратиться к Вам, Гражданин Народный Комиссар. Я не прошу милости, не ищу сострадания. Я знаю, что Советская власть не может относиться ко мне вполне благожелательно, так как я не скрываю, что у

меня, — человека верующего и служителя Церкви, нет и не может быть солидарности с воинственно безбожнической властью в вопросах моего религиозного упования и религиозного служения. За это я с Божией помощью готов и к тюрьмам и к горьким работам в лагерях. Но мы, верующие люди, готовые страдать за свою веру, всегда (так было с первых веков христианства) в отношении исполнения гражданских обязанностей, когда не затрагивается существо нашей веры, являемся самыми законопослушными, искренно лояльными [так в оригинале. — О. К.] и добросовестными. А совласть провозглашает в своих основных законах свободу совести и объявляет о своей готовности терпеть на территории Союза верующих, не только рядовых членов, но и их руководителей, не препятствуя и последним в исполнении их религиозных обязанностей. Поэтому, думается мне, только простая справедливость будет в том, если меня и других в подобных же условиях находящихся моих собратий освободят от излишних, никому не нужных и Советской Власти никакой пользы не приносящих страданий. За этой-то справедливостью я и обращаюсь к Вам.

Если в период вредительских перегибов со стороны некоторых работников НКВД меня осудили на заключение в чрезвычайно тяжелые лагерные условия без достаточных оснований, — то дайте мне свободу. Если же мое пребывание на свободе не может быть терпимо, — то дайте распоряжение о заключении меня, хотя бы пожизненно, в закрытую тюрьму, где не было бы тех мучений, и нравственных и физических, которые мне придется переносить в настоящее время.

2 марта 1939 г.

Архив УФСБ по Владимирской обл. Д. № П-8218. Т. 1. Ксерокопия с подлинника. Автограф епископа Афанасия. На 1-й стр. заявления в левом верхнем углу регистрационный штамп: “8-е стац<?>. 28/20 “23” 4 1939 г.”.

3

Заявление Прокурору СССР

Прокурору СССР

31 января 1941 г.

Белбалтлаг.

Закл[юченного] Сахарова Афанасия Григорьевича
ст[атья] 58, 10-11,+16,111 ср[ок] 5 л[ет] + 1 г[од]

7 л/п 22-го Волозерского Отд[еления] Б.Б.К. Н.К.В.Д.

Заявление.

Постановлением Нар[одного] Суда Карельск[ой] АССР при ББК от 25/III-37 [г.] к моему основному 5-летн[ему] сроку заключения прибавлен еще 1 год по ст. 111 чрез 16-ю¹. Обстоятельства, послужившие поводом к тому, были следующие.

По прибытии моем в лагеря ББК и по окончании карантина меня назначили инкассатором Медвеж[ь]егор[ского] Отдел[ения]. На мои заявления о том, что я никогда никаких денежных дел не вел и совершенно неопытен в этой области, мне довольно недвусмысленно дали понять, что лагерники должны делать все, что им приказывают, и под страхом лагерных взысканий не имеют права отказываться от даваемых им поручений. Волей-неволей я должен был подчиниться. Работу инкассатора мне приходилось проводить в невероятно тяжелых условиях и в совершенно не соответствующей столь серьезному делу обстановке. Вначале у меня даже не было ящика для денег, и при первой довольно значительной получке их из кассы на мое недоумение, во что мне их взять, было сказано: "Купите газету и заверните в нее". Оплату я производил в 5 точках. По большей части она происходила в жилых бараках, преимущественно в ночное время при слабом свете небольшой керосиновой лампы, а иногда и при фонаре "Летучая мышь". Шумная толпа заключенных, в подавляющем большинстве уголовников, почти вплотную окружала стол. А я при слабом зрении работаю только в очках, чрез которые вдаль в 1-2 шагах от себя все вижу лишь в тумане. И присутствовавшие при выдаче денег стрелки не всегда могли поддержать необходимую тишину и на-

¹ Ошибка, следует "116-ю".

вести должный порядок. Бывали случаи, когда стрелки, не предупредив меня, уходили, и я неожиданно для себя замечал, что остался один среди толпы. По своей неопытности, по полной неподготовленности к работе среди уголовников и по природной мягкости характера (все это я и имел в виду, когда отказывался от должности инкассатора) сам я не осмеливался прибегать к каким-либо решительным мерам, тем более что я часто не встречал содействия и не получал помощи со стороны лагерной администрации и старших стрелков, некоторые из которых не только иногда не помогали мне, но нередко и третировали. Мое "поповство" было причиной такого отношения. Исп[олняющий] об[язанности] кассира отделения при выдаче денег не оказывал никакого снисхождения к моей неопытности и усложнял это дело, напр[имер] вручал мне пачки денег с купюрами самой различной ценности, — а когда я начинал их пересчитывать, торопил меня и нервировал своими сердитыми замечаниями, что я задерживаю его, и т. д. Судя по себе, по своему строгому отношению к долгу службы, я полагал, что и стрелки, которым начальство Б.Б.К. вверяет охрану имевшихся при мне денег, должны так же, как я сам, всемерно заботиться об их целостности и сохранности. Но на следствии уполномоченные 3-й части удивлялись моей простоте и высказывали предположение, что и кто-либо из стрелков мог похитить у меня деньги.

Не удивительно поэтому, что, ввиду указанных обстоятельств к концу первого месяца моей работы у меня оказалась недостача в сумме 1115 руб. Когда и где они пропали, я не мог установить. И все работники Финчасти и уполномоченные 3-й части высказывали твердую уверенность, что недостача денег не есть результат злоупотребления с моей стороны, что деньги не присвоены мной, не растрочены на себя, а или похищены из денежного ящика, или недоданы из кассы. Последнего, как говорили в 3-й части, вполне можно было ждать от исп[олняющего] об[язанности] кассира, выдававшего мне деньги в последний раз и бывшего уже на замечании. На л/п, где я имел постоянное пребывание, всем было известно, что я получал достаточно посылок и денежных переводов и своим поведением и образом жизни не

давал оснований подозревать меня в каком-либо поползновении на не принадлежащие мне средства. Это подтвердили начал[ьник] колонны и др[угие], допрошенные в качестве свидетелей. О недостатке денег я, немедленно после обнаружения этого мною самим, заявил начальству Финчасти. Характерно, что у меня даже не было произведено обыска. Так и в 3-й части все были уверены, что пропавшие деньги не присвоены мной. И сообщение из Финчасти в 3-ю часть ограничивалось только констатированием факта, и лишь, по-видимому, позднее на этом сообщении, написанном хим[ическим] карандашом, сделана другой рукой и чернилами приписка: “Просим рассматривать как растрату”. Об этой приписке я узнал при ознакомлении с делом по окончании следствия. И то же самое сообщение без приписки я видел в канцелярии Финчасти пред отправлением его в 3-ю часть. При первом же допросе я сделал письменное заявление, что приму все меры к покрытию недостачи. Мои родные, которым я сообщил о происшедшем, немедленно стали высылать мне деньги, и ко времени суда было выслано около половины недоставшей суммы. Но по непонятной причине Финчасть до самого суда не списала с моего личного счета в погашение недостачи ни одной копейки, несмотря на мои неоднократные заявления, не поставила в известность ни следственные органы, ни суд о том, что в ее кассу не перестают поступать на мое имя деньги, предназначенные на покрытие недостачи, и на суде поддерживала гражданский иск на всю сумму в 1115 руб.

В период следствия предъявлявшееся мне обвинение несколько раз переквалифицировалось. Сначала следствие велось по ст. 116, ч. 2, потом по ст. 116, ч. 1, затем по ст. 111, ч. 2 и наконец по ст. 111, ч. 1. Был даже момент, когда дело как будто бы приостанавливалось, когда и сам следователь выражал уверенность, что оно будет прекращено. Но потом по каким-то причинам оно снова было возбуждено вопреки известным мне настроениям 3-й части. 25.III.37 состоялся суд, который не смог найти в У.К. ни одной статьи, под которую можно бы было непосредственно [подчеркнуто епископом Афанасием. — О. К.] подвести то, что случилось у меня, а применил ко мне ст[атью] 111 лишь чрез

ст. 16. И все же суд вынес чрезвычайно суровый приговор с тройным наказанием: во 1-х, меня обязали расплатиться за вора, во 2-х, мне прибавили год заключения и чрез то, в 3-х, на меня, как получившего в лагерях добавочный срок, наложили целый ряд весьма тяжелых ограничений на все время пребывания в заключении. Все это свидетельствует об отсутствии беспристрастия, о каких-то побочных соображениях. Ведь это был 37-й год, известный вредительскими перегибами и тенденциозностью, даже и в суде. Позднее мне стало известно о многих случаях, ранее и позднее моего происшедших, когда лица, растратившие и присвоившие в ББК десятки тысяч руб., подвергались лишь наложению на них брони, с уплатой которой они не спешили и, не покрыв которую, выходили на свободу по окончании первоначального срока. Оказавшаяся у меня недостача всего в одну с небольшим тысячу рублей давно покрыта, а мне, потерявшему в лагерях остатки здоровья, нажившему новые хронические болезни и ставшему инвалидом ширпотреба, предстоит оставаться в тяжелых лагерных условиях со всеми тяготеющими за добавочный срок ограничениями еще целый год сверх основного срока, который должен бы был окончиться 1-го мая сего 1941 г.

К изложенному считаю необходимым присоединить, что летом [19]37 года, когда я был уже в Водораздельном Отдел[ении], некоторые заключенные, после меня прибывшие в Водораздел из тех л/п, где я работал инкассатором, уверяли меня, будто бы обнаружено лицо, похитившее у меня из кассы деньги и что часть денег отобрана у него. Я писал по этому поводу следователю, ведшему мое дело, но дошло ли до него мое заявление, не уверен, так как ответа я не получил.

На суде я просил только справедливости, но народный суд не оказал ее мне, можно думать потому, что это был все тот же 37-й год — и за одну малую вину, если только она была у меня, вынес несправедливый, чрезвычайно суровый приговор с тройным наказанием. Теперь обращаюсь к Вам, гражданин Прокурор, с просьбой дать в порядке надзора указание соответствующим судебным органам вновь, но уже с полным беспристрастием пересмотреть мое дело и, отменив явно необоснованный приговор, освободить

меня хотя бы от одного из трех не заслуженных мною наказаний: добавочного года заключения. При этом прошу пересмотр моего дела произвести в возможно ближайшее время, чтобы 1-го мая сего 1941 года я мог покинуть лагерь.

Заключенный Е[пископ] А. Сахаров.

31-го января 1941 г.

ЦИА ПСТБИ. Фонд епископа Афанасия (Сахарова). Ксерокопия с подлинника. Черновик. Автограф епископа Афанасия.

4

Заявление Председателю Совета Министров СССР

Г. М. Маленкову

Июнь 1954 г.

Зубово-Полянский дом инвалидов.

Председателю Совета Министров С.С.С.Р.

Георгию Максимилиановичу Маленкову

содержащегося в Зубово-Полянском доме инвалидов
епископа Афанасия Григорьевича Сахарова

ст. Потьма Мордовск[ой] АССР

Заявление.

Беру на себя смелость обратить Ваше внимание на величайшую несправедливость, жертвой которой являюсь и я.

Мое заявление довольно обширно. В нем немало подробностей, которые могут показаться не стоящими внимания, мелочными. Но из мелочей слагается жизнь, и те мелкие детали, о которых я упоминаю, являются характерными штрихами, без которых не будет ясна и правдива картина моего злосчастного положения.

Мое заявление — это крик наболевшего сердца. Я обращаюсь к Вам прежде всего как к человеку [здесь и далее подчеркнуто епископом Афанасием. — О. К.] и прошу Вас сердцем откликнуться на боль многих сердец, так как кроме меня в еще большей степени страдают мои близкие, повинные разве только в том, что в течение многих лет заботятся и беспокоятся обо мне.

Вместе с тем я обращаюсь к Вам и как к главе Сов[етского] Правительства с просьбой оградить меня от посягательств на мою свободу и на мои права как гражданина Сов[етского] Государства.

7.XI-43 г. я был арестован и по ст. 58, 10-11, заочно вынесенным приговором ОСО при бывшем МГБ, был осужден на 8 лет заключения, считая начало срока с 9-XI-43 г. Никакого последующего поражения в правах, никакого последующего ограничения в приговоре не было указано.

Незадолго до окончания срока мне было предложено указать лиц, которые могли бы взять меня, как инвалида, на их иждивение. У меня нет личной семьи, у меня нет родных братьев или сестер. Но в жизни часто бывает, что чужие становятся ближе и роднее родных. На сделанный мне запрос я указал таких не родных, но близких мне лиц, которые в течение всего времени моего заключения заботились обо мне и теперь, в связи с окончанием моего срока, сделали соответствующие заявления и продолжают хлопотать о разрешении мне поселиться у них.

Однако 9-XI-51 г., когда я должен бы быть освобожденным и когда по здравой логике мне должны бы быть возвращены все гражданские права, я не был освобожден и до сих пор уже 33-й месяц не имею свободы. За эти месяцы сверхсрочного заключения я пережил, перестрадал, переволновался, расстроил нервы и потерял здоровья больше, чем за все годы моих предшествовавших заключений.

Чтобы Вы могли составить хоть некоторое приблизительное представление, в какой тяжелой, угнетающей, нервной обстановке я находился, я укажу лишь немногие факты, иногда как будто не имевшие непосредственного отношения ко мне, но создававшие ту нездоровую атмосферу, в которой мне приходилось дышать.

Что стоило одно то обстоятельство, что, несмотря на точно указанный в приговоре срок заключения, меня продолжали держать в заключении без указания каких-либо законных мотивов, в полной неизвестности о том, долго ли продлится такое состояние, какие перспективы ожидают меня в дальнейшем, какие еще произвольные меры могут быть применены ко мне?

Правда, мне говорили, что меня задерживают в лагере в ожидании помещения в инвалидный дом, ибо правительство в гуманной заботе о том, чтобы я, старик-инвалид, по выходе из лагеря не оказался бесприютным и беспризорным, берет меня на свое полное обеспечение и помещает в дом инвалидов, который для меня и мне подобных будет построен на территории Мордов[ской] АССР. Но могло ли такое объяснение дать успокоение? Во 1-х, какая нужда непроизводительно тратить народные средства на мое содержание в инвалидном доме, когда мои близкие берут меня на их иждивение? А во 2-х, разве то, что кто-то почему-то не позаботился своевременно приготовить помещение для таких, как я, инвалидов, и что кто-то другой определил поместить меня в Zubovo-Полянский дом инвалидов, которого в момент составления этого определения не существовало еще в природе, — разве это могло быть законным основанием годами держать под стражей вольного человека, разве это могло принести успокоение? И что стоила та внешняя обстановка, в которой пришлось мне быть по окончании срока, при во многих случаях сухоформальном, черством, бессердечном, неосновательно придиричвом и неблагоприятном отношении многих из лагадминистрации и лиц надзорского состава.

Меня по окончании срока не раз перебрасывали из барака в барак, с лагпункта на лагпункт со всеми прелестями этапного следования. Меня то держали в общих бараках на общих с заключенными основаниях, то сажали в запертую камеру с парашей и $\frac{1}{2}$ часовой прогулкой. Здесь мне объявляли новое постановление того же ОСО “освободить из-под стражи и от высылки и поместить в дом инвалидов” и продолжали держать под замком. На мой вопрос к посетившему нас прокурору Дубровлага: “Почему меня и после недавно объявленного постановления: “освободить из-под стражи” продолжают держать под стражей?», я вместо ответа услышал сердитый окрик: “Почему вы с длинными волосами?” — “Я служитель культа. Нам разрешено и в заключении носить длинные волосы”. — “Ничего не знаю. Все должны быть одинаково острижены”...

За время моего сверхсрочного заключения то мне предоставлялось право свободного хождения по всей лагерной зоне, то меня сажали за вторую проволоку, и, когда мне нужно было из нашей зоны выйти в уборную, за мной приходил надзиратель и допрашивал, что я там делаю и почему долго задерживаюсь? Все лето [19]53 года я лишен был возможности дышать свежим воздухом, так как для нас, 120—130 инвалидов, была отгорожена прогулочная площадка размером всего 35x25 шагов, включая сюда и место, занимаемое уборной и мусорным ящиком. На площадке не было ни дерева, ни кустика, ни травинки. С утра и до вечера палило солнце, и небольшая тень была только около уборной. На нашу просьбу отгородить с северной стороны занимаемого нами барака узкую полосу, где можно бы было посидеть в тени, мы получили ответ: “Вы еще птичьего молока захотите!..”

Временами я вместе с другими окончившими срок получал некоторые льготы, которые затем без всякого с нашей стороны повода у нас отнимались.

Так с марта [19]52 [г.] с момента нашей изоляции на 18 л/о¹ от не окончивших срок, у нас прекратились обыски. Но в сентябре того же года нас перебросили на 8 л/о, и здесь регулярные обыски возобновились, причем они нередко были неосновательно придирчивы и грубы. Лично я почти не имею оснований жаловаться на производивших у меня обыски, но самый факт обыска у окончивших срок всегда чрезвычайно волновал меня, и один из обысков ближайшим образом был причиной происшедшего у меня в тот же день инсульта.

С мая [19]52 года нам разрешили неограниченную переписку с нашими близкими. Но в апреле [19]53 года, чрез несколько дней после объявления амнистии заключенным, у нас это право отняли, ограничив только двумя письмами в год. Это стеснение в переписке было особенно тяжело, так как причиняло величайшие страдания не только нам, но в еще большей мере нашим близким, которые привыкли уже получать от нас частые письма и теперь терялись в догадках, не получая от нас никаких вестей.

¹Л/о — лагерное отделение.

Мысль о страданиях из-за меня моих близких угнетала меня более, чем мои личные злострадания. Кроме того, ведь я был не в уединении, а жил в окружении более чем 100 человек, таких же несчастных, как я, давно окончивших срок, которых ждут-не дождутся их родные, теряясь в догадках, почему долгожданные не едут к ним? Жены думают, что их мужья нашли новых подруг. Старики родители выплакали свои очи, теряя надежду увидеть в последний раз пред смертью своих сынов и умереть на их руках. Осиротелые дети, оставшиеся без отца, а иногда и без матери, в постоянных слезах ждут, когда же придет их папа, чтобы отереть их сиротские слезы. А мы, ограниченные до крайнего минимума в переписке и по условиям лагерной цензуры (ведь нам запрещено было употреблять в письмах даже выражение “инвалидный дом”), мы не могли правдиво написать им о нашем положении.

Чужие страдания, рассказы о которых волей-неволей мне приходилось слышать каждый день, не могли не причинять страданий и мне, ибо только совсем черствое сердце могло бы спокойно относиться к тому, что читали мои сотоварищи по несчастью в получаемых ими письмах и чем делились они со мной. Если бы Вы, гражданин Председатель, дали распоряжение лагерной цензуре представить Вам выписку хотя бы из части поступавших к нам писем, Вы получили бы потрясающий документ и, я думаю, Вы взволновались бы более, чем волновался я.

Тяжесть переживаний от той неправды, жертвой которой был я и от которой страдали мои близкие, увеличилась еще более, когда в прошлом году так решительно и всенародно были вскрыты и осуждены допускаявшиеся ранее нарушения советской законности, так гневно клейменные советской общественностью, и когда справедливо и строго были наказаны прежние руководители карательных органов, те руководители, при которых и я, вопреки их собственным постановлениям: “освободить из-под стражи”, — в течение многих месяцев задерживался в сверхсрочном заключении. Можно ли это рассматривать иначе, чем как предательскую деятельность с целью дискредитировать сов[етскую] власть и сов[етскую] законность.

И в правительственных актах и в советской прессе высказывалось твердое убеждение, что бывшие заключенные, освобожденные по амнистии или по окончании срока, вернувшись в ряды свободных граждан, будут честно и добросовестно трудиться на благо родины. Поэтому давалось распоряжение, чтобы власти на местах оказывали всяческое содействие вышедшим из заключения и в получении работы и в устройстве их бытовой обстановки. А меня, как и моих сотоварищей по несчастью, не дав мне возможности проявить себя на свободе, заранее ошельмованного уже упраздненным ОСО при бывшем МГБ, по-прежнему продолжали держать под стражей. Можно ли было оставаться спокойным, можно ли было не волноваться? Можно ли было не страдать?

Волновались и мои близкие, читая об амнистии не отбывшим еще срока заключения и теряя надежду увидеться с давно окончившим срок. Их волнения болезненно переживались и мной.

И в такой чрезвычайно тяжелой, нервной обстановке мне пришлось прожить не один день, не один месяц, а более тридцати. В результате всего пережитого у меня на нервной почве развилась гипертония, в январе сего года у меня был первый инсульт.

18 мая текущего года я был этапирован из Дубровлага в Зубово-Полянский дом инвалидов. Конечно, здешнюю обстановку нельзя сравнить с лагерной. Здесь в некоторых отношениях бытовые условия почти как домашние. Но все же, сравнивая жизнь в доме инвалидов с лагерной, я могу сказать только, что это из двух зол меньшее.

Уже самый факт принудительного вселения в дом инвалидов вопреки моему желанию, не считаясь с усиленными ходатайствами моих близких о разрешении мне поселиться у них, является насилием, грубым нарушением советских законов об охране личных прав советских граждан, о чем и Вы, гражданин Председатель, убедительно говорили в Ваших речах перед выборщиками и на заседании Верховного Совета.

С 9-XI-51 [г.] я считаю себя полноправным, свободным гражданином Сов[етского] Союза и со всею решительностью протестую против продолжающегося насилия и глумления и надо мной и над советск[ими] законами. Во всяком случае с

указанного числа мне должно быть предоставлено право свободно распоряжаться собой, а меня в принудительном порядке изолируют, как поступают с свободными гражданами только в случае их сумасшествия.

Здесь, в инвалидном доме, конечно, больше свободы, чем в лагере. Но и здесь территория дома обнесена таким же, как в лагере, высоким забором, из-за которого мы не видим настоящих вольных людей. За зону чрез вахту мы можем выходить только с особого на каждый раз разрешения коменданта по предварительной накануне, а иногда и за два дня, записи с точным указанием, куда и зачем выходим. Даже заключенные бесконвойные в отношении выхода из лагеря пользуются большей свободой, чем я.

Теперь я не в лагере, и, казалось бы, окончилась выдача посылок с просмотром их содержимого лагнадзором. Однако и здесь был случай, когда комендант потребовал вскрыть посылки в его присутствии и показать ему все содержимое. Правда, это был один случай, но где гарантии того, что подобное не повторится?

В лагерях при различных опросах спрашивали только о последней судимости. Здесь требуют от меня сведения о всех прежних за всю жизнь. Когда я совершенно спокойно и корректно указал, что с окончанием срока заключения должны бы прекратиться подобные допросы, а если коменданту нужны таковые сведения, он может взять их из моего дела, — мне было сказано, что я груб и резок, и весьма прозрачно, предостерегающе, если не сказать угрожающе, дано было понять, что моя дальнейшая судьба в значительной мере зависит от коменданта.

Сейчас мы не ограничены в переписке. Но в первые же дни по прибытии сюда было сказано, что нам не следует писать письма на других языках, кроме русского, что мы не можем писать нашим друзьям, оставшимся в лагере, и что на конвертах обязательно должен быть обратный адрес, как это требовалось в лагере. Были случаи, когда письма, сданные нами для отправки на почту, возвращались нам только потому, что в обратном адресе стояли только инициалы, а не было полного имени и отчества отправителя. Все это заставляет думать, что закон об охране тайны переписки в отношении нас нарушается.

По буквальному смыслу § 19 правил распорядка для домов инвалидов на свидание инвалидов с родными и знакомыми и даже незнакомыми никакого и ничьего разрешения не требуется. Вольные люди вольны встречаться, с кем пожелают. Только когда встреча предполагается на территории инвалидного дома, где в других случаях пребывание посторонних не допускается, только тогда требуется разрешение, но не на самое свидание, а на свидание в особом помещении по указанию директора дома или медицинского работника дома. Однако когда ко мне приехала старушка, бывшая членом нашей семьи, когда жива была моя мать, и теперь все время заботившаяся и продолжающая заботиться обо мне¹, комендант сначала совсем отказал мне в разрешении свидания с ней на том основании, что свидания находящимся в инвалидном доме разрешаются якобы только с ближайшими прямыми родственниками, которых он тут же перечислил. Позднее после целого допроса, учиненного мне: “Кто приехавшая, в каком родстве со мной, почему приехала, зачем приехала?” — было разрешено лишь кратковременное свидание, и бедная 70-летняя старушка после многих слез и огорчений и неприятных объяснений с комендантом в течение 5-дневного здесь пребывания получила всего два 2-х часовых свидания.

Теперь, больше чем чрез месяц после приезда ко мне моей знакомой, выдвигается версия, якобы приехавшая среди местного населения делала сборы для меня. Но ведь в разрешении свидания было отказано утром в первый день по приезде, когда приехавшая с раннего утра спешила ко мне и не могла и не имела времени заняться тем делом, которое ей ставится в вину. И при моих неоднократных разговорах с комендантом во время пребывания здесь моей знакомой в его речах не было и намека на что-

¹ Монахиня Маргарита (Александра Васильевна Зуева) была насельницей Успенского Княгинина монастыря до его закрытия в 1923 г. В течение десятков лет была помогала Владыке во время его пребывания в заключении. Несмотря на то что она была почти безграмотной, именно благодаря ей епископ Афанасий был переведен из г. Тутаева в г. Петушки. Постоянно собирала и отправляла посылки бедствующим и заключенным монахам и священникам. Сама жила в крайней бедности. †1964. Погребена на кладбище в г. Петушки.

либо подобное, что потом поставлено в вину приехавшей. Тогда у коменданта был один мотив: она не родственница, а только знакомая. Очевидно, новый мотив ограничения свидания создан *post factum* для оправдания комендантского незнакомства с текстом утвержденных высшей властью правил.

В лагере было совершенно естественным, что я был под постоянным наблюдением лагерной администрации. Казалось бы, с выходом из лагеря положение должно измениться. Однако и в этом отношении мало перемены. Здесь я под постоянным наблюдением буквально в духе чеховского человека в футляре, — как бы чего не вышло? Прислали в инвалидный дом Сахарова. Он — архиерей!.. — Как бы чего не вышло? — и меня в первые же дни строго предупреждают, что мне здесь не позволят церковь устраивать, что мне не позволят вести религиозную пропаганду, хотя я не успел еще дать никакого повода к таким предупреждениям. Стало известно, что я получил бандеролью Православный Календарь издания Московской Патриархии, и меня уже допрашивают, что я буду с ним делать, кому буду давать? Как бы чего не вышло? Получил я сотовый мед. На беду в это время зашел один из начальников. “У вас церковью пахнет, ладан курили?” — “У меня нет ладана”. — “Восковые свечи зажигали?” — “У меня нет свечей, а есть сотовый мед”.

Еще в лагере мы пять человек, не курящие, не ругающиеся, спокойные, уговорились проситься в одну комнату. Наше желание исполнено. Но одного из нас — еврея — уже расспрашивали; почему он пожелал жить с Сахаровым? Не по религиозным ли соображениям? Как бы чего не вышло.

Нам с некоторого времени перестали привозить посылки с почты. Надо ходить за ними самим километра 1½-2 и приносить на себе. Я попросил одного инвалида священника помочь мне. К кому естественнее всего было мне обратиться, как не к собрату. Он охотно два раза помогал мне. Но и его расспрашивали: “Почему он помогал Сахарову?” — и в третий раз не выпустили за вахту. Как бы чего не вышло.

Мои силы слабеют, мне нужна усиленная медицинская помощь. А здесь в амбулатории часто не бывает даже основных

лекарств. После бывшего у меня инсульта чрезвычайно ослабело зрение. Мне нужны новые очки. Я живу здесь уже 3-й месяц и не могу обратиться за советом к окулисту. Нас, нуждающихся в его помощи, обнадеживают, что, когда в инвалидном доме будет полный комплект инвалидов в 350 чел[овек] (пока нас 167), тогда для нас будет приглашен окулист из Саранска или Тарбеева. А время идет, и зрение без надлежащей медицинской помощи все ухудшается.

Все это и многое другое продолжает создавать и на новом месте такую же тяжелую, нездоровую, нервную обстановку, которая была уже причиной моего первого инсульта. Теперь я ежедневно в ожидании повторного.

В виду изложенного я решаюсь просить Вас, гражданин Председатель, не о милости, не о снисхождении, а только о справедливости.

Если в чем-либо была моя вина, она своевременно соответствующим образом была оценена и за нее было наложено соответствующее наказание, которое я полностью понес. Казалось бы, вина искуплена. А дважды за одну вину не карают. На мое несчастье, мой срок закончился в то время, когда прежние руководители карательных органов с очевидной целью дискредитировать советскую законность, грубо нарушив справедливость, учинили ничем не оправдываемое насилие в числе многих других и надо мной. Теперь нарушители советских законов справедливо наказаны. Только завершением торжества справедливости будет возвращение полной свободы и мне.

Я знаю, что моя идеология, как верующего человека и служителя Церкви, не соответствует Советской идеологии. Радости об успехах атеизма не могут быть моими радостями. Но за религиозные убеждения советские законы не преследуют. В Советском Союзе — свобода совести. А политическим деятелем я никогда не был, ни в дореволюционное, ни в советское время, никогда ни в каких политических организациях не участвовал, никаких политических выступлений не делал. Я горячо люблю Родину, и все ее скорби и все ее радости — мои скорби и мои радости.



Зубово-Полянский дом инвалидов-заключенных в Потье. На заднем плане барак, в котором жил епископ Афанасий. 1950-е гг.

1. Теперь на старости лет я не думаю ни о какой и церковно-общественной деятельности. У меня одно желание — чтобы мне, 67-летнему больному старику, дана была возможность провести уже не долгий остаток моей жизни не среди чужих людей, не в холодной, официальной [так в тексте. — О. К.] обстановке общежития, не в атмосфере постоянных подозрений, сыска, предупреждений, ущемлений, а в тесном небольшом кругу близких мне лиц, пользуясь их заботами и уходом, и чтобы на их руках, а не на больничной койке, я мог спокойно умереть.

2. И потому я прошу Вас, гражданин Председатель, приняв во внимание мое более чем 32-х месячное сверхсрочное лишение свободы со всеми указанными осложнениями, сделать зависящее от Вас распоряжение, чтобы мне была возвращена полная свобода.

Е[пископ] А. Сахаров. Июнь 54 г.

[Позднейшая помета епископа Афанасия:] «Освобожден из инвалидного дома 7 марта 1955 года».

ЦИА ПСТБИ. Фонд епископа Афанасия (Сахарова). Ксерокопия с подлинника. Черновик. Автограф епископа Афанасия.

5

заявление начальнику Тутаевского городского
отделения милиции

19 ноября 1955 г.

г. Петушки Владимирской обл.

Начальнику Тутаевской
городской милиции

Сахарова Афанасия Григорьевича
Ст. Петушки, Владим[ирской] обл.,
Кибиревский проезд, д. № 4.

Заявление.

21 октября с. г. мною подано было Вам заявление о разрешении переехать на постоянное жительство [подчеркнуто епископом Афанасием. — О. К.] в Петушки Влад[имирской] обл. В соответствии с данными Вами чрез Вашего секретаря указаниями я был выписан из Тутаева, причем мне не дано было никаких указаний об обязательной явке в милицию. Здесь 28 окт[ября] меня беспрепятственно прописали. Но сегодня я был вызван к начальнику здешней милиции, который мне объявил, что Ярославль считает мой переезд самочинным и требует моего возвращения в Тутаев. Я считаю все это каким-то неприятным недоразумением и убедительно прошу Вас оказать возможное с Вашей стороны содействие к разъяснению этого недоразумения и избавить меня, больного старика, сердечника и гипертоника, от чрезвычайно опасных для моего здоровья излишних волнений.

Е[пископ] А. Сахаров.

19 нояб[ря] 1955 г.

ЦИА ПСТБИ. Фонд епископа Афанасия (Сахарова). Ксерокопия с подлинника. Черновик. Автограф епископа Афанасия.

6

**заявление начальнику Петушковского районного
отделения милиции**

19 ноября 1955 г.

г. Петушки Владимирской обл.

копия.

Начальнику Петушковской районной милиции

Сахарова А.Г.

Заявление.

Постановлением ОСО при МГБ я был осужден на 8 лет заключения, считая начало срока с 9/XI-[19]43 [г.]. Летом [19]51 г. незадолго до окончания срока на предложение лагерного начальства указать лиц, которые могли бы взять меня, как инвалида, на свое иждивение, — я указал:

1. Зуеву Александру Васильевну, проживающую в Петушках, члена нашей семьи, все время после смерти моей матери (в 1930 г.) заботившуюся обо мне.

и 2. Седова Георгия Георгиевича¹, моего знакомого, проживающего в Тутаеве, Ярослав[ской] обл.

Когда в начале сего года, после почти 4½ лет² сверхсрочно-ограничения свободы, мне разрешено было выехать из инвалидного дома, я предпочел поехать в Тутаев к Седову, потому что последнему легче будет содержать меня, так как в его семье тогда, кроме его самого, было еще два работника.

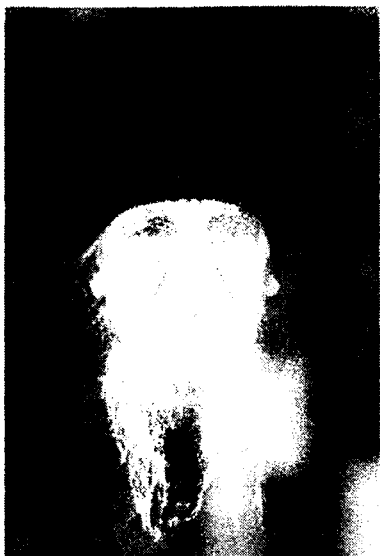
В августе сего года я получил сообщение, что Святейший Патриарх всея Руси Алексий назначил мне ежемесячную пенсию в размере 1000 руб[лей] в месяц. Таким образом, отпала необходимость моего прикрепления к Седову, как моему опекуну, следовательно и к г. Тутаеву.

Наоборот, теперь мне должно быть насколько возможно ближе к моему теперешнему опекуну Патриарху Алексию, тем

¹ Егор Егорович Седов — староста храма в г. Тутаеве (ныне Романов-Борисогребск), много лет помогал епископу Афанасию.

² Ошибка в подсчете. Он находился в заключении сверх срока с 9 ноября 1951 г. по 7 марта 1955 г.

более что я имею в виду заниматься книжной работой под наблюдением и руководством Святейшего Патриарха. В виду этого Зуева, в свое время давшая официальное [так в тексте. — О. К.] заявление, что она может позаботиться о моем устройении в Петушках, в начале октября сего года была в районной прокуратуре в Петушках и во Владим[ирском] Управ[лении] МГБ, где подробно изложила, что я, живя в Тутаеве, обязан подпиской о невыезде из района и о двукратной в месяц явке на отметку. И в Петушковской прокуратуре и во Владим[ирском] Управ[лении] МГБ



Епископ Афанасий (Сахаров).
Фотография 1954 г. Потьма

ей сказали, что если Тутаев свободно отпустит Сахарова, не будет никаких препятствий к поселению его как во Владимирской области, так и в самом Владимире. После этого Зуева сама приехала в Тутаев и имела там беседу с секретарем начальника милиции Н. Анисимовой, которая со слов начальника милиции объявила Зуевой, что с их стороны нет никаких препятствий к моему переезду в Петушки на постоянное жительство. Тогда мной было написано соответствующее заявление на имя начальника Тутаев[ской] милиции, которое было принято секретарем. Последняя заверила Зуеву, что больше никаких справок и документов не потребуется, и сама дала указание паспортному отделу выписать меня из Тутаева для переезда на постоянное жительство в Петушки, как и было отмечено в домовой книге.

Когда я выезжал из инвалидного дома, мне было указано немедленно по прибытии в Тутаев явиться в милицию и назначен ограниченный срок, не позднее которого я должен был явиться. Ничего подобного не было сделано пред отъездом мо-

им из Тутаева. Я был отпущен как совершенно свободный гражданин, не имеющий никаких ограничений. Это дало мне основание заключить, что в связи с недавно бывшей амнистией с меня сняты все ограничения. Поэтому сообщение из Ярославля, будто я самочинно выехал из Тутаевского района, я считаю совершенным недоразумением и ни в какой мере не признаю себя нарушителем данной мной подписки о невыезде.

В виду изложенного убедительно прошу Вас, гражд[анин] начальник, оказать с Вашей стороны возможное содействие к выяснению создавшегося недоразумения и предоставить возможность мне, больному старику, гипертонику, сердечнику, спокойно без излишних волнений дожить в Петушках недолгие дни жизни. При этом, если недавняя амнистия не снимает с меня бывших ограничений, я охотно и здесь дам соответствующую подписку, ибо я не имею особой нужды куда-либо выезжать, тем более что всякие переезды, всякое передвижение для меня чрезвычайно обременительны.

Если же обязательна будет периодическая явка в милицию, то прошу сохранить предоставленное мне Министерством Внутр[ренних] Дел право не являться лично, а посылать кого-либо из живущих со мною.

Е[пископ] А. Сахаров

19 нояб[ря] [19]55 [г.].

ЦИА ПСТБИ. Фонд епископа Афанасия (Сахарова). Ксерокопия с подлинника. Черновик. Автограф епископа Афанасия.

В публикации использованы копии автографов, материалы, предоставленные Институту Владимирской епархией, для комментариев были привлечены некоторые сведения из базы данных кафедры информатики Института.

Публикация, подготовка текста и примечания О. Косик.

ИЗ ПИСЕМ ЕПИСКОПА НИКОЛАЯ (МУРАВЬЕВА-УРАЛЬСКОГО) К ЕПИСКОПУ АФАНАСИЮ (САХАРОВУ)

От публикатора: Епископа Николая (Муравьева-Уральского)¹ в Дубровлаге называли «священноврачом». Медик (отоларинголог) по первой специальности, он и в заключении, пользуясь своим положением работника больничного управления, всячески стремился облегчать положение других заключенных, особенно священнослужителей. Пытался он помочь, правда, без успеха, и епископу Афанасию (Сахарову), который до 1954 г. находился в том же лагере, хотя и на другом лагпункте. Выйдя из лагеря епископ Николай поспешил установить переписку с епископом Афанасием, который также незадолго до этого был освобожден из Zubovo-Полянского дома инвалидов-заключенных и проживал в г. Тутаеве Ярославской обл. Публикуемые письма свидетельствуют о том, какая добрая слава уже в 1930 г. шла о Владыке Афанасии в Муромской епархии, которую возглавлял епископ Николай, и среди узников Соловецких лагерей, о высоком отзыве Святейшего Патриарха Тихона.

¹ Владыка Николай (Владимир Муравьев-Уральский) родился в 1882 г. в г. Екатеринбург. Окончил Военно-медицинскую академию и СПбДА (вольнослушателем). Принял монашеский постриг и был рукоположен во иеромонаха. Во время первой мировой войны служил военным священником и врачом на Юго-Западном фронте. Затем подвизался в Александро-Невской Лавре. С молодости знал и почитал митрополита Сергия (Страгородского), которого называл «аввой». Неоднократно подвергался арестам. В 1931 г. хиротонисан во епископа Кимрского, викария Тверской епархии. С 1933 г. епископ Муромский, в этом же году арестован. Освобожден из Дубровлага примерно в 1956 г. Скончался в г. Угличе 30 марта 1961 г. См.: Протоиерей Н. Харьюзов. Преосвященный Николай: (Некролог) // ЖМП. 1961. № 5. С. 41; Митр. Мануил (Лемешевский В. В.). Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 годы (включительно): В 6 т. Erlangen, 1979—1989. Т. 5. С. 192—194.



Епископ Николай
(Муравьев-Уральский)

Работая в Богослужбно-календарной комиссии, епископ Афанасий пользовался советами епископа Николая, как знатока старообрядчества. Публикуемые материалы содержат сведения о попытке исправления службы святителю Димитрию Ростовскому и возникшей в связи с этим полемикой. Владыка Афанасий особенно почитал и любил святителя Димитрия, «житий святых списателя и ревнителя оным доброго», будучи продолжателем его деятельности в области изучения житий и служб русским святым. Так случилось, что впервые Владыка Афанасий совершал службу Всем Русским святым во Владимирской тюрьме именно в праздник святителя Димитрия 28 октября / 10 ноября 1922 г.

Вопрос об исправлении службы святителю Димитрию возник в связи с просьбой Патриарха Болгарского Кирилла прислать службы некоторым, канонизированным в синодальный период. Первым в этом списке был святитель Димитрий Ростовский. Служба ему, так же как и другим святым, по мнению епископа Афанасия, нуждалась в некоторых исправлениях. В частности, Владыка считал целесообразным убрать из службы святителю Димитрию выражения, которые задевали старообрядцев, например: «раскола искоренителю... буиих уцеломудрил еси...» Вопрос рассматривался Богослужбно-календарной комиссией 11 октября 1958 г., но окончательного решения принято не было. Экземпляр вариант исправленной Владыкой Афанасием службы он послал на отзыв епископу Исаие (Ковалеву)¹, который написал Владыке, что он не видит никаких оснований к изменению минейной службы свя-

¹ Преосвященный Исаия (Владимир Дмитриевич Ковалев; 1882—1960), епископ Угличский, викарий Ярославской епархии. Хиротонисан во епископа Угличского 28 ноября 1954 г.

тителю Димитрию. Святейший Патриарх Алексий своей резолюцией поддержал епископа Исаию. Все это глубоко огорчило епископа Афанасия.

Выдержки из своего ответа епископу Исаии он послал епископу Николаю, чтобы узнать его мнение¹. Отзыв епископа Николая публикуется ниже. Помимо представляющих интерес соображений по проблемам изменений в службах, отзыв епископа Николая содержит ценный материал о деятельности Комиссии по исправлению богослужебных книг под председательством архиепископа Сергия (Страгородского) и другим вопросам церковной истории. Публикуемые письма и отзыв епископа Николая хранятся в Церковно-историческом архиве ПСТБИ.

1
[Не позднее 25 октября 1956 г.]
†
Г. И. Х. С. Б. п. н.²
Ваше Высокопреосвященство,
Дорогой Владыка

Приветствую с пожеланием всегда радоваться о Г[оспо]де.

Мы с Вами были в единении духовном и, как говорят, в неких дипломатич[еских] сношениях на «курорте» в лесах Саровских³. Я — центральный лазарет, а Вы — 8 л/п⁴. Слал я Вам вести о себе и звал приехать в больницу. Вы ссылались на множество вещей. Мы мыслили обосновать Вас в Рентгеновском кабинете у д[окто]ра Сатирского[?] под боком — но, видно Богу так угодно. Уезжая из этого «курорта» на Волгу, я чаял с Вами ехать, тем более Зав[едующий] Тубер[кулезным]

¹ Доклад епископа Афанасия митрополиту Николаю (Ярушевичу), в котором затрагивался вопрос о службе святителю Димитрию, и письмо епископа Афанасия на эту тему к епископу Исаии опубликованы в статье А. Г. Кравецкого «Календарно-Богослужебная комиссия» (см.: Ученые записки Российского Православного университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 2. 1996. С. 171—209).

² Сокращение: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас».

³ Имеется в виду Дубровлаг.

⁴ л/п — лагерный пункт.

сектором д[октор] Онасавский мне сказал, что Вы включены были в список — Вот Филипенко с 8[-го лагпункта] приехал, приехали и другие. Жили мы больше месяца на 14 л/п и уехали в Углич последней 4[-й] партией — справлялся я у врачей и их просил справиться, не приедете ли Вы (врачи Онасавский, Барит, Слосев — нач[альник] б[ольничного] уп[равления]), получил весть, что Вы вычеркнуты из списка, благодаря воле злого человека из з/к, об этом лично. Я в 1932 году попал в Ваш бывший удел по Владимиру, в то время Горьковский — Муром, где о Вас была великая добрая и любовная память и, приехав из Мурома в Саровские леса, Вас хорошо уже знал, и раньше «отцу доктору» о Вас говорил Св[ятой] испов[едник] Патр[иарх] Тихон, да и «на богомолье в Соловках» Казанцы Вас вспоминали. Даст Бог, увидимся и об многом поговорим. Сейчас у меня бывает о. Вик[тор] Розов — тоже союзник. Батюшка идейный, не от мира сего, с ним тоже вспоминаем Вашу святыню, жаль что редко приезжает. Здесь пасем и заботу имеем об отцах и старцах. Часть увезено в Вологод[скую] обл[асть], но свежие есть. Сначала работал «на курорте» по полувольн[ому] найму — сейчас не работаю, но раз-два в месяц бываю, дабы ослабу дать отцам — «акт по болезни» и т[ому] п[одобное]. Я спец[иалист] Ухо-Нос-и Горло, ну с Божией помощью и помогаем. О Вашей жизни в Тутаеве знаю подробно, посылая Вам привет, не знаю передали ли? С Никодимом. Здесь погода цер[ковная] — плохая, очень это тяжело. Прошу молитв. Сам Вашу святыню памятую с Мурома.

Кстати Влад[ыка] Онисим¹ мне говорил что Вы не особо приемлете Препод[обного] Иулиана Муромского² — он лежит

¹ Онисим (Фестинатов Сергей Николаевич; 1890—1970), архиепископ Владимирский и Суздальский, рукоположен в 1944 г. До епископской хиротонии служил на приходах Владимирской епархии, был настоятелем Успенского кафедрального собора в г. Владимире.

² В «Предупреждении к календарю на 1958 г.», составленном епископом Николаем, приводятся сведения, что Св. Синод в царствовании Императора Николая I постановил «пересмотреть списки святых Русской Православной Церкви и маловажных вычеркнуть», среди по-

целый, и одежда и лествица и тело, — лично видел. Местно он почитается в Муром[ской] Благовещен[ской] обители поблизости [?] материал по этому передан мной П[атриарху] Сергию, в то время Митрополиту, а тропарь и лития у Вл[адыки] Онисима, память 26 марта на друг[ой] день Благовещ[ения] (это слова от сердца «Муромских»)

Питаю добрую надежду видеть Вас и облобызать. Храни Вас Хр[истос] цела здрава и долгоденствующа на пользу церк[ви] Христ[овой].

Грешный Еп[ископ] Николай.

ЦИА ПСТБИ. Подлинник. Автограф епископа Николая (Муравьева-Уральского). В верху 1-го листа помета епископа Афанасия (Сахарова): «пол[учено] 25/X-56. № 90».

2
28 декабря 1956 г.
†
Г. И. Х. С. Б. п. н.
Ваше Преосвященство,
Преосвященнейший
Владыка

Привет, молитвы и пожелание всегда о Г[оспо]де радоваться.

Письмо Ваше получил — Спаси Христос за память и поздравление, но тезоименитство мне 9/V; при свидании расскажу о имени¹ [?], о отношении к [н]ему о. Иоанна Кронштадтского, к к[ото]рому я был близок через семью прот. Орнатского Философа, в доме к[оторо]го о. Иоанн бывал как близкий родственник. За благопожелания еще большее спасибо. Был в Москве, думал проехать во Владимир и к Вам, но человек предполагает, Бог рас-

следних оказался и преподобный Иулиан (ксерокопия автографа епископа Николая, переданная в числе других рукописей из архива Е. Карманова в ЦИА ПСТБИ). Благодарю А. Г. Кравецкого за помощь в собирании этих материалов.

¹ Так в тексте.

полагает. В Москве пришлось проталкивать медицинские акты моей «курортной паствы» для применения статьи 457. Одному протоиер[ею] 25 л[ет] оборотили в 10 годов, ему 69 л[ет], буду писать днями «акт» и подводить под статью, а 4[-х] удалось на обл[астной] суд пустить (2 правос[лавных] иерея, один наставник беспоп[овцев] и один попросту старец — а диагноз такой же, как был у меня с Вами при «курортном лечении». Затем об издании молитвослова, полагаю: учитывая время, бытовые условия, смешанное население в квартирах, прежде всего необходимо иметь очень краткий молитвослов, чтобы с пониманием взять минимум, дабы получить удовлетворение потребности души, не вызывать соблазна окружающих, улыбок так назыв[аемых] «атэистов» (в кавычках, а без кавычек «хулиганствующих ребят». Это пишу на основании наблюдений, и наблюдений не однодневных, а продолжительных. А о «сыне церковном» поговорю при встрече а также о «Уставе домашнем» — эта литература мне доступна. Но в журнале это печатать, полагаю, не удобно, а необходимо издать «тоненькую» книжку [—] «молитвослов сокращенный». Мои мысли о молитвослове прилагаю — если они к Вам не попали, т. к. я их дал Ведерникову Анатолию Васильевичу, редактору Ж. М. П.¹ Об этом при встрече.

Затем очень хорошо, что написали о священновраче — как меня именуют «на курорте» «старцы». Значит, берем необходимый инструмент отоларингологический.

Рад оказать посильную помощь.

Я имел добрую надежду встретить в 1952 [году] Вас на 14 л/п в отделении б[ольни]цы, к[ото]рое было поручено мне и место м[ед]/брата берег — отделение хроников, к[ото]рые по пути в другие курорты после снятия режима подкармливались и подлечивались, но по не зависящим обстоятельствам не дождался, об этом подробно при встрече.

¹ Ведерников Анатолий Васильевич (1901—1992), с 1948 г. работал в Издательском отделе Московского Патриархата, возглавлявшимся в то время митр. Николаем (Ярушевичем). С 1953 по 1962 гг. ответственный секретарем «ЖМП» (см. о нем: Полищук Е. Анатолий Васильевич Ведерников: [Некролог] // ЖМП. 1993. № 6. С. 103—107).

Дабы попасть к Вам, необходимо прямо с Угличского поезда перекочевать на Петушинский, иначе засядешь на Москве с чужими делами. Во всяком случае сообщу, а Вы, может, напишете путь следования от вокзала до Вас. Храни Вас Христос цела здрава и долгоденствующа и благоденствующа. Молюсь, как умею и как научили старцы Соловецкие и мой друг Анатолий Оптинский в надежде взаимных молитв.

Грешный Е[пископ] Николай Муравьев-Уральский.

28XII 56. Приложение пишу карандашом дабы лучше разобрать, а то чернилами почерк врачебный распишешь, а там и сам не разберешь¹.

ЦИА ПСТБИ. Подлинник. Автограф епископа Николая (Муравьева-Уральского). Вверху первой страницы помета епископа Афанасия (Сахарова): «пол[учено] 31/XII 56 № 28».

3

21 марта 1958 г.

21- Ш- 58

Углич.

Ваше Преосвященство
Преосвященнейший дорогой
Владыка

Прежде всего приветствую и желаю всегда о Г[оспод]е радоваться и доброго здоровья. Письмо Ваше получил с отповедью «Рецензенту» службы Святителю Димитрию. Шлю Вам свои мысли по этому случаю. Дорогой Владыка. Простите, но нужно учесть, что сейчас время для всяких выправок и исправок острое. Не знаю, известно ли Вашей Святыне выступление преподавателя Саратовской Семинарии, кандидата богословия Мос[ковской] Дух[овной] Акад[емии] Дулумана², даже выпустившего брошюру, затем кандидата

¹ Указанного приложения в архиве не обнаружено.

² Евграф Дулуман (по другим сведениям, был преподавателем Одесской семинарии), после своего атеистического выступления в пе-

Бог[ословской] Ленинград[ской] Д[уховной] Акад[емии], свящ[енника] Смоленской ц[еркви] Ленинграда, П. Дарманского¹, выступившего с антирелиг[иозной] статьей по поводу разночтений в книгах церковных — «Северный рабочий[»] от 22 февраля 1958 г. и «Киевская речь» 22 февраля 1958 [г.] на украинском языке. А знаю, еще есть «рясоносцы», могущие «выступить» и «привязати». Учитывая все это, полагаю, от переделок и исправ[лений] воздержаться, да простит мое суждение Ваша святыня. А вот я имею вести что из архива Вселенского Патриарха вывезены документы Белокриницкого Митр[ополита] Амвросия² в Архив Св. Синода в СПб в 1878 г. вот их бы хорошо исследовать. Храни Вас Христос и цела и здрава и долгоденствующа в добром здравии.

Глубоко Вас уважающий
Е[пископ] Николай Муравьев.

Еще добавление к Вашим словам «исторический ров и вал». Академ[ия] Наук справляла юбилей первого «автобиографа» рус[ского] Прот[опопа] Аввакума, выпустила издание его автобиограф[ии], а тут акафистных дел мастер выпустил ему акафист в мисс[ионерском] духе. Вот это необходимо прекратить.

ЦИА ПСТБИ. Подлинник. Автограф епископа Николая (Муравьева-Уральского). В верху первой страницы помета епископа Афанасия (Сахарова): «пол[учено] 31/II 58 № 435».

чати в 1958 г. постановлением Священного Синода под председательством Патриарха Алексия от 30 декабря 1958 г. был отлучен от Церкви (см.: Протоиерей В. Цыпин. История Русской Церкви: 1917—1990. М., 1997. (История Русской Церкви: В 9 т.; Т. 9).

¹ Бывший священник П. Дарманский после публичного отречения от Бога постановлением Священного Синода от 30 декабря 1958 г. был извержен из священного сана и лишен церковного общения (см.: Там же).

² Амвросий (1791—1863) — босно-сараевский митрополит, в 1846 г. вступивший в старообрядчество и положивший начало «белокриницкой иерархии». Перед смертью воссоединился с Православной Церковью.

21 марта 1958 г.

По поводу исправления служб
Митрополиту Димитрию Ростовскому¹.

Возражать против исправления и выправления служб и чинов (филологически и согласования с первоисточниками) не приходится (для этого существовали при Синодальных Типографиях специальные справщики с академическим образованием). Но возражать приходится против их переделок². Св. Синод в 1906—1907 г[ода]х³ образовал «Комиссию по исправлению книг» под Председательством Архиепископа Финляндского Сергия Страгородского. Благодаря моей близости к Арх[иепископу] Сергию и местожительству в студенческие годы на Синодальном подворье, я был несколько знаком с работой и составом этой комиссии. В ее состав входили Профессора СПб и Московской Духов[ной] Академий. Члены Академии Наук. Директор СПб Публичн[ой] библиотеки А. Н. Бычков. Заведующ[ий] Рукописн[ым] отделом библиотеки И. А. Бычков. Профессора СПб. Историко-филолог[ического] Института, СПб Университета — Историко-филологич[еского] факультета, отдельные научные деятели — филологи и богословы. Комиссия главным образом занялась выверкой текстов Триодей Постной и Цветной, рассматривала: Октоих и Синаксари, сверяла материал с первоисточниками, греческими подлинниками. Работали не только в СПб, но в библиотеках острова Халки и Афонских монастырей. Помню, в 1909 г. Архиеп[ископ] Сергей говорил, что кого-то из членов Комиссии командировали в Ватиканскую библиотеку. Дело было постав-

¹ В ЦИА ПСТБИ имеется машинописный подлинник письма (из упоминавшегося архива Е. Карманова), отредактированный епископом Николаем и существенно отличающийся от первоначального автографа. Наиболее важные разночтения оговариваются.

² В машинописном варианте далее: «с изменением коренным текста и его смысла».

³ В машинописном варианте: «1906—1908 годах».

лено на серьезную почву. И при серьезной постановке к 1913 г. Комиссия смогла выпустить в печать только Триоди Постную и Цветную. В первые же дни выхода из Типографии этих книг, они «вызвали возражения против себя и некоторые «трения», если так можно выразиться, поведшие к тому, что следующий их выпуск был произведен по старым «матрицам» — с неисправленным текстом (справщик СПб Синодальн[ой] Типографии Чуриловский), дабы не было «соблазна» от необычного текста к [оторому] не привыкли. Например: Ирмос 9 песни канона Вел[икого] Четверга «Трапезы Владычней» — правленный, «Странствия Владычня» — неправленный и многое еще подобное. Это имело место в Синодальный период, при авторитетнейшей научной комиссии, тщательной работе, и то получились какие-то недовольство и «шероховатость». А сейчас при наличии Дулуманов и им подобных, а они есть, и даже самими облеченные. Когда эти лица ищут к чему прицепиться, что раскриковать — нужны ли исправление и переделка (выкидка и замена слов) в службе Митрополита Димитрия, как Вы это предлагаете? Вы считаете, что выправление службы и выкидки из нее «острых слов» уменьшит «пропасть» и «исторический вал» между «старообрядчеством» и «Православными». Так ли это? Старообрядцы прекрасно знают Митр[ополита] Димитрия, его творения, его «Розыск»¹, к[ото]рый, как Вы пишете, Вам плохо известен, и выкидка «острых слов» из службы Митроп[олита] Димитрия, к[ото]рую старообрядцы не знают, вряд ли внесет изменения в «исторические вал и пропасть». А среди тех, кои чтут Митрополита Димитрия, привыкли к всеобдержной службе ему, поют ее наизусть, это исправление внесет недовольство, соблазн, если не больше. Не так ли? Нужно вспомнить Никоновские исправление книг и обрядов. К чему оно привело в своей поспешности и неосмотрительности

¹ «Розыск о раскольнической брынской вере, об учении их, о делах их и изъявление, яко вера их не права, учение их душевредно и дела их не богоугодны» — полемическое произведение, направленное против раскола (1709 г.).

тельности? Поводом к этому исправлению послужило присоединение к России Украины; в это время Церквив Украинская под влиянием унии отошла далеко от Московской — «своим нутром», «обрядами», «пониманием». Желание сгладить это вызвало поспешность в исправлении книг и обрядов с уклоном в сторону Украины. В результате это исправление сближения не дало. До последних дней не вывелись на Украине в церквах на престолах 8 подсвечников, манстранции¹, пение колядок, литании² и другие обряды среди богослужения, конечно, это не повсеместно, а в 1/4 приходов сохранилось — особо в Холмщине, Волыни, — даже в самой Великой церкви Киевской Лавры на престоле стоят — манстранция и 8 подсвечников. Москва же ответила на этот поспешный не продуманный акт — «великим расколом», к[ото]рый хотели потопить в крови исповедники старообрядчества и сжечь на кострах³, но безрезультатно. Это нужно учесть, конечно, от исправления службы М[итрополита] Димитрия этого не будет, но «шероховатость», недовольство и нарекания будут. Учтите это. Да и то не секрет, что в самой Патриаршей церкви есть внутреннее течение недовольства. Вы пишете, что с самого начала со службой М[итрополиту] Димитрию как-то не ладилось. За составление ее брались Архиепископ Амвросий Зертис-Каменский⁴, Митрополит Арсений Мациевич⁵. Брался ли за [н]ее Арх[иепископ]

¹ Манстранция — в католических храмах реликварий, в который вставляется освященная облатка.

² Литания — молитва у католиков, которая поется или читается во время торжественных процессий.

³ В машинописном варианте: «которы[м] хотели потопить в крови исповедников старообрядчества и сжечь на кострах».

⁴ Архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский; 1708—1771) — церковный деятель и писатель, автор службы свт. митрополиту Димитрию Ростовскому). Погиб, растерзанный толпой во время чумы в Москве.

⁵ Митрополит Арсений Мациевич (Мацеевич; 1697—1772). За протест против отобрания церковных имений в казну при Екатерине II, был лишен сана и сослан. После чего был лишен и монашеского звания, заточен в Ревельскую крепость, где и умер. Определением Свя-

Амвросий, не знаю, а в том, что за нее брался Митрополит Арсений более, чем сомневаюсь. В судебном деле М[итрополита] Арсения в числе документов есть запрос Св. Синода: «Почему Вы не доносите о чудесах бываемых на гробе Господина Митропол[олита] Димитрия»? Ответ: «Не доношу ибо их несть». Вторичный запрос: «Почему Вы не доносите о чудесах бываемых на гробе Господина Митр[ополита] Димитрия? Понеже это есть воля Ея Императорскаго Величества». Ответ: «Не доношу ибо их несть». Этот ответ М[итрополита] Арсения послужил не последней причиной наименования его, уже осужденного, «Вралем», под этим наименованием он был заключен в Ревельскую крепость (Дело Митр[ополита] Арсения, Архив Синода и в копиях в деле Собора 1917 г.). Дело канонизации М[итрополита] Димитрия, Арх[ив] Синода. Гоффурьерский журнал. Архив Мин[истерства] Двора, Ленингр[ад].). Вы оправдываете резкие против старообрядцев слова и выражения в творениях и службе М[итрополиту] Димитрию «духом времени» и поведением самих старообрядцев и указываете, что старообрядцы хотели даже украсть мощи М[итрополита] Димитрия. Владыка, нужно забыть всякие «миссионерские анекдоты» и выдумки недалководных ревнителее миссии¹. Для чего старообрядцам воровать мощи? Какая им польза от этой кражи? Для иллюстрации деятельности в этой плоскости г.г. и о.о. миссионеров сообщаю факт опубликованный в Июле 1903 г. в Московской газете «Русское слово»: «Под Москвой была небольшая ткацкая фабричка купца Ситнева — старообрядца. 18

тейшего Патриарха Тихона и Патриаршего Священного Синода восстановлен в сане. В своей книге «История канонизации святых в Русской Церкви» Е. Голубинский писал, что митрополит Арсений «относился к славе святителя Димитрия с непонятным и с неизвинительным пренебрежением. Свое недонесение Св. Синоду о чудесах Димитрия в 1752 г. он сам объясняет тем, что сперва за суетами и забвением не любопытствовал о них (!), а потом за теми же суетами и болезнями не спешил доносить» (М., 1998. С. 170—171. Репринт. воспроизв. изд. 1903 г.).

¹ В копии: «ревнителее противу раскольничьей миссии».

июля 1903 года рабочие фабрички спросили Ситнева: «будем ли мы завтра работать, завтра открытие мощей преп. Серафима Саров[ского]». Ситнев ответил: «никакого Серафима я не знаю, как работали, так и будем работать». Как это он сказал, поси-
нел, упал и умер¹. Так наказал Пр[еподобный] Серафим Сит-
нева». Это было напечатано как чудо Пр[еподобного] Сера-
фима в листовке подписанной Миссионером Исидором Коло-
коловым², позже епископом, которая массой раздавалась бого-
мольцам. В конце Июля 1903 г. в одну Московскую нотари-
альную контору появился Ситнев, предъявил паспорт и просил
выдать удостоверение, что он жив. На вопрос Нотариуса:
[«для чего ему это?»] показал листовку. Удостоверение было
выдано, и факт его выдачи с подробн[остями] был напечатан в
газете: «Русское слово». Для чего это нужно было делать Иси-
дору Колоколову.³ Это конечно к службе Митроп[олиту]
Димитрию не относится, но показывает, насколько ценны
миссионерские разглагольствания о покраже мощей М[итропо-
лита] Димитрия о к[ото]рой Вы упоминаете. Думаю, что по-
добными фактами сейчас оперировать не нужно.

Затем для оправдания русских обличений М[итрополитом]
Димитрием старообрядцев Вы ссылаетесь на прав[ило] Св. Ва-
силия В[еликого], что всякого, отколовшегося от церкви, куда
бы он ни откололся, нужно считать лишенным всякой благода-
ти и даже благодати св. Крещения⁴, а куда делось правило Св.

¹ Далее в машинописном варианте: «и начал быстро разлагаться».

² Епископ Михайловский, викарий Рязанской епархии Исидор (Коло-
колов Петр), родился в 1866 г. в С.-Петербурге. По нашим данным, хиро-
тонисан в 1902 г. (возможно, в отзыве епископа Николая ошибка). Извест-
тен тем, что опевал Г. Е. Распутину. Погиб от руки большевиков в
1918 г. (За Христа пострадавшие. Кн.1. М., 1997. С. 529).

³ Далее в копии: «Конечно, не для прославления Серафима Саров-
ского, а для поругания его памяти».

⁴ Епископ Афанасий делает акцент на другом. Он пишет буквально
следующее: «Считая, согласно 1-му Правилу Василия Великого, вся-
кого отклонившегося от Церкви, куда бы он ни откололся, лишен-
ным всякой благодати, в том числе и благодати крещения, когда сии
отколовшиеся не со враждою, а со смирением ищут воссоединения,

Апостол 47¹ с толков[аниями] Епископа Никодима. Затем указывается Вами Собор Московский 1620 г., повелевающий принимать обливанцев-католиков в Православную церковь по правилу Св. Апост[олов] 49² и 50³ через крещение, руководствуясь прав[илом] Ап[остолов] 47. Затем при перемене обстоятельств, по любви и снисходительности стали принимать их без 3-х погружательного крещения. Полагаю, что по канонам церковным постановление собора может отменить не меньший собор, но собор, а не перемена обстоятельств, снисхождение и любовь. Собор 1620 г. ни древними соборами, ни собором 1917 г. не отменен. Значит католиков при приеме нужно крестить. Тем более что собор Константинопольский 1756 г. при Патриархе Кирилле V постановил при приеме католиков их как обливанцев крестить непременно. Правда, есть правило 12 Неокесарийскаго собора, допускающее при тяжелой болезни крестить поливательно, но это крещение собор хоть допускает, но считает несовершенным т. к. крещенных т[аким] о[бразом] и при таких обстоя[тельствах] запрещает принимать в клир, хотя бы и были они достойнейшие и была нужда в священстве, т[ак] как их крещение не от произволения, а по

Церковь «ради назидания многих», ради экономии церковной, с любовью приемлет их не только без перекрещивания, но даже их духовных лиц приемлет в сущем сане».

¹ Правило 47 Святых Апостолов гласит: «Епископ, или пресвитер, аще поистине имеюшаго крещение вновь окрестит, или аще от нечестивых оскверненнаго не окрестит: да будет извержен как посмевающийся Кресту и смерти Господней, и не различающий священников от лжесвященнков».

² Правило 49 Святых Апостолов гласит: «Аще кто, Епископ, или пресвитер, крестит не по Господню учреждению, во Отца и Сына и Святаго Духа, но в трех безначальных, или в трех сынов, или в трех утешителей, да будет извержен».

³ Правило 50 Св. Апостолов гласит: «Аще кто, Епископ, или пресвитер, совершит не три погружения единого тайнодействия, но едино погружение, даемое в смерть Господню, да будет изверженю Ибо не рекл Господь, в смерть мою крестите, но: шедше научите вся языки, крестяще из во имя Отца и Сына и Святаго Духа».

нужде. В настоящее время Константинопольская церковь принимает католиков через крещение. Опять нужно помянуть, что этот вопрос к службе Митрополита Димитрия не относится, а пишу по его содержанию, т[ак] к[ак] он затронут Вами. Полагаю что службу Свят[ителю] Димитрию исправлять, а тем более переделывать не нужно. К ней привыкли читатели памяти М[итрополита] Димитрия, ее знают почти наизусть, и изменения, а тем более переделывание службы могут вызвать трения и нарекания, если не больше. Это же в настоящее время не желательно, особо при наличии в Православной церкви «очень ревнующих групп»¹. Резкие выражения службы, конечно, забыты не будут, и исправление их не послужит к сглаживанию «исторического рва и вала» между православными и старообрядцами. Старообрядцы хорошо знают и помнят творения М[итрополита] Димитрия² и все способы вразумления им «раскольников» старообрядцам хорошо известны и памятливы. Вы вопрошаете: «Разве церковная власть не имеет права в наше время продолжать «то дело к[ото]рое смело начал и провел, хотя не без недостатков Свят[ейший] Патриарх Никон». Отвечаю: Церковная власть не только имеет право, но должна делать дело «Комиссии Св. Синода, бывшей под председательством Архиеп[ископа] Сергия Финляндского, комиссии вполне научной, церковно авторитетной и во всецерковном понимании вполне каноничной. Продолжать чутко, осторожно, осмотрительно без поспешности и все свои деяния, выходящие за пределы повседневной работы, санкционировать постановлением собора Русской церкви»³. Но, безусловно, нельзя продолжать «смело начатое дело б[ывшего] Патриарха Никона»⁴, приведшее к великому расколу от повторения к[отор]ого сохрани нас Господи, особо учитывая то, что б[ывший] Патри-

¹ Далее в копии: «Нужно проявить епископальную мудрость в этом деле».

² Далее в копии: «его Розыск».

³ Далее в копии: «Мысли почившего Патриарха Сергия».

⁴ Далее в копии: «безрассудно им проводимое».

арх Никон за свои дела был осужден собором Московским 1666—1667 г. обнажен священства¹, с оставлением монашества дабы плакался в своих грехах². Этот собор другими соборами отменен не был. Собор 1917 г. пересмотрел дело Арсения Мациевича и восстановил его в сане, а дело б[ывшего] Патриарха Никона не пересматривал, значит постановление собора 1666—1667 оставил в силе. Что же касается частной переписки царя Федора с Восточными Патриархами³ под влиянием придворной камарильи, она постановления собора отменить не может. Патриарх Иоаким во время своего Патриаршества восстановления в сане б[ывшего] Патриарха Никона не признавал и от участия в его погребении отказался (дело Патр[иарха] Никона в деяниях собора 1667. Москва Синод[альная] библиотека и Переписка Патриар[ха] Иоакима — там же). Значит, Русская церковь никаких дел б[ывшего] Патриарха Никона продолжать не может.

Да простит мне Ваша Любовь, может быть, несколько резкие слова и суждения и некоторые, может быть, несогласия с Вашими взглядами на исправление службы Митрополиту Ростовскому Димитрию, но все это пишу в порядке Вашего письма за любовь Христову.

ЦИА ПСТБИ. Подлинник. Автограф епископа Николая (Муравьева-Уральского). Отзыв отправлен вместе с письмом от 21 марта 1958 г.

*Публикация, предисловие,
комментарии и подготовка текста О. Косик.*

¹ В копии: «священства и епископства обнажен».

² В машинописном варианте: «и оставлено ему иночество, дабы плакал о своих грехах горько» (деяние Собора 1666—1667 года, б[ыв]шая] Синодальная библиотека в Кремле г. Москвы).

³ Далее машинописном варианте: «с приложением «поминок» («Придворный летописец» Библиотека Ленина).

Диакон Димитрий Пашков

СОБОРЫ ЕПИСКОПОВ ПРИ К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВЕ

1. Русская Церковь, желая оставаться верной своим традициям и именно на них созидать, как на прочном основании, свое будущее, внимательно всматривается в недалекое свое прошлое. Известный церковный историк А. В. Карташев, говоря о синодальном периоде, заметил:

“Общее освещение протекшего периода истории Русской Церкви до сих пор носило преувеличенно-критический и отрицательный характер. Теперь наступила совсем другая злоба исторического дня”¹.

Исходя из этого замечания, определим основную нашу задачу: отклонив чрезмерности критицизма, постараемся выявить исторические резоны некоторых мероприятий церковного правительства Императорской России конца XIX века.

Данное сообщение будет касаться одной из сторон многогранной деятельности К. П. Победоносцева — самого видного обер-прокурора Святейшего Синода.

Исследуя современную отечественную и зарубежную литературу о Победоносцеве², мы пришли к следующему заключению. Все авторы, обстоятельно разбирая отдельные мероприятия Победоносцева в бытность его обер-прокурором Св. Сино-

¹ *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. II. Париж, 1959. С. 313.

² *Byrnes R.F.* Pobedonostsev. His life and thought. London, 1968.

Simon G. Konstantin Petrovic Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880–1905. Goettingen, 1969.

Полунов А.Ю. Под властью обер-прокурора. Государство и церковь в эпоху Александра III. М., 1996.

Полунов А.Ю. Церковь, власть и общество в России (1880-е — первая половина 1890-х годов). // Вопросы Истории, 1997, №11. С. 125–136.

Полунов А.Ю. Константин Петрович Победоносцев — человек и политик. //Отечественная История, 1998, №1. С. 42–55.

да (1880–1905 гг.), не ставят себе задачи указать на их *церковные* мотивы. Причины такой принципиальной неполноты в описании деятельности этой личности у различных историков не одинаковы. Вуьес и Simon, авторы наиболее полных и обстоятельных монографий о Победоносцеве, не раскрыли *церковных* оснований многих его дел в силу своей *изначальной непричастности* православной церковности. А. Ю. Полунов, московский историк, специально занимающийся в настоящее время взаимоотношениями Церкви и государства в России в конце XIX века, в своих оценках исходит из *чисто политических* соображений, как правило не озадачиваясь вопросом церковной пользы. Такой подход предопределяет некоторые довольно странные выводы: Победоносцев якобы стремился “выпрыгнуть из истории”, вернуться к неким “элементарным, а потому и безопасным формам управления Церковью”¹.

Наше сообщение должно будет опровергнуть, хотя бы отчасти, эти выводы. Мы утверждаем здесь, что Победоносцев не искал *элементарных и безопасных* форм управления, а напротив, предпринимал такие шаги, на которые не решался ни один из его предшественников. Это утверждение мы постараемся обосновать на одном примере конкретных мероприятий Победоносцева.

Но прежде рассмотрения этих конкретных мероприятий следует отметить важную особенность понимания Победоносцевым так называемых «церковно-государственных взаимоотношений». Именно, идеальное состояние как государства, так и Церкви в ее временном бытии он видел в тесном взаимопроникновении их до фактически полного неразличия обоюдных интересов и устремлений. Эту мысль он ясно выразил в статье «Церковь и государство», вошедшей в «Московский сборник», его “главную” книгу². Впрочем, это воззрение на идеальное состояние церковного общества как общества в то же время и гражданского, сознающего себя государством, сообразно церковной вере устроенным, не бы-

¹ Полунов А.Ю. Константин Петрович Победоносцев — человек и политик... С. 51.

² Победоносцев К.П. Сочинения. СПб. 1996. С. 264–277.

ло новым и тем более абстрактным — ведь через всю историю Византии проходит стремление так или иначе воплотить эту идею. Известный русский византолог Георгий Острогорский пишет, что для Византии характерными были “тесная и внутренняя связь государства и Церкви, глубокое взаимопрорастание православного государства и православной Церкви вплоть до образования единого государственно-церковного организма. Здесь характерны сплетение интересов обеих властей и их целеустремленная совместная борьба против всякой угрозы богоустановленному миропорядку, все равно, от кого бы она ни исходила, — от внутренних или внешних противников императора или разлагающих сил враждебных Церкви ересей”¹. Такой изначальной интуицией проникнуто и понимание Победоносцевым своего служения Русской Церкви и Русскому Царству. Любые попытки, умозрительные или практические, разъединить эти две стороны жизни Победоносцев воспринимал очень болезненно и пытался всегда противостоять им².

2. Безусловно, новой формой управления Русской Церковью, отнюдь не элементарной, явился ряд организованных в начале обер-прокурорства Победоносцева епископских соборов. Всего их состоялось три: в Киеве, в Казани и Иркутске, в течение 1884–85 годов. Эти соборы организовывались по личной инициативе Победоносцева и были направлены на решение двух задач, тесно связанных между собой и остро стоявших перед Русской Церковью: противодействие расколу и миссия среди нехристианских малых народов Российской Империи. Как своего рода архиерейский собор можно расценивать и торжества в ноябре 1884 года по случаю пятидесятилетнего юбилея пастырского служения Петербургского митрополита Исидора (Никольского), когда в столицу съехалось, кроме при-

¹ *Ostrogorsky G. Geschichte des bysantinischen Staates. Munchen. 1963. S.5.*

² Примером тому может служить его ответ на записку С. Ю. Витте «О современном положении Православной Церкви» Особому совещанию Комитета министров, опубликованный в журнале «Просветитель» №1 (1994). С. 138–147.

существовавших в Синоде, еще семнадцать епископов. Пользуясь удобным случаем, епископам было предложено для обсуждения несколько вопросов общецерковной важности.

Изучение этих, подчеркнем еще раз, небывалых дотоле в истории Русской Церкви событий может быть полезным по нескольким причинам:

— **во-первых**, следует выяснить, чего сам Победоносцев, как организатор, ожидал от этих соборов и насколько их результаты совпали с его замыслом;

— **во-вторых**, интересно определить степень участия в этих соборах чиновников Св. Синода (в первую очередь самого Победоносцева) и епископов;

— **в-третьих**, следует ответить на вопрос, почему Победоносцев в начале своей обер-прокуратуры активно привлекает епископов к управлению Поместной Русской Церковью путем проведения соборов, после чего ряд соборов прекращается и в конце своей деятельности, в 1905 году, Победоносцев выступает однозначно против Поместного собора.

Для ответа на поставленные вопросы наилучшим представляется рассмотреть самый ход соборов, а также некоторых событий, им предшествовавших и состоящих с ними в непосредственной связи.

3. Идея соборности начала активно обсуждаться в России с середины XIX века. На официальном уровне впервые высказался на этот счет учрежденный в 1870 году Комитет по преобразованию духовно-судебной части. В своих проектах Комитет высказался за восстановление древних областных соборов¹. Эти мысли получили поддержку со стороны некоторых епископов. Костромской архиепископ Платон (Фивейский; †1877) писал в своем особом мнении о «проекте преобразования духовно-судебной части»:

“Ныне особенно становится необходимым восстановить основное начало управления Церковью через Поместный собор”².

¹ *Церковные Ведомости*, №47 (1905). С. 2010.

² *Там же*. С. 2010.

Похожие суждения находим у Тамбовского (в ту пору) епископа Палладия (Раева; †1898):

“Комитетом предполагалось созвание собора из епархиальных епископов; но предположение это оставлено будто бы по какому-то неудобству к его исполнению. В древности такие соборы были, между прочим, при митрополитских кафедрах и признавались безусловно необходимыми для благоустройства церковного”¹.

Эти мысли возникали у епископов не случайно. Именно к концу XIX века число епархий, сравнительно с царствованием Петра I, увеличилось почти втрое, и уже поэтому идея о проведении областных епископских соборов наподобие соборов ранней Церкви могла стать реальностью².

4. Первый собор, Киевский, состоялся в сентябре 1884 года, через четыре года по вступлении Победоносцева в должность обер-прокурора. Кажется, в первый раз мысль о проведении его появляется в одном письме Победоносцева архиепископу Херсонскому Никанору, одному из тех церковных деятелей вне столицы, мнением которых обер-прокурор особенно дорожил³. Епископ Никанор, вступив в 1883 году на Херсон-

¹ Там же.

² В 1700 г. в Русской Церкви было всего 24 епархии. К началу деятельности Победоносцева в качестве обер-прокурора Русская Церковь, исключая Грузинский Экзархат, насчитывала 68 епархий. Основная часть их была учреждена во второй половине XIX века. См.: Смолич И.К. История Русской Церкви 1700–1917. М., 1996. Ч. I, с. 263–267. В этом же издании см. таблицы на страницах 659–664.

³ Никанор (Бровкович; †1890) — при К.П. Победоносцеве епископ Уфимский (до 1883 г.), позднее — Херсонский, с 1886 г. — архиепископ. Смолич так его оценивает: «Сомнительная репутация его как богослова мешала ему даже в обер-прокурорство графа Д. А. Толстого, который пять лет продержал его в викарных епископах. Настоящей причиной этих трудностей являлось превосходство Никанора над своими собратьями по ученому монашеству и иерархами как по талантам, так и по знаниям и проповедническому дару. Он был *личностью* с сильно выраженными индивидуальными чертами...» (История Русской церкви.... Ч. I, с. 447). К. П. Победоносцев состоял

скую и Одесскую кафедру, сразу же совершил по ней «ознакомительную» поездку. Самым сильным его впечатлением от нее было быстрое распространение новой рационалистической секты штундистов среди простого народа, причем, как он писал в Петербург, «в народе уже укоренилось убеждение, что правительство и высшее общество покровительствуют новой вере штунды». Возникнув во второй половине XIX века именно в Херсонской губернии, штундизм с невероятной скоростью распространился к 80-м годам в еще восьми губерниях южной и центральной России¹. Тема штунды становится основной в переписке Победоносцева с епископом Никанором за 1884 год². В письме к епископу Никанору от 29 июня 1884 года Победоносцев приводит меры светской власти, предпринятые против штундизма, а также против помощи этой секте со стороны полковника В. А. Пашкова³ и барона М. М. Корфа⁴. Завершает он свое письмо так:

«Доселе светская власть. А что же церковь. Надо бы ей явить себя миру. Се ныне время — для сего благоприятно. У меня мысль такая (о чем на днях

в тесной переписке с двумя другими иерархами: Иларионом (Юшеновым; *1904), архиепископом Полтавским, и Макарием (Невским; †1926), архиепископом Томским. Письма Победоносцева к этим епископам опубликованы:

Письма К. П. Победоносцева преосвященному Илариону, архиепископу Полтавскому // Русский архив. 54 (1916), № 1–6.

38 писем бывшего обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева к высокопреосвященному Макарию, архиепископу Томскому. Томск, 1910.

¹ *Смолич*. Указ. соч., Ч. II. С. 181.

² Переписка К. П. Победоносцева с Никанором, епископом Херсонским // Русский архив (далее — РА). 53 (1915), №7. С. 354–377.

³ О секте пашковцев: *Смолич*. Указ. соч., Ч. II. С. 183. Спустя несколько недель по вступлении в должность, Победоносцев добился постановления правительства о запрете Пашкову распространять свое учение.

⁴ В. А. Пашков и М. М. Корф, после сорвавшейся попытки объединить евангелические секты России на съезде в Петербурге (март 1884), в мае 1884 года были окончательно высланы за пределы империи: *Simon*. Указ. соч. S. 190–191.

буду писать в Киев): мог бы старец митрополит Киевский, собрать к себе епископов тех епархий, где штунда появилась, для общего совещания о мерах. [...] Действие сего было бы благотворное на всю Российскую церковь. [...] Рассудите о сем. Авось старец митрополит не усомнится: в чем тут сомнение. Пожалуй, можно устроить и разрешение [имеется в виду в Синоде]"¹.

Из приведенного отрывка письма видно, что инициатива проведения собора принадлежала Победоносцеву. В письме также содержится его пожелание о том, чтобы будущий собор издал "пастырское послание народу о штунде и жожаках ее". Судя по ответному письму епископа Никанора, именно ему Победоносцев поручил составить первую редакцию проекта этого послания. Видимо, епископ Никанор чувствовал особое доверие к себе со стороны обер-прокурора, и поэтому в письме от 13 июля он развивает перед Победоносцевым целую теорию о необходимости взаимодействия на церковных соборах духовной и светской власти, после чего просит Победоносцева принять участие в проектируемом соборе лично. Вот небольшой фрагмент его письма:

"[...] В Православной Восточной Церкви иерархия одна, без правильной связи с Церковью (т. е. со всей полнотой Церковного Тела, включающей и мирян. — *Ред.*), никогда не сильна была учинить ничего мирно плодотворного. Оттого на всех соборах Православной Церкви, для мирно плодотворной деятельности их, решительно требовалось не только присутствие влиятельных мирян, царей и заместителей их, но и влияние. Это не случайность и никак не узурпация. Это требование вытекает непреложно из существа дела, из богоданного устройства истинной Церкви. В римском католичестве не так: там иерархия в связи с папою может решать все одна, без тела Церкви.

[...] Эту теорию излагаю и всю эту речь веду я, — простите, — к тому, чтобы с некоторой благовидной основательностью выразить мое нескромное желание именно, чтобы ваше высокопревосходительство, для благоплодности совещания архиереев о штунде и о прочем, изволили пожаловать в Киев, сами лично.

¹ Переписка К. П. Победоносцева с Никанором, епископом Херсонским. РА 53, №7. С.360.

[...] Потому-то я и осмеливаюсь думать, что это, хотя бы и частное совещание, могло бы быть и оживленным и твердым только при личном присутствии вашего высокопревосходительства”¹.

Эти слова епископа Никанора в самом деле выражают некий взгляд на правильно устроенный церковный собор. Однако они приложимы в полной мере к соборам *вселенским*, на которых действительно председательствовали императоры (или их представители) и они же законодательно утверждали соборные решения². Задуманный же Победоносцевым собор более похож на *областной* собор епископов³. Как известно, в Римской христианской империи на областных (епархиальных по древней терминологии) соборах светские власти не присутствовали⁴. Поэтому Победоносцев, хотя и с готовностью соглашается приехать в Киев, иначе расценивает свое участие:

“Все, что вы пишете о необходимости присутствия властных мирян на церковных совещаниях, — и я понимаю также. Но вы выводите это из исторической идеи церковного устройства. Я не иду так глубоко — дальше практической пользы. Опыт — правда невеселый — и наблюдение удостоверяют

¹ Там же. С. 363.

² *Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994. С. 36; *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб, 1997. С. 211.

³ Так можно заключить на основании всех правил, касающихся областных соборов: Ап. 37, I Всел. 5, IV Всел. 19, Трулл. 8, VII Всел. 6. Епископ Никодим (Милаш), комментируя последнее правило, замечает: “Право собирать соборы (имеется в виду областные) было исключительным правом церковной власти, каковое право было признано за церковью и старым греко-римским законодательством.” — Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб, 1911. С. 610.

⁴ Так можно заключить на основании всех правил, касающихся областных соборов: Ап. 37, I Всел. 5, IV Всел. 19, Трулл. 8, VII Всел. 6. Епископ Никодим (Милаш), комментируя последнее правило, замечает: “Право собирать соборы (имеется в виду областные) было исключительным правом церковной власти, каковое право было признано за Церковью и старым греко-римским законодательством.” — Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб, 1911. С. 610.

меня в том, что наша церковная иерархия нуждается в мирянине и ищет себе опоры вне круга церковного управления. Правда, тут есть нечто рациональное и отвечающее понятию о Церкви; но есть признак некоторой внутренней ксности и той лени, которая вообще свойственна славянской натуре". Далее он пишет: "Киевское же дело готово состояться. На днях уже получено представление митрополита Киевского Св. Синоду, и указ посылается разрешительный¹. [...] Теперь надлежало бы ему обдумать внимательно, как все это будет и какие предметы будут на совещании. Следует быть всему благообразно и по чину, чтобы служение трапезам не выступило вперед перед служением слову Божию"².

Очевидно, Победоносцев, с одной стороны, ожидал от епископов на соборе известной самостоятельности (митрополиту Платону предоставляется самому решать, *что* и *как* обсуждать на соборе), а с другой, не желал, чтобы обсуждались вопросы, не имеющие отношения к главной проблеме Юго-западного края — штундизму.

Можно предположить, что Киевский собор, как первый из трех, был наиболее показательным для ответа на поставленный нами выше вопрос: чего Победоносцев *ожидал* от соборов и насколько его ожидания *осуществились*. Поэтому рассмотрение хода дел на Киевском соборе должно быть несколько более подробным в сравнении с последующими.

¹ В конфиденциальном представлении Синоду от 21. июля 1884 года митрополит Киевский Платон (Городецкий) поводом для собрания в Киеве епископов соседних с Киевской епархией указывал необходимость обсудить действенные меры к ослаблению штундизма в Юго-западном крае, а также к "большему развитию и утверждению православия в народе". Определением от 25–31 июля 1884 года Св. Синод разрешил епископам: Херсонскому Никанору (Бровковичу), Кишиневскому архиепископу Сергию (Ляпидевскому), Подольскому Иустину (Охотину), Волынскому архиепископу Тихону (Покровскому), Могилевскому Виталию (Гречулевичу), Черниговскому Вениамину (Быковскому), Екатеринославскому Феодосию (Макаревскому) и Полтавскому архиепископу Иоанну (Петину), — отправиться в Киев к 8. сентября 1884 года. — Церковные ведомости №47 (1905), с. 2011.

² Переписка К. П. Победоносцева с Никанором, епископом Херсонским. РА 53, № 7. С. 369–370.

О соборе оставил достаточно подробные воспоминания епископ Никанор, принимавший участие в его подготовке. На основании этих воспоминаний мы и будем рассматривать происходившее на нем¹.

Перечисленные выше епископы съехались в Киев чуть раньше назначенного дня открытия собора (8 сентября), за исключением Полтавского архиепископа Иоанна, приславшего вместо себя своего викария епископа Прилуцкого Илариона (Юшенова). Победоносцев прибыл в Киев к 5-му сентября, а 9 он должен был уезжать в Одессу и далее в Ливадию.

Согласно епископу Никанору, первое заседание состоялось 6 сентября; накануне же, 5-го числа, на обеде у митрополита Платона епископы впервые увидели обер-прокурора. Из беседы за обедом епископ Никанор запомнил, что Победоносцев несочувственно отзывался о духовных консисториях и о духовенстве вообще.

“Помню, что когда К[онстантин] П[етрович] неблагосклонно толковал о консисториях, другие отцы, хотя и поддерживали разговор, как-то впадали в тот же тон осуждения”².

Епископ Никанор был единственным, кто защищал консистории, но он был полностью согласен с отрицательной оценкой духовенства:

“О духовенстве, о его неблагоповедении К. П. говорил сильно, выставляя поразительные факты безобразия нашей братии, к которым духовное начальство относилось крайне снисходительно до слабости. Между прочим рассказывал (боюсь смешать) об одном ли случае, или о двух своего прибытия в Смоленск. Нарочно послал жену в Смоленск сказать, что он, К. П., прибудет через несколько дней. Пришли оба в собор Смоленской к утрени в Великую Субботу. «Можете себе представить, на клиросе поют два дьячка, всего только два дьячка, и боюсь, что не доглядел; но показалось, что оба сперва поклонились Бахусу... А бедный преосвященный Нестор там где-то почи-

¹ Киевский собор 1884 года (из записок архиепископа Никанора) // РА. 46 (1908), №9. С. 86–138.

² Там же. С. 87.

васт... По истине, я малывался, когда не был обер-прокурором. Теперь и молиться разучился"¹.

Таково было настроение обер-прокурора, когда он решил провести первый в истории Русской Церкви собор епископов отдельной области. Мы заметим ниже, как в дальнейшем это отразится на идее подобных соборов. В целом же эта негативная оценка имела под собою реальное основание. Например, епископ Никанор, после поездок по своей епархии, будучи еще на Уфимской кафедре, докладывал о деревенских священниках, никогда не читавших Библию, или о случаях, когда крестьяне сами погребают умерших только потому, что священники либо не имеют к этому желанья, либо живут слишком далеко. В Уфимской епархии, имевшей около трехсот приходов, за 1881 год было перемещено 27 священников. При этом только 7 человек поменяли место по своему желанию; 5 человек было подвергнуто санкциям духовного суда, остальных же епископ своей властью перевел в другие приходы вследствие пьянства или насилия, либо по жалобам приходов на плохой образ жизни или недоступность клириков для паствы, либо если вследствие епископской ревизии обнаружались значительные нарушения в ведении приходских книг. Тверской архиепископ Савва (Тихомиров), защищая Тверскую епархию от упреков Победоносцева, писал, что в 1888 году *только* 10% епархиального духовенства было вызвано в консисторский суд².

Вечером того же 5-го сентября епископ Никанор по приглашению Победоносцева был у него в гостинице и излагал свои взгляды на методы борьбы со штундизмом. Епископ Никанор не сомневался в важности чисто церковных мер, которые он и перечислил. Но он задает еще и другой вопрос:

¹ Там же С. 88.

² На Уфимской кафедре (из записок архиепископа Никанора) // РА. 47 (1909) I С. 220, 225, 234, 236; Савва (Тихомиров), архиепископ Тверской и Кашинский. Хроника моей жизни. Автобиографические записки. Сергиев Посад, 1906–1911. Том VIII. С. 583.

“Спрашивается, должна ли гражданская власть употреблять против штундистов карательные меры, а в частности выселение штундистов, не только совратителей, но и совратившихся, из настоящего места их жительства?”.

Учитывая факты поддержки и покровительства штунды со стороны светских чиновников, судов и состоятельных лиц, епископ Никанор делает вывод:

“Думается, что сущие ныне от Бога учиненные власти должны же спасти сами себя [...]”¹.

На следующий день (то есть 6 сентября, по епископу Никанору) состоялось первое заседание собора; это было *единственное* собрание, на котором успел поприсутствовать обер-прокурор². Соборные обсуждения сразу приняли вид диалога исключительно между обер-прокурором и Киевским митрополитом, который очень быстро зашел в тупик. Дело в том, что митрополит Платон в своей вступительной речи обрисовал круг задач собора слишком широко (по мнению Победоносцева). Во всяком случае, Победоносцеву стало ясно, что епископы хотят обсуждать проблемы, слишком далеко стоявшие от основной цели собора, которую утвердил Св. Синод. Этот момент ярко описывает епископ Никанор:

“После [вступительной] речи митрополита поднялся вопрос, как понять эту задачу [то есть задачу собора], в более ли широком, или же в более узком смысле. [...] Ясно было, что К[онстантину] П[етрови]чу хотелось истолковать эту задачу в более узком смысле: “главное штундизм, послание и некоторые общие меры”. Митрополит же понимал эту задачу гораздо шире: “Отчего же штундизм? А католичество? А еврейство?” Волинский говорит: “я бы просил собор обратить внимание на Чешское братство”. Екатеринославский говорит: “а у меня шелопутство”. Виталий Могилевский вообще говорит

¹ Киевский собор... С. 102.

² На самом деле оно состоялось не 6, а 8 сентября; сам автор записок признается, что не уверен в этой дате (записки писались через три месяца после собора, когда навести справки было еще не просто). Тем не менее мы будем придерживаться не очень точной последовательности епископа Никанора, так как записки отражают *цельный взгляд* участвовавшего в делах собора на все происходившее тогда. Эта непоследовательность никак не повлияет на наши выводы.

довольно. — “Не одно же сектантство должно быть предметом нашего обсуждения”, толкует митрополит, “многое нужно сказать о православии, о православных, о духовенстве... Нужно же заняться когда-либо назревшими вопросами, наприм. наш духовный суд”¹.

Итак, несмотря на присутствие Победоносцева, первое заседание собора оказалось неудачным! Почему обер-прокурор не пошел навстречу разнообразным пожеланиям епископов (а пожелания эти были действительно разнообразными — так, им хотелось обсудить, кроме проблемы сектантства, еще и раскол старообрядчества, состояние духовенства, богослужения, духовного суда) и не расширил намеченные изначально темы обсуждений? Кажется, ответ на этот вопрос находится в тех же воспоминаниях преосвященного Никанора. Он пишет, что на следующий день Победоносцев пригласил его к себе снова. Если верить епископу Никанору, в конце беседы на самые разные темы,

“[Константин Петрович] потосковал, что никак не может увидиться и столкнуться с митрополитом. [...] Мне казалось, он опасался, как бы мы на нашем соборе не коснулись вопросов коренных, которые могли бы скомпрометировать и дело, и собор, и его самого, как первого виновника созвания собора. “Ясно, рассуждал он, что систему церковного действия необходимо изменить. Этот канцеляризм и сам изнемогает под тяжестью дел и все мертвит” [...] Он не прочь бы допустить и эти округа митрополий с некоторым разделением дел по той именно причине, что Синоду трудно справляться с массою поступающих дел, а еще труднее вдохнуть в них жизнь и действенность. Все тухнет под бременем канцеляризма, которому и самому неможготу”².

На основе этих свидетельств можно сделать **следующие предположения:**

Победоносцев видел в этом соборе **подобие древних епископских соборов при митрополичьих кафедрах;**

вполне возможно в связи с этим, что он задумывал **устраивать эти соборы регулярно**, если бы первые попытки оказались удачными; регулярность сама собой пред-

¹ Киевский собор... С. 105.

² Там же. С. 111.

полагает краткость как повестки дня, так и обсуждения, с тем чтобы епископы не задерживались в «митрополии» и не оставляли свои епархии надолго;

эти-то соображения, и кроме этого, вызванное беспрецедентностью дела опасение, что оно может быть в самом начале чем-нибудь скомпрометировано, и были причинами сопротивления обер-прокурора попыткам епископов во много раз расширить объем предметов для обсуждения.

Все дни с 5 по 9 сентября были просто перегружены торжественными актами, приемами и банкетами (празднование пятидесятилетнего юбилея Киевского университета, прием у великой княгини Александры Петровны, епископская хиротония). Победоносцев предчувствовал, что не сможет больше участвовать в деяниях собора, поскольку 9 сентября он должен был уезжать. Вместе с тем он понял, что без него собор пройдет не так, как ему хотелось бы. В записке епископу Никанору от 7 сентября он уже явно выражает свое неудовольствие:

“Здесьние торжества поистине приводят меня в уныние; все ими заняты... Завтра утро опять будет в *шуме празднующих*, за коим последует утомление. Но время крайне дорого мне, ибо дальше Воскресенья, 9 числа, мне *невозможно* оставаться...” (курсив К.П.)¹.

Победоносцев, очевидно, беспокоился так потому, что ко дню своего отъезда намечал уже закрытие собора и возвращение епископов по епархиям, но, по замечанию епископа Никанора, деяния собора только начинаются после отъезда обер-прокурора. Вкратце излагаем его дальнейший ход.

С 10 сентября велись рассуждения о мерах для поднятия благочестия в духовенстве и народе. “Первые рассуждения велись без ясно осознаваемой системы”² — замечает преосвященный Никанор². Затем встал вопрос о послании собора. Несколько дней никак не мог появиться проект послания, но

¹ Там же. С. 107.

² Там же. С. 119.

наконец приняли проект Кишиневского владыки Сергия. Но это было лишь началом:

“На самом соборе началось не только чтение послания, но и обсуждение, можно сказать десятикратное, [...] каждого выражения, каждого отдельного слова, даже каждой запятой...”.

Только к 25 сентября была подписана *пятая* редакция. Собор затянулся до такой степени, что, как пишет епископ Никанор,

“мы почувствовали некоторое облегчение, некоторую надежду, что когда-либо вероятно уедем из Киева по домам”¹.

Дальнейшие обсуждения касались совершенно разнообразных вопросов, например о богослужбном языке, о нравственном облике духовенства и о улучшении его обеспечения, о соблюдении богослужбного устава, о улучшении церковного пения, о вредном влиянии на народ католичества, еврейства и старообрядчества, о народном пьянстве и прочее. Позднее епископ Никанор вспоминал :

“В Киеве, хотя главным предметом рассуждения и указаний была штунда, но сколько по мысли нашего Председателя, столько же и по заявлениям некоторых отцов собора, круг предметов рассуждения расширился было так, что мы сперва неясно представляли себе то, о чем же мы станем рассуждать, а некоторые боялись даже, как бы суждения наши не коснулись всего строя церкви”².

Собор закончился 2 октября, т. е. через месяц со дня, когда многие архиереи прибыли в Киев. В последние две недели у многих епископов было ощущение затянутости собора, всем пора было возвращаться в свои епархии, поскольку, повторимся, намечался краткий по времени собор³.

Каковы же оказались **результаты** Киевского собора епископов Юго-запада России? Собор издал два документа: обширное Постановление и небольшое «Пастырское послание». И тот и

¹ Там же. С. 127.

² Переписка К.П. Победоносцева с Никанором, епископом Херсонским // Русский Архив. 53 (1915), №№9–10. С. 81.

³ Епископ Никанор пишет: “Все прибыли в Киев по-летнему, думая и уехать по-летнему же”. — Киевский собор... С. 134.

другой документ были представлены на утверждение Св. Синоду митрополитом Платоном. Синод рассмотрел деяния собора и одобрил «Пастырское послание». Большую часть Постановлений же, касавшихся, как мы уже видели, самых разных тем, Синод поручил претворять в дело самим епископам, их издавшим. Значительную часть Постановлений, апеллирующих к государственной власти, Синод не принял, например:

1) о допущении переселения иностранцев в Россию не иначе, как под условием принятия ими православия;

2) о воспрещении раскольникам-старообрядцам употреблять при богослужении облачения, похожие на православные;

3) о выселении штундистов и других членов сект, производных от баптизма, в отдаленные и ненаселенные места;

4) о введении обязательного для народа обучения своих детей в школах с наложением денежного штрафа на лиц, не отпускающих своих детей в школу,

и некоторые другие, как не соответствующие существующим законам или неудобноисполнимые. Только одно постановление собора имело действительное общегосударственное и общецерковное значение, а именно — был восстановлен упраздненный в 1869 году государственный закон о том, что при постройке иноверческих церквей губернские власти обязаны предварительно сноситься с епархиальным начальством (ст. 247 Устава о строительстве)¹.

О реакции обер-прокурора на результаты собора можно судить по его письму епископу Никанору от 19 декабря 1884 года. Так, Постановление он расценивал как

“повторение прежних общих мест, представленное на утверждение начальства. Слишком много веса, — пишет далее Победоносцев, — дано вызываемым от гражданской власти распоряжениям, и по этому предмету многое указано столь несообразно с обстоятельствами времени и с отношениями, сложившимися в последние годы, что приходится иногда воскликнуть: “*O sancta simplicitas!*”.

¹ Церковные Ведомости. №47 (1905). С. 2011–2014.

Его неудовольствие вызвано одним — недостаточностью самостоятельности епископов в решении проблем своей области. Кроме того, как ему могло небезосновательно казаться, целый ряд пунктов Постановления (часть их мы привели выше) по своей неприемлемой к исполнению «радикальности» мог скомпрометировать идею областных соборов. Примечательно однако окончание данного письма:

“Все это, однако, нисколько не удивило меня, ибо я на первый раз и не ожидал ничего иного, особливо при вашем достопочтенном кормчем, коему и трудно отвыкать от старых порядков церковного делопроизводства. Я смотрел на это совещание как на первый опыт — авось, время укажет иные пути.”¹

5. Довольно скоро представился еще один случай побудить епископов к совместному рассмотрению некоторых значимых церковных вопросов. В начале ноября того же 1884 года в столицу съехались, кроме пяти членов Синода и двух викарных Петербургских епископов, еще семнадцать архиереев из разных епархий, чтобы вместе чествовать С.-Петербургского митрополита Исидора (Никольского) с пятидесятилетним юбилеем его пастырского служения². Между богослужениями и торжественными обедами было проведено два заседания епископов. 13 ноября в квартире Победоносцева собралось тринадцать епископов на совещание об открытии церковно-приходских школ, и 17 ноября в покоях митрополита Исидора в Александро-Невской лавре собралось более двадцати епископов для обсуждения нового устройства приходов и материального обеспечения белого духовенства³. К сожалению, и на этот раз эти «микрособоры» оказались неудачными. Вот что вспоминал об этих совещаниях Тверской архиепископ Савва (Тихомирлов):

“...13-го числа собралось нас 13 архиереев и, под председательством Тульского архиепископа Никандра, рассуждали о предложенном нам вопросе, но какой был результат этих разсуждений не помню.” И далее: “17-го числа

¹ Переписка К. П. Победоносцева с Никанором епископом Херсонским // Русский Архив 53 (1915), №7. С. 374–375.

² 11 ноября 1834 года архимандрит Исидор был хиротонисан в епископа Дмитровского, викария Московской епархии.

³ *Simon*. Указ. соч. С. 71.

состоялось в палатах первенствующего Члена Св. Синода собрание иерархов, числом более 20-ти. Настоящий поместный собор! Что же происходило на этом соборе? Большая часть архиереев предавалась глубокому молчанию”¹.

Из воспоминаний архиепископа Саввы видно, что обстановка на этих совещаниях была достаточно свободной; во всяком случае, сам автор на втором совещании довольно много говорил и предлагал конкретные и проверенные на деле меры по обеспечению приходского духовенства жалованием. Однако он был чуть ли не единственным оратором — епископы хранили молчание. Можно предположить, что Победоносцев отметил и этот неудачный опыт и сделал определенные выводы. Каковы могли быть эти выводы, покажет нижеследующее.

6. Выше (п. 2) было сказано нами, что епископских соборов при Победоносцеве было три. Мы рассмотрели достаточно подробно собор в Киеве, однако нами не затронуты еще два — в Казани и Иркутске, проходившие почти одновременно, почти через год после неудачной (по мнению обер-прокурора) «пробы сил» в Киеве. Однако мы не будем рассматривать эти соборы с той же подробностью. Необходимым представляется только указать на существенные отличия в организации и проведении этих соборов от Киевского.

Собор в Казани проходил с 9 по 25 июля под председательством архиепископа Казанского Палладия (Раева); кроме него присутствовало еще семь епископов². Среди епи-

¹ *Савва (Тихомиров), архиепископ Тверской и Кашинский. Хроника моей жизни.* Сергиев Посад, 1907. Т. VII. С. 340—346.

² К 8. июля 1885 года в Казани собрались: Уфимский епископ Дионисий (Хитров), Астраханский епископ Евгений (Шерешилов), Пермский епископ Ефрем (Рязанов), Симбирский епископ Варсонофий (Охотин), Саратовский епископ Павел (Вильчинский), Оренбургский епископ Вениамин (Смирнов), Екатеринбургский епископ Нафанаил (Леандров), и Сарапульский епископ (викарий Вятской епархии) Тихон (Троицкий—Донебин).

скопов особо выделялся Уфимский преосвященный Дионисий (Хитров), известный миссионер, ученик и сподвижник святителя Иннокентия¹.

Главными темами для обсуждений были — старообрядчество и миссия среди инородцев в Поволжье. Победоносцев провел в Казани всего несколько дней (с 11 по 14 июля) и общался с епископами персонально, не принимая участия в соборных заседаниях. Однако в качестве организатора на соборе постоянно действовал управляющий канцелярией Св. Синода В. К. Саблер, ближайший сотрудник Победоносцева.

Болеe же всего на характер собора, отличавшийся от Киевского, повлияло участие в нем особых консультантов. В качестве специалистов по расколу старообрядчества, были приглашены профессора Московской и Казанской Духовных Академий Н. И. Субботин и Н. И. Ивановский, а по вопросам нерусских народов Поволжья и миссии среди них — казанские профессора Н. И. Ильминский и священник Е. А. Малов².

¹ Дионисий (в миру Димитрий Васильевич Хитров) (1818–1896) — в течение 43 лет продолжал миссию в Якутской области. Составил и издал (в Москве, 1857–59 годах) азбуку и грамматику якутского языка и перевод на якутский язык всех книг Нового Завета (кроме Апокалипсиса), книги Бытия и Псалтири, Служебник и Требник. Второе, исправленное, издание своих переводов епископ Дионисий предпринял в Казани (1883–89 гг.).

² Субботин Николай Иванович (1830–1905), доктор церковной истории и профессор Московской Духовной Академии.

Ивановский Николай Иванович (1840–1913), доктор богословия и профессор Казанской Духовной Академии. По мнению Н. Н. Глубоковского, профессор Ивановский принадлежал научному течению Субботина и вдохновлялся его принципами.

Ильминский Николай Иванович (1822–1891) — крупнейший казанский ученый-филолог, педагог, миссионер, один из любимых и постоянных корреспондентов К. П. Победоносцева. В годы обучения в Казанской Академии самостоятельно изучил татарский язык, одним из первых преподавателей которого он и стал по ее окончании. Во время организованной Синодом поездки по Ближнему Востоку (Египет, Сирия, Турция) изучил языки арабский, персидский и турецкий. Профессор тюркско-татарского языка в Казанском универси-

Кроме них в работе собора приняли участие несколько миссионеров — крестьян и священников, из Казани, Пензы, из Перми и Оренбурга. Победоносцев придавал большое значение этому:

“Эти-то люди своими практическими указаниями и разъяснениями должны принести большую пользу собравшимся епископам, из коих многие знакомы были с этим делом лишь поверхностно и по книгам”, — писал он Императору сразу после своего отъезда из Казани¹.

Наконец, в своих решениях собор почти не прибегает к помощи светской власти, а издает такие постановления, осуществление которых зависит от усилий приходских священников, епархиальных епископов или, самое большее, от Св. Синода. Приведем наиболее важные².

Для **русского православного** населения Поволжья епархиальные епископы должны, по мере возможности, открывать церковно-приходские школы.

В **инородческие православные приходы** было решено назначать священно-церковнослужителей из инородцев или из русских, владеющих местным языком. Также постановлено употреблять в богослужении местные наречия (полностью или отчасти — смотря по числу инородцев и русских в приходе), открывать в приходах церковно-приходские школы для инородцев. Собор ис-

тете. Составил ряд алфавитов на базе русских знаков для поволжских народностей. Основал в 1864 г. в Казани школу для детей крещеных татар (к 1896 году подобных школ в Казанской губернии было уже 150, а центральная Казанская школа готовила для них учителей). Ильминский возглавлял Переводческую комиссию Братства святителя Гурия Казанского, которая перевела священные книги и учебники более чем на десять языков малых народов Поволжья, Урала, Сибири.

Малов Евфимий Александрович (1835—1918) — протоиерей, доктор богословия. Состоял профессором Казанской Духовной Академии по кафедре противомусульманских миссионерских предметов.

¹ Письма Победоносцева Александру III. М., 1926. Т. II. С. 80 (№43, от 19. июня [скорее июля] 1885.

² Пересказ постановлений — в Церковных Ведомостях №48 (1905), с. 2083—2088.

просил позволения Св. Синода использовать переносные антиминсы и переносные престолы в миссионерских целях для совершения Литургии во всяком приспособленном здании и на открытых местах.

Епископы выработали новые меры **против раскола старообрядчества**: учреждение в семинариях кафедр по истории раскола и других сект, учреждение при Московском Никольском единоверческом монастыре особого института для подготовки миссионеров. Кроме этого именно на этом соборе впервые возникла мысль, закрепленная в Постановлениях, *о необходимости проведения периодических съездов миссионеров*, чтобы обеспечить постоянный обмен опытом и разработку новых методов миссии (по благословению Свят. Синода, такие съезды состоялись в 1887 и 1891 годах в Москве, в 1897 году в Казани и последняя — в 1908 году в Киеве)¹.

Наконец, последняя важная тема собора — **мусульмане и другие иноверцы Поволжья**. Епископы расписали, в каких духовных учебных заведениях той или иной епархии преподавание каких инородческих языков и вероучений следует ввести. Лучших воспитанников уже действовавших инородческих учительских семинарий епископы постановили рукополагать в первую очередь в инородческие приходы.

Таким образом, основные отличия Казанского областного собора от Киевского таковы:

— во-первых, присутствие и участие в ходе собора чиновника Святейшего Синода (управляющего канцелярией В. К. Саблера);

— во-вторых, непосредственное участие особых консультантов — профессоров Духовных Академий и опытных миссионеров Поволжья;

¹ Кроме общероссийских съездов, с большей регулярностью проводились на рубеже веков съезды миссионеров областного значения (например, в 1910 году в Казани — для европейской части России и в Иркутске — для Сибири). О съездах миссионеров подробнее см.: G. Simon. Указ. соч. S. 181–185.

— в-третьих, постановления Казанского собора, по сравнению с постановлениями Киевского, отличались тем, что побуждали к действиям прежде всего *внутрицерковные учреждения* (приходы с их настоятелями, духовные семинарии, Св. Синод, наконец) и практически не содержали обращений к государственной власти.

Постановления Казанского собора имели достаточно *конкретный характер* и содержали меры, вполне *отвечавшие сложившейся обстановке* в Поволжье.

Все это создало самые благоприятные впечатления у обер-прокурора, который в своих письмах, написанных им сразу по возвращении из Казани, не скрывает своей радости об удачно начавшемся деле¹. Судя по этим письмам, Победоносцев небезосновательно полагал “секрет” успеха Казанского собора в участии большого круга лиц, организовывавших собор и предоставлявших епископам свои компетентные мнения по специальным вопросам миссии.

Этим же летом, с 22 июля по 8 августа, в Иркутске, под председательством Иркутского архиепископа Вениамина (Благодрава)², состоялся третий по счету областной собор — архиереев Сибири³. Судя по опубликованным письмам ар-

¹ Кроме процитированного выше письма императору (№43), имеется схожее по настроению письмо к епископу Никанору: РА. 53 (1915), №8. С. 527 (от 25. июля 1885 г.).

² Вениамин (Благодрава) (1825–1892), архиепископ Иркутский. Выпускник Казанской духовной академии. С 1858 г. — ректор Томской семинарии, в 1862 г. рукоположен в епископа Селенгинского, иркутского викария и назначен начальником Забайкальской миссии. С 1868 года — епископ Камчатский, с 1873 г. — Иркутский епископ (с 1878 г. — архиепископ). Трудami миссионеров Иркутской миссии, руководимой им, с 1873 по 1890 г. обращено в христианство более 30 тысяч язычников (в основном буддистов).

³ В Иркутск съехались шесть епископов (разумеется, не учитывая самого Иркутского владыку): Енисейский Исаакий (Положенский), Томский Владимир (Петров), Камчатский Гурий (Буртасовский), Селенгинский Мелетий (Якимов), Киренский Макарий

хиепископа Вениамина Томскому епископу Владимиру (Петрову), этот собор был созван также по инициативе обер-прокурора¹. Основными темами собора были: миссия среди сибирских народов, старообрядчество и открытие новых приходов и епархий.

На соборе не присутствовали чиновники Св. Синода (как это было в Казани). Также не было и консультантов, подобных специалистам на Казанском соборе, — вопросы миссии разрабатывал сам архиепископ Вениамин как опытный миссионер; кроме того, миссия в Сибири была тесно связана с миссией в Поволжье (так, переводы сибирской миссии на местные наречия согласовывались — по распоряжению Св. Синода — с Казанской переводческой комиссией Ильминского).

Главной особенностью Иркутского собрания епископов было то, что на нем присутствовали *с правом голоса* и подписывались под его постановлениями представители местной гражданской власти: Иркутский генерал-губернатор граф Игнатъев и ряд губернаторов Сибири².

Иркутский собор вынес также достаточно взвешенные решения по поставленным вопросам, которые вскоре были утверждены Св. Синодом; также были открыты намеченные собором новые епархии (в 1894 г. Забайкальская, а в 1895 — Омская и Семипалатинская)³.

(Дарский), Таврический Мартиниан (Муратовский), только что перемещенный с Камчатской кафедры на Таврическую.

¹ Письма Вениамина, архиепископа Иркутского к Казанскому архиепископу Владимиру // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете М., №247 (1913) III. С. 174 (письмо от 23.01.1885).

² В деяниях собора принимали участие: Иркутский ген.-губернатор граф А. П. Игнатъев, в качестве заместителя Приамурского генерала-губернатора — Забайкальский военный губернатор генерал-майор Барабаш, Енисейский губернатор Педашенко и исполняющий должность Иркутского губернатора Петров. Письма Вениамина... С. 180—181.

³ Церковные Ведомости. №49 (1905). С. 2129—2133.

7. Подведем итоги.

Уже только из самого поверхностного изложения видно, что задуманные и организованные самим обер-прокурором соборы являлись событием совершенно нового порядка для Русской Церкви. Победоносцев задумывал эти соборы не как всецерковные поместные, а областные архиерейские. Однако первый опыт — собор в Киеве — мог разочаровать Победоносцева в способности епископов сразу же начать новое дело так, как было им задумано. Может быть, здесь сыграло свою роль и то, что в начале своего обер-прокурорства Победоносцев был сильно разочарован как в нравственном, так и в культурном состоянии русского духовенства, о чем речь шла выше. Неудачная попытка обсудить в кругу епископов на юбилее митр. Исидора несколько общецерковных вопросов могла лишь утвердить обер-прокурора в мысли, что для настоящего областного собора в чистом виде, по образцу соборов древней Церкви, время еще не пришло. Поэтому соборы в Казани и Иркутске отмечены перечисленными ранее особенностями, прежде всего участием чиновников Синода (в Казани) или гражданской власти (в Иркутске), а также тесная связь с русскими духовными школами (для Казанского собора эта связь более явственна, для Иркутского опосредована через Казанскую переводческую комиссию). Победоносцев считал именно эти особенности причиной успеха двух последних собраний архипастырей.

Нам представляется, что последние два собора были промежуточной ступенью к новому начинанию Победоносцева — съездам миссионеров (напомним, что впервые идея проведения таких съездов прозвучала в постановлениях Казанского собора).

После 1885 года в обер-прокурорство К. П. Победоносцева не состоялось более ни одного собора епископов. Задачи миссии решались на миссионерских съездах, а обер-прокурор ставил перед собой новые — укрепление власти епископа в каждой отдельной епархии, открытие церковных школ для народа, разрешение, наконец, извечной проблемы материального

обеспечения приходского духовенства. Эти и другие направления деятельности К. П. Победоносцева еще ждут своего подробного изложения и оценки с точки зрения именно церковной пользы.

Действительно, Победоносцев в 1905 году выступал в качестве последовательного и непримиримого противника Поместного собора. Изложенная в данной статье краткая история областных епископских соборов в начальный период его обер-прокуратурства позволит, мы надеемся, отчетливее понять его позицию в 1905 году.

Мы же утверждаем, что К. П. Победоносцев в период своего обер-прокуратурства преследовал лишь одну цель — пользу Русской Церкви и ради ее достижения не боялся предпринимать, хотя и с известной осторожностью, новые для русской церковной истории шаги.

Диакон Георгий Ореханов

ГЕНЕЗИС РУССКОГО ЦЕРКОВНОГО РЕФОРМАТОРСТВА (1905-1906 гг).

1. Термин “обновленчество” и церковно-реформаторское движение начала века

В 1925 году в газете “Церковное Обновление” вышла статья А. Введенского, посвященная 3-летию начала обновленческого движения. Автор, в частности, указывал в ней: “Три года тому назад обновленчество лишь предстало пред миром как общественное явление, а между тем, прежде чем сделаться явлением общественным, оно должно было пройти чрезвычайно длительный, чрезвычайно трудный, подчас мучительный процесс подпольного своего существования”¹

В дальнейшем автор указывает, что первой “вспышкой нового революционного сознания” является образование в 1905 г. известной группы “32-х” священников.

В данной статье речь пойдет о методологических вопросах, связанных с изучением истории именно этой группы, позже преобразовавшейся в Союз Ревнителй Церковного Обновления (далее СРЦО). Подчеркиваем, что нас будут интересовать принципиальные положения, лежащие в фундаменте ее программы.

Первый вопрос, возникающий в связи с этим: насколько уместно и возможно употреблять по отношению к этой группе термин “обновленчество”. С одной стороны, анализируя программные документы СРЦО, мы приходим к выводу, что в течение 1905-1906 гг. в них были сформулирова-

¹ “Церковное Обновление”, 1925, № 9 от 25 мая, статья “Юбилей обновления”.

ны основные положения реформаторской церковной программы, в значительной степени заимствованной деятелями “лже-собора” 1923 г. С другой стороны, термин “обновленчество” ныне вызывает стойкие ассоциации именно с движением 20-х гг. Именно поэтому во избежание недоумений в данной статье используется термин “церковное реформаторство”. Кроме того, как справедливо заметил Санкт-Петербургский историк С. Л. Фирсов, и термин «движение» применим к анализируемому явлению очень относительно, скорее речь идет о тенденции и конкретных идеях.

Днем рождения русского церковного реформаторства мы должны считать 17 марта 1905 года, когда в “Церковном Вестнике” была опубликована первая записка группы “32-х” священников. Отвечала ли деятельность “32-х” реальным потребностям церковной жизни? Для ответа на него необходимо рассмотреть истоки этой деятельности. Данная группа возникает в тот момент, когда коренная перестройка системы управления государством, те трагические политические катаклизмы, которые сотрясают Россию в это время, не могли оставить Церковь в стороне. Церковь, будучи по природе апостольской, призвана во все времена нести в мир апостольскую миссию, призвана “воцерковлять” мир. Поэтому социо-культурные изменения в жизни мира всегда вызывают активное стремление Церкви осуществить свое апостольское призвание в новых исторических условиях.

Реформаторство 1905-1906 гг. возникает при этом как движение псевдоцерковных или околоцерковных групп, действующих в своих обмирщенных, расцерковленных интересах, обычно идущих вразрез с Церковным Преданием. Другими словами, мы хотим показать, что церковно-реформаторское движение начала века — это не реальное обновление церковной жизни, возможное только на пути подвига, а попытка решить действительные или мнимые проблемы церковной жизни неадекватными Церковному Преданию способами.

2. Социальный состав

Важное значение имеет то обстоятельство, что движение за церковные реформы начала века было очень неоднородным по своему составу — оно включало в себя представителей и Санкт-Петербургской и Московской церковной и культурной элиты, и простых сельских священников. В этой социальной пестроте была заложена опасность “двойного редуccionизма”: с одной стороны, опасность сведения сугубо церковных вопросов к политической проблематике; с другой, опасность актуализации противостояния епископата и священства и выдвижения со стороны наиболее радикальной части последних требований, явно противоречащих православной канонике — эта тенденция наиболее ярко была выражена в программных документах СРЦО и статьях в либеральных органах периодической церковной печати¹. В этой связи мы должны отметить, что в СРЦО входили не только те, кто чаял “движения воды” в русском политическом море, но многие честные и искренние люди. К числу последних можно отнести и автора брошюры “Сущность церковного обновления”, будущего мученика протоиерея М. Чельцова, который пытался показать, что обновление церковной жизни — не отказ от прошлого, не творение нового, не насилие, а раскрытие и выявление сущности церковной жизни, ее созидание.

Сложность вопроса о генезисе движения заключается в том, что к созиданию идеологического фундамента реформаторской программы были причастны те религиозно-политические деятели, для которых временный союз с группой “32-х” был своеобразным соблазном, впоследствии в разной степени преодоленным. Это С. Н. Булгаков, А. В. Карташов, В. Свенцицкий и некоторые их единомышленники. Именно ими выдвигается тезис о том, что в условиях коренной ломки государственной системы общественный и

¹ В первую очередь это “Церковный вестник” и журнал “Век”.

политический индифферентизм является мировоззрением безнравственным, утопическим и антихристианским.

Этот тезис, сам по себе нейтральный, становится в церковно-реформаторской политической программе основным. Остановимся на нем подробнее, подчеркнув еще раз во избежание недоразумений, что сотрудничество С. Н. Булгакова и А. В. Карташова и их единомышленников с Санкт-Петербургскими священниками не могло быть долговременным — С. Н. Булгаков не мог не видеть, что деятельность реформаторов по своему содержанию является вульгаризацией его идей и программы.

3. Идеологическая платформа церковного реформаторства

Здесь мы можем выстроить следующую логическую цепочку, в основании которой лежит тезис В. С. Соловьева о так называемой “христианской политике”. Понятия “христианская политика” и “христианская общественность” были введены в обращение В. С. Соловьевым в работах 1880-90-х гг в полемике со сторонниками христианского индивидуализма, утверждавшими “неотмирность” Евангелия и потому невозможность для христианина участвовать в политике. “Философ обвинял своих оппонентов в докети-ческой ереси, в “подделке христианства”, которую они совершают, умаляя роль человеческой личности в Богочеловеческом процессе таинственного созидания Царствия Божьего”¹. В. С. Соловьев делал вывод, что идея Царствия Божия с необходимостью приводит нас к задаче преобразования всех общественных форм и отношений.

Из этих посылок адепты В. С. Соловьева в начале XX века делают следующие выводы. Христианин должен активно откликаться на те события, которые определяют даль-

¹ “Взыскующие града” (Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках), М, 1997. С. 44, прим.1.

нейшую судьбу России, ибо “официальное православие” является фактическим союзником атеизма, выступая против полного осуществления в России принципа свободы совести и, наоборот, поддерживая теснейший союз с государством. В этой ситуации необходимо ставить вопрос о христианской политике как способе реализации заложенного в христианском вероучении потенциала преобразования мира и человеческой истории. Но что для христианина является главным в его отношениях с окружающими людьми? очевидно, заповедь любви, поэтому христианин должен искать такой идеал, который наиболее соответствует практическому воплощению этой заповеди. На страницах журнала “Век”, вокруг которого объединились, с одной стороны, философы, историки и богословы (С. Н. Булгаков, А. В. Карташов, В. Ф. Эрн, В. Свенцицкий, С. Аскольдов), а с другой — члены СРЦО (самым активным корреспондентом которого в “Веке” был священник К. Аггеев), мысль о связи и зависимости политических и церковных преобразований в России получила свое логическое оформление и завершение. В одной из своих статей С. Н. Булгаков, в частности, указывает: “...общее политическое освобождение есть тоже одно из условий, хотя и отрицательных, грядущего церковного возрождения, и отсюда следует признание и чисто политических обязанностей его перед современным освободительным движением”¹. Священник К. Аггеев пояснял, что задача религии заключается не только в воздействии на личность, но и в формировании соответствующего религиозным началам социального строя². В одном из последующих номеров он делает из этой посылки вывод о том, что христианская религия ведет к началам демократии и социализма.

Здесь мы должны подробнее остановиться на двух аспектах вопроса — “Церковь и государство” и “Церковь и культура”.

¹ “Век”, 1906, № 7. С. 78.

² Там же. 1907, №10. С. 121.

А) Церковно-государственные отношения

Вся деятельность группы “32-х” священников есть в сущности запрограммированная реакция, predetermined политическая конъюнктурой¹.

В чем смысл основных положений программы реформаторов в области церковно-государственных отношений? Для сторонников идеи “христианской общественности” и “христианской политики” было очевидно, что в политической сфере наиболее близки этому идеалу демократические принципы политической и юридической свободы личности. В соответствии с этим вся церковная политика должна соответствовать практической реализации принципа широчайшей политической и экономической свободы, а также эмансипации личности².

В марте 1906 года СРЦО выступает с развернутой политической программой, опубликованной в 11 номере “Церковного Вестника”. Опираясь на доводы своего единомышленника, профессора-протоиерея П. Я. Светлова, авторы статьи, вполне в хилиастическом духе, призывают своих сторонников созидать на земле Царство Божие.

¹ В подтверждение этого укажем, что активный участник группы «32-х», профессор-протоиерей М. И. Горчаков указывал на страницах газеты “Новости”, что формальным поводом к созданию группы послужили события 9 января 1905 г. и последовавшее за ними послание Св. Синода. Далее, 15 марта члены группы обратились к митрополиту Антонию (Вадковскому) с запиской, которая и стала в дальнейшем называться “Первой запиской группы 32-х священников”. Обратились именно в тот момент, когда на заседаниях Синода должен был решаться вопрос о церковных реформах. А 19 октября 1905 г., то есть через два дня после опубликования Манифеста о политических свободах, на общем собрании СРЦО был одобрен “Проект церковных реформ”, содержащий ряд совершенно радикальных предложений.

² “Полное гражданское равноправие, свобода личности, последовательно проведенное выборное самоуправление общин, замена личного пользования собственностью общинным пользованием и широкое развитие трудовых союзов — вот ближайшие задачи христианской политики” (“Век”, 1906, №1, стр. 2, статья В. Никольского).

Глубокой критике подверг эти quasi-хилиастические идеи протоиерей Георгий Флоровский, указывая, что религиозная заданность русских “богоискателей” превращалась в попытку совмещения язычества с историческим, церковным христианством, поиском рая на земле, который может быть обретен последним “усилием добра” (выражение В. Свенцицкого). Религиозное осмысление жизни в этой ситуации превращается в один из вариантов теории прогресса, для которого очень характерна подмена истинно церковной соборности демократическими выборами и т. п.

В) Церковь и культура.

Этот вопрос неоднократно обсуждается в публикациях журнала “Век”. Проповедуя воцерковление культуры, сотрудники “Века” в 1906-1907 гг. на самом деле вели своих читателей к модернистскому “вокультурированию Церкви”.

Последовательную позицию в этом вопросе занимает А. В. Карташов, который указывает, что для жизни Церкви интеллектуальный багаж интеллигенции представляет огромную творческую ценность. Однако его прогноз по поводу возможности вместить новое вино в старые мехи пессимистичен: “Наиболее глубоко и опытно связанные с жизнью носители религиозных задач наших дней расширяют самую сущность христианства привнесением в него новой задачи религиозной культуры или общественности... и ...доходят иногда до сознания необходимости нового религиозного откровения, обновленного христианства, как бы новой религии”¹. Что это за “новая религия”, разъяснил через две недели в своей статье С. Аскольдов. Для новых искателей Истины, по его мнению, стали тесными “вековые традиции христианского вероучения и морального настроения”, для них характерно “стояние вполоборота к евангельскому образу Христа, от образа Которого мы отделены стеной старых и

¹ “Век”, 1906, №1. С. 4.

новых толкований, ликами христианских святых и угодников”(1). “В приобщении к духу истинного евангельского Христа и должна заключаться сущность христианского возрождения. И это приобщение уже не будет делом внешней реформы, но составит коренное изменение всего духовного содержания современной Церкви”¹. В конце своей жизни о. С. Булгаков очень точно охарактеризовал ситуацию в русской интеллигентской среде в начале века и те идеи, которые выдвигались с позиций церковного реформаторства, назвав их соблазном человекобожия. На страницах “Века” Н. А. Бердяев выступил с очень убедительной критикой программ церковных реформаторов, указывая, что нападая на Православие, те или иные группы отнимают от исторического тела Церкви те или иные признаки или свойства **по своему произволу**. Таким образом и появляются в реформаторских программах критика Св.Синода, государства, призывы к “христианской политике”, воцерковлению культуры, ненависть к монашеству и т. д. “Современные реформаторы и обновленцы находят возможным отнимать от православия все неприятные им свойства и оставлять лишь то, что им нравится, равно как и прибавлять, обогащать православие отрядными завоеваниями прогресса”².

ВЫВОДЫ:

Таким образом, обновленчество — это движение представителей духовенства и мирян, не понимающих, что обновление церковной жизни возможно только изнутри, в результате духовного подвига, имеющих псевдоцерковное сознание, потерявшее духовное измерение и обращенное в основном к “земному” устроению жизни, к соблазну «человекобожия». Не удивительно поэтому, что как только утверждается большевистская власть, эпигоны недавних

¹ “Век”, 1906, №3, стр. 30-31.

² “Век”, 1907, № 24, стр. 371.

теоретиков-реформаторов быстро откликаются на призыв Политбюро РКП(б) и становятся послушным отрядом церковных диверсантов, предателей, сексотов, управляемым Л. Д. Троцким и его сподвижниками.

Было бы, однако, большой ошибкой отождествлять с обновленцами тех, кто искренне ищет церковного обновления, кто по неведению, еще не воцерковившись, сначала блуждает в соблазнах обмирщения. Честный поборник Истины всегда быстро убеждается в невысоком настрое обновленцев и порывает с ними. Именно таким был тернистый путь С. Н. Булгакова, В. Свенцицкого и многих других честных и умных сынов Церкви.

ХРИСТИАНСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Протоиерей Всеволод Шпиллер

О СОВРЕМЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ И ЖИЗНИ НАШИХ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКОВНЫХ ПРИХОДОВ (к предстоящим собеседованиям с деятелями христианских церквей США во время ответного визита делегации Русской Православной Церкви)

Тезисы:

I. О сущности православного прихода.

1. Замечание о том, что в общем для всех понимании прихода как общины, общности, православие особый упор делает на его духовную природу — это духовная, сакраментальная общность, она имеет средоточием общение в храме.

2. Самые существенные стороны жизни прихожан выражаются в стремлении ПРЕВРАТИТЬСЯ в неотъемлемых живых членов живого невидимого мистического духовного Тела посредством святых таинств, силой Святого Духа. Отсюда — исключительное значение таинств, то есть богослужебного порядка в приходской жизни.

Богослужение — центр духовной жизни прихода.

Наше понимание Церкви евхаристично, прихода — тоже. Это выражается во всем строе приходской жизни. Нам дорога идея обожения, идея о созидаемой силой Святого Духа “новой сущности”. Эта идея — зерно всей религиозной жизни Православия в ее основных вариациях.

3. Сейчас эта идея, казавшаяся забытой, обратила на себя пристальное внимание западных христиан в разных направлениях богословия, в разной связи (например, такие имена: Карл Барт, Ситтлер, епископ Лесли Ньюбинген, Тейяр де Шарден).

4. Эта идея имеет конструктивную силу, направляющую богословское развитие в разных исповеданиях. Эта сила стиму-

лирует саму жизнь, заставляет искать формы жизни и деятельности православных христиан в возможном соответствии с возвышеннейшими идеалами.

Печать этой силы лежит на всем строе нашей современной русской православной приходской общины (это приближает ее по существу к харизматическому строю христианских общин первого времени).

II. Устройство, управление, жизнь прихода.

Обзор правовых сторон, администрации и прочее

1. Предварительные замечания.

а) О некоторых конфессиональных различиях в определении понятия “церковный приход”.

В разных христианских вероисповеданиях это определение неодинаково. Некоторые особенности нашей приходской жизни будут более понятны, если будет правильно понято, как мы определяем, что такое наш церковный православный приход. Мы понимаем его как общество, как общину — мы даже часто называем его “церковной приходской общиной”, — которая живет религиозно-нравственной жизнью в общении, имеющем средоточие в храме, в совершающихся в храме богослужениях. Это прежде всего духовная общность, она носит харизматический, сакраментальный характер. Потому что ее жизнь имеет своим центром совершаемые в храме таинства, прежде всего таинство таинств — Святую Евхаристию, в которой в известном смысле все другие таинства как бы берут свое начало и которой они завершаются.

Кажется, во всех известных нам протестантских церквях, в церквях Реформации в широком смысле этого слова, приход тоже понимается как община. Но ни одна богословская и церковно-правовая доктрина в этих церквях не делала такого упора на специфические особенности харизматической природы, сакраментального момента в природе церковных общин-приходов, какой делаем мы. И сейчас, надо добавить, больше и отчетливее, чем когда-нибудь прежде, может быть потому, что

сейчас развитие наших церковно-правовых концепций, как, впрочем, и общее богословское развитие, сделалось свободнее от влияний как католических, с одной стороны, так и протестантских, с другой. Итак, от протестантских определений прихода наше отличается большей подчеркнутостью особой духовной природы его как общины.

Католическое определение отстоит от нашего дальше протестантских. Как известно, в римо-католическом праве задержалось до наших дней со времен средних веков определение прихода не как общины, не как корпорации, обладающей одной или другой правоспособностью, а как “церковной территории”, точнее как “части церковной территории”. И вся каноническая и вообще правовая правоспособность приходов связывается именно с этим особенным определением церковного прихода в католической церкви. Оно существенно, как видим, отличается и от нашего, и от существующих в обособившихся от Рима после Реформации церквях.

Эти различия непременно нужно иметь в виду, чтобы правильнее понять характер современной церковно-приходской жизни у нас и также чтобы лучше понять наше отношение к особенностям современной церковно-приходской нашей организации, например в области имущественной правоспособности наших приходских общин. Известно, какое большое значение в устройстве, управлении и жизни церковной, во всех ее звеньях, всегда имел и имеет вопрос об имущественной правоспособности Церкви во всех исповеданиях, повсюду.

б) Существенные черты православного определения “прихода”, выражающие самые существенные стороны жизни его.

Наш приход — община, наш приход — корпорация, но мы не смотрим на нее, так сказать, с социальной или социально-общественно-правовой точки зрения. Она состоит из прихожан, то есть из ПРИХОДЯЩИХ молиться в свой, “приходской” храм православно верующих. Будучи частью Поместной Русской Православной Церкви, он вместе с тем — и часть Вселенской Христовой Церкви. И его жизнь есть жизнь в Христовой Церкви, Ее жизнь.

В чем же она?

Для нас она не только и, может быть, даже не столько в обращении ко Христу, сколько в ПРЕВРАЩЕНИИ нас в неотъемлемых живых членов живого невидимого мистического духовного Тела Христова, то есть в мистической в этом смысле инкорпорации, совершающейся, действующей в Церкви, посредством святых таинств, силой Святого Духа. Отсюда и то исключительное значение, которое нами придается совершению таинств, то есть прежде всего богослужебному порядку в нашей приходской жизни.

Богослужение, или в собственном смысле слова культ, является для нас центром всей духовной жизни прихода. Все происходит в ней вокруг и в непосредственной связи с богослужением, с “культом”, с “богослужебным ритуалом”, центрирующимся вокруг Святой Евхаристии. Церковь, а это значит и “приход”, там, где совершается таинство Святой Евхаристии, Святая Божественная Литургия. Нам очень много — очень много! — говорят слова из Апостольских деяний о том, как после Пятидесятницы первые христиане каждый день пребывали в храме и как к преломлявшим хлеб Господь ежедневно прилагал к Церкви спасаемых (Деян 2:46-47).

Наше понимание Церкви евхаристично и это значит, что такое же у нас понимание и прихода. И это находит свое выражение во всем строе нашей церковно-приходской жизни. Нам очень дорога идея о создаваемой силой Духа Святого “новой сущности” или о “новом творении”, которая есть “общая жизнь Церкви”. Она внутренне неразрывно связана с нашей верой в Воплощение Бога Слова, в соединение в Божо-человеке — Иисусе Христе — двух природ, как об этом учит нас Халкидонский догмат. Она внутренне неразрывно связана с той поразительно четкой формулировкой последней, высшей цели и смысла человеческой жизни, которую дает Апостол Петр, говоря, что всем нам должно соделаться “причастниками Божеского Естества” (2 Петр 1:4).

Эту идею называют идеей обожения. Она составляет самое зерно всей религиозной жизни Православия в ее основных ва-

риациях. Одним из таких очень важных вариантов ее является и понимание “общей жизни” — Церкви как созидания “новой сущности”, “нового творения”, каковым должен быть каждый наш православный приход.

До недавнего времени как на Западе, так и на Востоке считалось, что эта идея оказалась в богословии, во всяком случае западных христиан, заброшенной и даже почти забытой. И что произошло это из-за крайней ее “нежизненности”. Крайний ее “мистицизм” может быть и применим еще к эсхатологическим, к последним упованиям христиан. Но что с ней делать в нашей повседневной жизни, посреди этого мира? Она нас ставит спиной к нему, она нас уводит из него, а место наше — в нем...

Но мы думаем, что это неверно. “Абстрактная” идея обожения необычайно реалистична, необычайно “жизненна”. Она дышит пафосом самой интенсивной обращенности к Богу и к этому миру, к человеку. Ведь весь ее идейный смысл и сила — в стремлении преодолеть небывалый дуализм Церкви и мира, сакрального и профанного, религии и жизни, столь характерных для сегодняшнего дня истории человечества.

Жизнь обезбожена повсюду, жизнь не оправдана, жизнь не освящена, это непереносимо для нашей православной религиозной совести и для нашего православного христианского сознания не меньше, чем для религиозной совести и религиозного сознания западных христиан. “Слишком мистическая” и даже “абстрактная” идея обожения, вокруг которой в Православии вращаются все вопросы догматики и этики, а следовательно и строя нашей церковной жизни, в частности церковно-приходской, направляет нашу религиозную волю и бросает ее на преодоление этого дуализма. Она импульсирует всю нашу активность в этом направлении. Потому что именно она лучше всего, полнее и законченнее, выражает нашу пламенную веру — которой мы живем и дышим — в то, что мир создан не для отвержения, а для преображения. Нашу веру в изменение всего космического бытия божественными энергиями, в охристовление космоса со всеми его непросветленными стихиями. <...>

Такова конструктивная сила этой столь близкой нам идеи обожения в богословии и в жизни, во многом направляющая не только богословское развитие в разных христианских исповеданиях или во всяком случае значительно влияющая на него, но и стимулирующая саму жизнь, побуждающая искать формы жизни и деятельности христиан в возможном соответствии с ее возвышеннейшими идеалами. Печать этой силы ее, особенно в ее втором аспекте, лежит на всем строе нашей современной русской православной приходской общины, что приближает устройство, управление и жизнь наших приходских общин по существу к харизматическому строю христианских общин того времени, о котором никому из нас не следует забывать.

Теперь я могу перейти к описанию конкретно существующих у нас форм устройства, управления и жизни нашего церковного прихода:

2. Устройство, управление, жизнь прихода.

а) Устройство.

Создается церковно-приходская община по согласию верующих, не менее двадцати человек. Для образования ее необходимо получить: 1) благословение архиерея церковной области (епархии), в которой живут желающие создать общину; 2) регистрацию ее гражданскими властями. С регистрацией от тех же властей община получает в бесплатное пользование храм.

По смыслу только что сделанных предварительных богословских замечаний, касающихся нашего понимания прихода, чтобы приход жил полноценной духовной христианской церковной жизнью, приходу непременно нужен храм. Но он совсем не должен быть "собственностью" в том смысле, какой имеется это слово в правосознании, в имущественном праве и в правовом обиходе не социалистических стран. <...> Здесь уместно заметить, что необходимую для совершения богослужений утварь мы также получаем от государства вместе с храмом, с храмовой постройкой.

Дело несколько сложнее в местах новостроек. Там нужно хлопотать о разрешении построить храм. Этот вопрос ожидает правового и в жизни, и в быту урегулирования.

Для духовного руководства приходом приглашается священник или несколько священников. Тогда один из них бывает настоятелем прихода, другие являются его помощниками. Раньше причт прихода состоял из одного священника и одного чтеца или псаломщика на каждые 700 верующих. Сейчас мы не придерживаемся в точности такого соотношения, но разумеется, чем многочисленнее приход, тем большее число священников состоит при нем.

(Здесь может быть сказано несколько слов о канонических требованиях, предъявляемых рукополагаемому в священника, также касающихся его нравственности и образовательного ценза, специальной подготовки).

Настоятель и священники назначаются для служения в приходе архиереем. За духовное состояние своих прихожан они ответственны перед Богом и архиереем. Их содержание принимает на себя приход по договоренности с ними. Они могут получать ежемесячное жалованье от прихода в установленном для этого размере договором с приходом. Или вознаграждение, составляющееся из добровольных пожертвований верующих при совершении духовенством разных видов так называемых "треб" — крестин, погребений, венчаний и т.д.

По общему государственному закону о налогах каждый священник облагается в установленном порядке государственным налогом с получаемого им жалованья или добровольных для него пожертвований.

В больших городах приход не имеет территориальных границ. И общину образуют не живущие вокруг храма верующие, а приходящие молиться в данный храм верующие, где бы они в этом городе ни жили. То же относится и к членам-учредителям прихода. В селах и деревнях прихожанином храма и членом приходской общины может быть житель селения, в котором находится храм его, и жители близлежащих селений.

Прихожане образуют церковно-приходское общее собрание не менее чем в двадцать человек. Оно избирает исполнительный свой орган — приходской совет в составе трех лиц. При нем трехчленную ревизионную комиссию. Церковно-приходское общее собрание (“двадцатка” учредителей) является распорядительным в приходе органом, а другие шесть лиц, избираемых им, исполнительным: совет и ревизионная комиссия.

Церковные средства прихода составляются из добровольных пожертвований верующих при тарелочном сборе во время богослужений, за свечи, просфоры и вообще из пожертвований на нужды храма. Тратятся они по прямому назначению — на содержание духовенства, на содержание храма, всего потребного для совершения богослужений и поддержания порядка, чистоты и прочее в соответствии с общими распоряжениями в этой области гражданских властей и касающимися этой сферы правительственными распоряжениями, начиная с 1929 года.

Таково устройство наших приходов в его общих чертах.

б) Управление.

В нем, как видно из сказанного, нужно различать две стороны:

1) духовную и 2) хозяйственную. Духовное руководство жизнью прихода находится в компетенции духовенства. Управление хозяйственными, денежными и имущественными делами — в компетенции мирян, то есть церковно-приходского собрания, исполнительного его органа, что соответствует общецерковному началу соборного управления, как об этом говорится в решении Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 18.07.61г. (Здесь следует изложить, в чем состоят права и обязанности настоятеля и священника — по пунктам и), к), л) “Решения” Собора, также права и обязанности: 1) приходского собрания (“двадцатки”) как органа распорядительного; 2) приходского церковного совета, как избранного приходским собрани-

ем исполнительного органа и 3) ревизионной комиссии, избираемой тем же собранием. Изложение сделать по пунктам в), г), д) и ж) того же “Решения”).

Порядок управления имуществом приходов в каноническом праве всех церквей; в церковно-правовой доктрине всех христианских исповеданий, и притом всех времен, являлся, как известно, предметом горячих споров. И в жизни — всевозможных столкновений взаимоисключающих интересов. Хорошо известна точка зрения, по которой всем церковным имуществом надлежит распоряжаться только одному епископу церкви, а по делегации от него — клиру. Обосновывается эта точка зрения обычно некоторыми известными постановлениями так называемых Апостольских Правил (например, 38 пр. и 41 пр.), также правилами некоторых древних церковных соборов (например, 26 пр. Антиохийского собора и др.).

Однако нужно иметь в виду, что церковно-приходские общины начинают приобретать свою в собственном смысле слова правомочность как раз с утратой своего по существу харизматического строя, и притом в общем позднее появившихся в этот переходный период правил, на которые делаются указанные выше ссылки. Вот почему наш Архиерейский Собор 1961 г. имел основание без возражений выслушать докладчика по вопросу об организации приходской нашей жизни, заявившего, что канонических правил, определяющих собственно приходской строй жизни в Православной Церкви, строго говоря, нет. Этот строй и особенно порядок управления церковным имуществом, вырабатывался постепенно развивающимся каноническим сознанием каждой Поместной Православной Церкви в прямой зависимости от конкретных исторических условий, в которых жила данная поместная Церковь: политических, социальных и культурных. Но, разумеется, содержание всего канонического законодательства каждой Православной Церкви, устанавливавшего и устанавливающего и сейчас формы церковной жизни, всегда определялось содержанием прежде всего догматического учения о Церкви, исповедуемого каждой Пра-

вославленной Церковью, каждой Поместной Православной Церковью.

Каноны — это ведь прежде всего интерпретация догмата о Церкви. Именно он является тем непреходящим зерном, тем вечным семенем, из которого вырастает весь канонический строй церковной жизни, то есть формы ее. Они могут иметь очень разные варианты в зависимости от той почвы, на которой произрастало семя это, то есть от исторически складывавшихся политических, социальных и культурных условий в разное время, в разных странах. Но растение произрастало все же одно — Церковь, если каноническое сознание хранило верность догматическому учению Церкви, если создававшиеся им канонические формы церковной жизни были наиболее верным и полным для данного времени выражением этого учения.

У нас в России формы церковно-приходской жизни и устройства ее — канонические и правовые — появляются, собственно говоря, в XVI веке, и первый, свидетельствующий о них документ — это грамота князя новгородского Всеволода об устанавливаемом в Новгороде, в одной из приходских общин города, порядке управления ее имуществом. “Ее” — в очень относительном смысле: при всех известных трудностях для юридической конструкции теории “Божественной собственности” (некоторые немецкие ученые называли ее даже “наивным богохульством”!), у нас на ней основывающийся обиход был всегда самым любимым церковным народом. Как древние апостольские правила — например, хотя бы то же 38-е и 40-е — он считал и называл церковное имущество “принадлежащим Богу”, “имением Господним”, “стяжанием Господним” (41-е правило Карфагенского собора). Это всегда сближало нас с духом жизни христианских общин, имеющих харизматический строй, с тем духом, которым дышат и эти ближайшего книжного времени правила!

Конечно, строй приходской жизни у нас с тех пор менялся, и происшедшие изменения весьма значительны. Они происходили в непосредственной зависимости от внешних

условий, но при сохранении в полной неизменности содержания догматического учения о Церкви, находившего в разных формах этого строя наиболее полное для себя воплощение. Этот принцип обеспечивает творческому развитию канонического сознания каждой Поместной Православной Церкви подлинную церковность. И ему всегда остается безусловно и безоговорочно верной вся современная законодательная деятельность канонических учреждений — Архирейского Собора и Священного при Патриархе Московском и всея Руси Синода — Русской Православной Церкви, в частности в области устройства, управления и всей организации нашей церковно-приходской общины.

В меру скромных своих знаний и умения я постарался познакомить вас с существенными принципами и с фактически существующими формами устройства и управления наших русских православных церковно-приходских общин, отчасти в исторической перспективе развития их. Какой же жизнью живет наш современный церковный приход в сохранившихся таким образом канонических правовых формах своего сегодняшнего существования?

в) Жизнь.

Жизнь церковно-приходской общины — это “общая жизнь”, это общее существование некоего “нового творения”, о котором непременно нужно знать, что оно есть не только та или иная эмпирическая, но прежде всего онтологическая реальность. Жизнь дает о себе знать бьющимся в определенном ритме пульсом. Пульс и ритм нашего прихода — это пульс и ритм жизни тела Христова. Они определяются, главное, участием наших верующих в событиях жизни Спасителя, жизни святых апостолов, мучеников, исповедников, святых Христовой Церкви. Такое общение со Христом, с апостолами, со святыми, со всем исполнением Церкви, с живыми и мертвыми осуществляется в богослужениях, в происходящих в храме тайнодействиях, особенно во время совершения Святой Евхаристии, Святой Литургии.

Для нас в таком общении полнее всего и действеннее всего реализуется наша вера в Церковь Единую, Святую, Соборную и Апостольскую. Разве не в нем так реально преодолеваются разрывы пространства и времени, не в нем соединяется прошлое с настоящим и будущим? Так как это молитвенное общение как бы пронизано всегда живым ожиданием Христа Грядущего, Которому с неиссякаемой верой и любовью всегда молится Православная Церковь древней, исконной христианской молитвой: *Ей, гряди, Господи Иисусе!*

Поэтому именно в формах нашей литургической жизни, в которой мы строго сохраняем верность древнему литургическому преданию, для нас, как мы думаем, лучше всего реализуется самая сущность Церкви. Так что церковная жизнь, жизнь церковно-приходской общины, будучи в существе своем онтологической реальностью, становится, главным образом посредством литургической формы, также и чисто эмпирической реальностью. Вот что следует уметь видеть за нашим “ритуалом”, за нашей исключительной привязанностью к “культу” или к богослужебному порядку. Богослужебный порядок составлен таким образом, чтобы участвующий в богослужении верующий одновременно учился и воспитывался, если говорить об этой чисто “эмпирической” стороне богослужений. Этой цели служит разделение богослужений на особые “круги” — “циклы”: годовой, седмичный, каждого дня. Этой же цели служит проповедь как составная часть богослужения.

Здесь уместно сказать о проповеди как основной форме катехизации. Обычно мы проповедуем, разъясняя читавшееся за богослужением Евангелие. Но разъясняется также смысл совершающегося богослужения, его особенности, связанные, например, с данным богослужебным кругом или циклом. Дело в том, что в разное время в течение года, в соответствии с разными праздниками и днями воспоминаний о евангельских и других событиях священной истории, верующий дышит разным духовным воздухом. По одному, скажем, в дни Великого поста, в который вступила

наша Церковь сейчас, готовясь к святой Пасхе. По-другому в дни святой Пасхи, в дни празднования святой Пятидесятницы или в дни, предшествующие празднованию памяти святых апостолов Петра и Павла, и т. д.

Проповедник стремится помочь каждому верующему не только понять, не только религиозно осознать услышанное чтение из Евангелия или из других священных книг, но также вжиться духовно в особенности того богослужебного цикла, который вводит его в особую для данного времени духовную атмосферу. Так Церковь учит и воспитывает своих верующих у нас.

В богослужении перед верующим открывается вечность. Силой действующих во время богослужения благодатных энергий здесь совершается прорыв в светлую бесконечность бытия, за давящие грани конечного мира. Но во время богослужений Церковь учит верующих, как им жить в этом мире согласно с волей Божией, как и какими им быть в нем. Учит строю своих богослужений, всей его символикой и, разумеется, живым словом и у нас, как во всех христианских церквах, обязательной проповеди.

Другим видом катехизации нужно считать беседы, которые ведутся священником с готовящимися принять святое крещение взрослыми. В этих беседах мы придерживаемся общих для них катехизических правил.

В мою задачу не входит знакомить вас с некоторыми трудностями в жизни Церкви — они есть, и будут, и должны быть у каждой Церкви во всякое время и при всех обстоятельствах — в частности, с трудностями и в области организации катехизации соответственно требованиям сегодняшнего дня, то есть вытекающими из “модернизации” жизни и психики людей, жизни и психики “современного человека”. Одно могу сказать: как вы в своих условиях жизни, так мы, в своих, ищем и по мере своих сил, с Божьей помощью, находим средства для преодоления этих трудностей.

Но есть еще один вопрос, на котором нужно остановиться несколько, описывая нашу жизнь. Это вопрос о так назы-

ваемом “христианском свидетельстве” или “свидетельствовании”, о котором в западных церквях говорят так много! <...>

Мы не связываем долг христианского свидетельства, как это обязательно делается на всем христианском Западе, протестантском и католическом, с той или иной организацией его. Организация всегда есть выявление, актуализация потенциальных сил. Организация “христианского свидетельства” таким образом может превратиться в крепость, наполненную разными выявленными силами: защищающимися всякими способами, нападающими. Нас, иерархию, она может превратить в этакое войско, которое того и гляди потянется к ракетному вооружению!

Мы жаждем иного превращения. О нем я говорил в самом начале беседы. Мы несколько боимся преобладания начала формы и акта над материей и потенцией, это пришло к нам от платонического Востока. Так как мы больше верим, чем Запад, во внутренние, потенциальные духовные силы Церкви, даже “неорганизованные”... Вот что в основном определяет наше отношение к проблеме “христианского свидетельства”, осуществляемого в рамках церковно-приходской жизни.

Но это вовсе не значит, что мы от него попросту отказываемся. Напротив: если хотите, в известном смысле мы им живем. Разве это не действенное христианское свидетельство — самый факт существования церковно-приходской общины в этом мире как “нового творения”, благодатного в своем существе, как онтологической реальности удивительнейшего “мы”, которое имеет свои экзистенциальные центры и на небе, и на земле, хочет этого земля или не хочет!

Вот, кажется, все, что я хотел и мог рассказать в отведенное мне для этого время о жизни современного православного русского церковного прихода. Наша церковно-приходская община посреди этого мира, который ни у вас, ни у нас не хочет быть Христовым, стоит живым символом вечности, проникшей во временный порядок вещей, духовности — в его вещественности. Вся обращенная ко Христу,

пришедшему в этот мир на брачную вечерю Агнца, и во всей силе сохраняя эсхатологические чувства Христа Грядущего, она жаждет иметь в себе силу действенного утверждения в самой себе и в окружающей ее действительности явленного во Христе Добра — при той его внешней незащищенности, которую мы видели в Вифлееме; высшей Истины — свидетельствовавшей о Себе, может быть с наибольшей убедительностью, в глубоком молчании; и совершенной Красоты в Ее совершенной простоте.

И взятая из Библии народная поговорка, гласящая, что не стоит село без праведника, должна относиться и к нашему приходу, так как и он есть тот праведник, без которого не стоит ни одно село, ни один город и ни одна страна.

Настоятель Николо-Кузнецкой церкви г. Москвы

Протоиерей Всеволод Шпиллер.

Февраль 1963 г.

А. Третьяков

СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И СОСТОЯНИЕ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ

Современное англиканское вероисповедание объединяет 70 миллионов человек в 164 странах мира. В настоящее время англикане объединены в 40 “поместных церквей”¹. В большинстве случаев они называются: “англиканскими”, реже — “епископальными”. Первое именование указывает

¹ В настоящее время в мире существуют следующие англиканские “поместные церкви”: 1. The Anglican Church of New Zealand, Aoteaora, Polynesia. 2. The Anglican Church of Australia. 3. The Church of Bangladesh. 4. The Episcopal Anglican Church of Brasil. 5. The Church of the Province of Burundi. 6. The Anglican Church of Canada. 7. The Church of the Province of Central Africa. 8. The Anglican Church of Central American Region. 9. The Church of Ceylon (Sri Lanca) Extra Provincial. 10. The Province of the Anglican Church of the Congo. 11. The Church of England. 12. The Church of the Province of the Indian Ocean. 13. The Church of Ireland. 14. The Holy Catholic Church of Japan. 15. The Episcopal Church in Jerusalem and the Middle East. 16. The Anglican Church of Kenya. 17. The Anglican Church of Korea. 18. The Church of the Province of Melanesia. 19. The Anglican Church of Mexica. 20. The Church of the Province of Myanmar (Burma). 21. The Church of the Province of Nigeria. 22. The Church of North India. 23. The Church of Pakistan. 24. The Anglican Church of Papua New Guinea. 25. The Philippine Episcopal Church. 26. The Lusitanian Church of Portugal. 27. The Province of Episcopal Church of Rwanda. 28. The Scottish Episcopal Church. 29. The Spanish Reformed Episcopal Church. 30. The Church of the Province of South East Asia. 31. The Church of the Province of Southern Africa. 32. The Anglican Church of the Southeren Cone of America. 33. The Church of South India. 34. The Episcopal Church of the Sudan. 35. The Church of the Province of Tanzania. 36. The Church of the Province of Uganda. 37. The Episcopal Church in the U.S.A.. 38. The Church in Wales. 39. The Church of Province of West Africa. 40. The Church of Province of West India.

на место возникновения этого реформационного исповедания, второе — на один из важнейших аспектов англиканства — наличие епископата, который, по мнению самих англикан, является “историческим” и восходит к Апостолу Англии святому Августину (основание Церкви в Англии традиционно датируют 597 годом¹).

Какие принципы являются основополагающими для англиканства? В 1888 г. на Ламбетской конференции был принят документ, указывающий четыре основных требования, необходимых для вхождения в англиканское сообщество. От вступающих сюда требуется признание:

1. Священного Писания Ветхого и Нового Заветов как Слова Божия;
2. Никейского Символа веры как достаточного изложения христианской веры;
3. двух таинств — Крещения и Евхаристии, — совершаемых с правильными словами и действиями, установленными Иисусом Христом;
4. исторического епископата² [3].

Данные четыре пункта должны приниматься всеми церквами, являющимися членами англиканского сообщества. Однако даже эти условия принимаются некоторыми “поместными церквами” с существенными оговорками. Некоторые из них, например, признают так называемые “Апостольский” и “Афанасьевский” Символы веры наравне с Никейским. Другие признают три, а не два таинства и т. д.

Подобные требования, на первый взгляд, свидетельствуют о том, что в англиканстве существует определенная догматическая система. Однако на самом деле упомянутые принципы полностью перечеркиваются признанием “свобо-

¹ 587 г. указывается в качестве даты появления епископата в Англии. Августин (умер около 605 года), апостол англосаксонов, в 596 г. послан папой Григорием I для обращения англосаксонов, с 598 архиеп. кентербирийский. // Малый Энциклопедический Словарь Т.1 издание Брокгауз-Ефрон. С-Пб. 1907.

² Резолюция 11 Ламбетской конференции 1888 г.

ды веры”, что в реальности свидетельствует скорее об отсутствии у англикан четкой вероучительной системы. Это касается даже основных моментов христианского учения. Отсутствие в англиканстве цельной догматической системы приводит к появлению таких работ, как книга епископа Робинсона “Быть честным с Богом” (“Honest to God”, 1964. *John A. C. Robinson, Bishop Woolwich*), в которой автор утверждает, что Иисус Христос не является Богом, и отрицает бытие личностного Бога вообще. Причем характерно, что такие явно антихристианские взгляды одного из епископов ни разу не подверглись осуждению со стороны официальных руководящих структур англиканской церкви. Отсутствие единого вероучения в англиканстве является следствием отсутствия единого авторитетного органа, способного постановлять в делах веры. Даже постановления Вселенских Соборов в англиканстве не признаются (хотя некоторые англикане первые четыре Собора считают весьма авторитетными).

Вследствие отсутствия единого и обязательного для всех вероучения внутри англиканского сообщества существует самый широкий плюрализм. В связи с этим в англиканстве можно выделить такие наиболее крупные направления:

1. “Англо-католики”, или “Оксфордское движение”.

Прокатолическое движение, возникшее в 19 веке. Его приверженцы в вопросах вероучения тяготеют к католицизму и готовы признавать все католические догматы, вплоть до учения о непогрешимости папы. Однако сдерживающим фактором в отношениях с католической церковью является нежелание католиков признавать законность англиканского епископата. В то же время существует небольшая группа англо-католиков, которые тяготеют к Православию.

2. “Высокая церковь”.

Консервативная фракция в англиканстве. Приверженцы “Высокой церкви” придерживаются традиционных форм англиканства в области вероучения и обрядов. Дальнейшее развитие логики консерватизма привело к выделению из “Высокой церкви” англо-католического движения.

3. “Низкая церковь”, или “Евангелики”.

Приверженцами этого направления являются в основном англикане радикального протестантского направления, признающие учение об оправдании верой и о Библии как единственном источнике вероучения.

4. Модернисты.

Представители этого направления отрицают самые основы христианства как богооткровенной религии. В наше время это направление доминирует в англиканском сообществе.

5. Епископальная Церковь США.

Эту поместную церковь можно выделить как отдельное направление в англиканстве, поскольку она всегда отличалась рядом существенных особенностей. В целом близка к “Низкой церкви” и модернистам.

Выделение в англиканстве данных направлений является достаточно условным. Сами англикане зачастую, даже осознавая различия между собой, более дорожат внешним единством, основанным на веротерпимости. Ее основой, по мнению англикан, является представление о том, что главное в христианстве — это нравственное учение, тогда как догматическая сторона — второстепенна, если вообще нужна. Англикане видят в такой нечеткости своего вероучения одну из наиболее привлекательных черт своего исповедания. Порочность подобного подхода очевидна: с православной точки зрения, нравственное учение, лишенное своего источника, обречено на деградацию. Это наглядно подтверждают данные статистических исследований, проведенных в Великобритании. Согласно опросам, Библию хотя бы раз в год читали только 13% британцев, а 60% — вообще никогда не читали Священное Писание¹. Не менее поражает официальная точка зрения англикан по вопросу о гомосексуаль-

¹ “Большинство британцев никогда не читает Библию” // “Радонеж”. 1999. № 1 (85).

ных отношениях: Ламбетская конференция 1998 г. признала подобные отношения допустимыми¹.

Для достижения формального единства среди англикан существует определенная система взаимоотношения поместных церквей. Ее можно представить следующим образом:

Во главе системы стоит **архиепископ Кентерберийский** (в настоящее время 103-м архиепископом Кентерберийским является доктор Джордж Кэри (dr. George Carey), возведенный на кафедру в 1991 году). Он считается главой всего англиканского сообщества. Однако это главенство является скорее номинальным. Фактически власть архиепископа Кентерберийского распространяется только на территорию Англии, но и здесь ограничена (если не сказать — полностью контролируется) парламентом Англии. Только три обязанности, возложенные на архиепископа Кентерберийского, свидетельствуют о его лидирующей роли в англиканском мире:

1. право созывать раз в десять лет Ламбетскую Конференцию англиканских епископов всего мира и председательствовать на ней;
2. право председательствовать на съездах примасов поместных церквей;
3. право занимать должность президента т.н. "Консультативного совета англикан".

Причиной того, что архиепископ Кентерберийский играет относительно слабую роль внутри англиканского сообщества, является англиканское учение о священстве. Хотя вернее было бы говорить о его отсутствии в официальных англиканских документах, несмотря на то что англикане сохранили трехстепенное деление клира. Как уже отмечалось, англикане подчеркивают существование в их церкви епископата, восходящего к иерархии, которая берет свое начало от святого Августина, и считают, что этот факт засвидетель-

¹ Резолюция 1.10 Ламбетской конференции 1998 года.

ствован церковной историей. Однако при этом англикане считают, что епископат (и священство вообще) следует сохранять не как богоустановленное и существенно необходимое условие бытия Церкви, а как нечто полезное и содействующее церковному единству и порядку. В англиканском богословии даже существует афоризм, хорошо описывающий положение епископата в англиканстве: “Епископат нужен не для бытия, но для благобытия церкви”. Все это свидетельствует только об одном: в англиканском сообществе епископат (священство) занимает специфическое положение, которое легче всего сравнить с государственной должностью. Для характеристики англиканского “священства” существенным является также и такой исторический факт: в XVII в. в ряды англиканских священников были приняты многие лица, не имевшие рукоположения от епископов, — в силу простого постановления парламента.

Ламбетские конференции (Lambeth Conference) также играют весьма важную роль в структуре англиканского сообщества. Ламбетские конференции представляют собой съезды епископов, которые, начиная с 1867 г., каждые десять лет собираются под председательством архиепископа Кентерберийского. Свое название эти конференции ведут от Ламбетского дворца (Lambeth Palace) резиденции архиепископа Кентерберийского в Лондоне. Первая конференция под председательством архиепископа Лонгли (Longley) собрала 76 епископов. С 1978 г. место проведения конференций было перенесено в Кентербери: причиной переноса явилось слишком большое количество епископов, участвовавших в конференции 1978 г. В 1998 г. состоялась 13-я по счету конференция, на которой присутствовало 750 епископов, представлявших большинство англиканских “поместных церквей”. Ламбетские конференции, занимающиеся рассмотрением богословских, социальных и политических вопросов, нельзя считать даже аналогом соборов, так как их постановления носят не обязательный, но рекомендательный характер.

Примасы (Primates) — предстоятели англиканских “поместных церквей”. Начиная с 1979 года примасы собираются каждые два-три года для консультаций по наиболее актуальным вопросам и отчасти — для подготовки материалов предстоящих Ламбетских конференций.

Консультативный совет англикан (The Anglican Consultative Council) — международная ассамблея англикан, собирающая вместе епископов, пресвитеров, диаконов и мирян для обсуждения проблем, возникающих в англиканском обществе и мире. Совет был образован во исполнение резолюции Ламбетской конференции 1968 г., которая предписывала сделать более частыми и более представительными контакты между англиканскими церквями в промежутках между Ламбетскими конференциями, дополняя и расширяя деятельность последних. В октябре 1969 был созван первый Консультативный совет англикан. С тех пор он собирается каждые два-три года. Местом его проведения являются различные государства, в которых существуют “поместные церкви” англикан.

Для примера можно привести следующий перечень вопросов, которые в разное время становились объектом рассмотрения на Ламбетских конференциях, встречах примасов и ассамблеях Консультативного совета: партнерство миссий; сотрудничество диоцезов; экуменический диалог (с лютеранами, дохалкидонитами, православными, кальвинистами, католиками); литургические консультации; богословские консультации и т.п.

Чтобы лучше представить, что являет собой современное англиканство, следует несколько углубиться в историю этого вероисповедания.

Англиканство появляется в XVI в. Король Англии Генрих VIII Тюдор (1509-1547) первоначально был католиком. Ему не удалось добиться у папы Климента VII согласия на уменьшение размеров сбора, взимавшегося для строитель-

ства собора святого Петра в Риме, и разрешения на расторжение своего брака с Екатериной Арагонской (теткой германского императора Карла V, дочерью Фердинанда и Изабеллы Испанских). Для заключения этого брака в свое время понадобилось особое разрешение папы, ибо Екатерина ранее была замужем за братом Генриха VIII. Прожив с Екатериной 17 лет, Генрих VIII увлекся фрейлиной своей супруги Анной Болейн, что побудило его искать расторжения брака с Екатериной. Папа Климент VII отказался аннулировать брак, а архиепископ Кентерберийский Томас Кранмер, примас римско-католической церкви Англии, расторгнул брак Генриха VIII с Екатериной в 1533 году. Затем Кранмер благословил брак Генриха с Анной Болейн. Одновременно с этим Английская церковь вышла из подчинения папе. Вскоре после этого в 1534 году парламент Англии объявил короля единственным верховным главой церкви на территории Англии. Епископы должны были просить у короля подтверждения своих церковных прав. Два родоначальника англиканства — Генрих VIII и архиепископ Кранмер — стояли на разных позициях относительно дальнейшего пути развития Английской церкви. Кранмер был склонен вести церковь по лютеранскому пути, а Генрих хотел сохранить католические вероучение и обрядность. Эти лежавшие у истоков англиканства две прямо противоположные концепции короля и архиепископа во многом объясняют современное состояние Англиканской церкви: разночтения по вопросам веры, обряда и проч. зародились на самых ранних этапах формирования этой протестантской конфессии.

Когда Генрих VIII умер (1547) и на престол вззошел его десятилетний сын Эдуард VI (1547-1553), влияние архиепископа Кранмера усилилось, следствием чего стало продолжение реформ в английской церкви. Вслед за изданным в 1539 г. под редакцией Кранмера английским переводом Библии в 1549 году впервые вышла «Книга общей молитвы» (The Book of Common Prayer). В 1552 году Кранмер при содействии Меланхтона издал Символ веры Англиканской церкви. Система-

тическим изложением англиканского богословия явились написанные Кранмером в 1552 году 42 члена вероучения, в основу которых были положены лютеранское “Аугсбургское исповедание” и некоторые положения кальвинизма.

В 1553 году Эдуард VI скончался, и на престол вступила дочь Екатерины Арагонской Мария Тюдор (1553-1558). Мария исповедовала католицизм и известна под именем Марии Католички. Мария Тюдор объявила о возврате Английской церкви под власть папы и об искоренении всех последствий Реформации. В 1554 году Кранмер был осужден на сожжение и 21 марта 1556 года — после долгих истязаний — казнен. Во время правления Марии Тюдор около 200 протестантов были казнены, что дало повод называть ее Кровавой Марией.

После смерти Марии Тюдор на престол взошла вторая дочь Генриха VIII (от Анны Болейн) Елизавета I Тюдор (1558-1603). Во время правления Елизаветы I Реформация в Англии была восстановлена. Английская церковь вновь была изъята из юрисдикции Рима и поставлена в зависимость от королевской власти. В 1559 году Елизавета назначила на Кентерберийскую кафедру последователя Кранмера Матфея Паркера. При Елизавете I 42 члена англиканского вероучения были переработаны и сокращены до 39. В 1571 году эти 39 членов были утверждены парламентом Англии и подписаны епископатам Английской церкви.

Дальнейшая история англиканства тесно связана с расширением Британской империи, что привело к распространению государственной церкви Англии и на всех территориях, входивших в состав империи. В XVII в. вследствие британской колонизации англиканство распространилось в Австралии, Канаде, Новой Зеландии, Южной Африке и США. В XVIII-XX вв. англиканство распространилось практически по всему миру (в странах Азии, Африки, Латинской Америки и т. д.). Большую роль при этом играла миссионерская деятельность церквей Англии, Ирландии, Шотландии и Уэльса.

Из истории англиканства видно, что со времени возникновения и до наших дней оно не имело общеобязательных догматических текстов (подобных по авторитетности постановлениям Вселенских Соборов). Тем не менее в англиканской церкви наличествуют определенные тексты, которые выражают основные положения англиканского вероучения. Прежде всего это “Книга Общей Молитвы” и прилагаемые к ней 39 так называемых “Членов религии” (Articles of Religion).

“Книга общей молитвы” впервые была издана в 1549 году, после чего она была неоднократно пересмотрена. Одна из последних редакций была предпринята в 1928 г. Однако она не была принята всеми “поместными церквями”. Так, например, в Англии до сих пор в употреблении остается текст “Книги общей молитвы” редакции 1662 г. По своей структуре “Книга...” является служебником, в состав которого введен ряд текстов догматического содержания, изложенных, впрочем, недостаточно ясно и определенно. С 1960-х гг. в англиканстве начался процесс модернизации обрядов, изложенных в “Книге общей молитвы”, и богослужебного языка. Следствием этого стала публикация в 1980 г. нового издания — “Альтернативной богослужебной книги” (The Alternative Service Book). В настоящее время она пользуется в англиканском сообществе не меньшим авторитетом (хотя и не повсеместно), чем “Книга общей молитвы”. Окончательная редакция “Альтернативной богослужебной книги” планируется к 2000 г., однако она уже используется в некоторых англиканских “поместных церквях”.

Говоря о наиболее характерных особенностях англиканского вероучения, отраженных в тексте “Книги общей молитвы” и прилагаемых к нему 39 “Членах религии”, следует отметить, что между этими двумя источниками нет полного согласия. Это связано с тем, что “Члены религии” имеют более выраженный протестантский характер, чем текст “Книги...”. При этом особый авторитет и даже, можно ска-

зять, обязательность “Членов религии” утверждает так называемая “Декларация Его Величества”, помещаемая в тексте “Книги...”. Этой Декларацией король Англии объявляет о том, что “Члены религии” “содержат истинное учение Церкви Англии, согласное со Словом Божиим...”. В тексте Декларации говорится: “Мы требуем от наших возлюбленных подданных продолжать единообразно их исповедывать и запрещаем малейшее отклонение от упомянутых Членов”¹. Однако следует заметить, что такое значение “Членам религии” усваивается только в пределах Англии. В других “поместных церквях” они не имеют силы обязательного закона, да и в самой Англии в реальности подписывать их должны только члены клира. Тем не менее до сих пор ни одна англиканская “поместная церковь” не отвергла “Члены религии”, и их можно рассматривать в качестве документа, отражающего вероучение всего англиканского сообщества.

Среди наиболее ярких отличий англиканского вероучения, изложенного в “Членах религии”, следует отметить следующие:

1. учение о исхождении Святого Духа от Сына так же, как и от Отца (V член);
2. отсутствие учения о Церкви как Теле Христовом (XIX член);
3. отрицание вероучительной непогрешимости Вселенских Соборов (XXI член);
4. признание в англиканской церкви только двух таинств — крещения и евхаристии (XXV член);
5. отсутствие призывания святых, что запрещается как католическое учение (XXII член);
6. отрицание почитания мошей (XXII член);
7. отрицание почитания святых икон (XXII член) и т. п.

В англиканстве имеют место и иные отступления от учения Церкви, возникшие как вторичные следствия из ложных оснований, содержащихся в “Книге общей молитвы” и

¹ The Book of Common Prayer. — Oxford, 1958. — P. 608.

“Членах религии”. В частности, примером подобного рода искажений может служить существующая в современном англиканстве практика рукоположения в священный сан женщин (с 1974 г. — во пресвитеры, а с 1988 г. — и во епископы).

Для того чтобы получить более полное представление об англиканстве, можно подробнее ознакомиться с родоначальницей всего англиканского сообщества — церковью Англии. Свое начало она ведет с 1533 года. В настоящее время церковь Англии насчитывает около 26 миллионов приверженцев, что составляет приблизительно половину населения Англии. Главой церкви официально признается правящая королева (или король) Англии, которая назначает по согласованию с премьер-министром двух архиепископов, 108 епископов и 42 настоятелей соборов. Территориально в юрисдикцию церкви Англии входят: Англия, остров Мэн, острова, расположенные в пределах пролива Ла-Манш, острова Силли, часть Уэльса, а также диоцез континентальной Европы (Марокко, Турция и т. д.).

Церковь Англии делится на две провинции: Северную провинцию возглавляет архиепископ Йоркский (в настоящее время — доктор Дэвид Хоуп (dr. David Hope)), Южную — архиепископ Кентерберийский (в настоящее время — доктор Джордж Кэри (dr. George Carey)). В состав Северной провинции входят 14 диоцезов. Южная насчитывает 39 диоцезов. Архиепископы Кентерберийский и Йоркский, а также ряд епископов (числом 24) являются членами парламента Великобритании. Роль парламента в жизни церкви Англии очень велика, так как ни один из важнейших вопросов церковной жизни не может быть разрешен без ратификации парламентом соответствующего решения церковных структур. Например, в редакции “Книги общей молитвы” от 1928 г. было предложено включить эпиклезу в чин евхаристии (англикане называют богослужение этого таинства “мессой”, “Вечерей Господней”, “Последней Вечерей”,

“Трапезой Господней”), однако парламент отверг это предложение, несмотря на то что почти весь епископат церкви Англии поддерживал это нововведение.

Для предварительного решения важнейших вопросов, требующих ратификации парламентом (вероучительные, финансовые, а также вопросы устройства церкви и т. п.), и для ведения менее значимых дел в церкви Англии существует так называемый “Генеральный Синод” (General Synod), состоящий из избираемых раз в пять лет 574 членов — клириков и мирян. “Генеральный Синод” собирается дважды в год в Йорке или Лондоне. Как уже отмечалось, церковь Англии включает в себя две провинции, состоящие из 43 диоцезов; диоцезы же, в свою очередь, делятся на приходы. По широко распространенному в среде англикан выражению, приходы составляют “сердце церкви Англии”. Каждый приход управляется священником, обычно именуемым “викарием” или “ректором”. Церкви Англии в настоящее время принадлежат 42 собора и 16 тыс. церквей (из них 13 тыс. являются архитектурными памятниками).

Статистические данные последних лет показывают¹, что число людей, желающих вступить в церковь Англии, уменьшается на 5 тысяч человек ежегодно, а соотношение числа принявших крещение и конфирмацию показывает, что после принятия крещения к совершаемой позднее конфирмации приступает только каждый пятый. Число лиц, принявших в церкви Англии священный сан в 1998 году, на 15 % (460 человек) выше аналогичной цифры за предыдущий год. Соотношение этих данных свидетельствует не в пользу той ситуации, которая в последние годы сложилась внутри церкви Англии: при увеличении числа служителей церкви количество воцерковленных и крещеных людей с каждым годом уменьшается. Частично это происходит вследствие оттока людей в другие конфессии, но главной причиной этого все же является равнодушное отношение большинства современных англичан к церковной жизни.

¹ <http://www.chpublishing.co.uk>.

Даже поверхностное рассмотрение современного англиканства приводит к мысли о том, что современная англиканская церковь находится на значительно большем удалении от Православия, чем это было, например, 70 лет назад, когда между Православной Церковью и англиканами велись межконфессиональные переговоры: в 1922 г. — с Константинопольским Патриархатом, в 1923 г. — с Иерусалимской и Кипрской, в 1930 г. — с Александрийской Православными Церквами и т.д.).

94

95

96

97

98

А. Шелкачев

ОТЗЫВ НА КНИГУ
ПРОТОИЕРЕЯ АЛЕКСАНДРА МЕНЯ
“ДОМАШНИЕ БЕСЕДЫ О ХРИСТЕ
И ЦЕРКВИ”

Напечатанный ниже отзыв был написан несколько лет назад. В настоящее время число публикаций, посвященных богословскому наследию протоиерея Александра Меня, — как апологетического характера, так и критического, — непрестанно растет. Тем не менее автор отзыва по-прежнему продолжает придерживаться того же взгляда на богословское наследие о. Александра, который отражен в отзыве: протоиерей Александр Мень — выдающийся христианский проповедник и миссионер, знакомство с его произведениями должно принести пользу и пастырям и катехизаторам, но многие концепции, принимаемые или допускаемые о. Александром в качестве возможных, сильно отличаются от принятых Православной Церковью; поэтому, предлагая его работы для чтения людям, слабо знакомым с православным вероучением, нужно соблюдать большую осторожность.

Автор будет благодарен за те критические замечания, которые вызовет этот отзыв.

Те читатели, которые хорошо знают основы православного вероучения, прочитав книгу отца протоиерея Александра Менья “Домашние беседы о Христе и Церкви”, получают большую пользу, познакомившись с проповеднической практикой замечательного христианского миссионера и катехизатора, хотя большинство не сможет согласиться со многими взглядами автора. Чтение бесед отца Александра помогает глубже понять многие стороны христианства и учит проповедников успешно применять богословские и светские знания для распространения

ния Слова Божия. Но не имеющих достаточно четкого представления о православии людей книга может дезориентировать. Безоговорочно всю книгу смогут принять только приверженцы церковного модернизма, так как в беседах встечаются такие высказывания, которые вызовут негативную реакцию у всех, кому дорога чистота православного вероучения. Вероятно, многие сочтут, что некоторые богословские мнения отца Александра выходят за пределы допустимого в Православной Церкви разномыслия. Нужно, однако, учитывать, что отец Александр во время бесед приспособлялся к особенностям своих слушателей, и многие высказывания не отражают полностью его взглядов. У некоторых чувство протеста все же может быть столь сильным, что заставит их отвергнуть всю книгу целиком, не давая увидеть ее полезные и поучительные стороны. Поэтому сначала нужно хотя бы кратко рассказать об особо привлекательных для каждого православного частях “Бесед”, чтобы убедить читателей не делать поспешных негативных выводов, если уже в начале книги они встретят нечто неприемлемое для себя.

При чтении книги “Домашние беседы о Христе и Церкви” отца протоиерея Александра Меня самое сильное впечатление остается от трех последних: “Беседа об искуплении”, “Встреча со Христом воскресшим”, “О внутреннем шаге”. Их отличает от предыдущих не только глубина содержания (замечательно глубокие мысли часто встречаются во всех беседах), но особая четкость и ясность, образность и выразительность языка. Если они не были подготовлены заранее, но, подобно остальным, как говорится во введении, произнесены экспромтом, все равно их надо считать плодами долгих и напряженных исканий и размышлений. Может быть, поэтому в них почти нет высказываний, способных вызвать у многих православных читателей протест и неприятие.

Для всестороннего раскрытия понятия искупления очень удачно сочетаются различные образы и символы. Следуя мыслям патриарха Сергия, изложенным в книге “Догмат искупления”, отец Александр отвергает юридическую теорию сатис-

факции, отдавая предпочтение символам органическим, биологическим, говорит о процессе “присоединения человека, привития человека к иной, Божественной жизни”.

Так садовник “прививает здоровые организмы к больным, для того чтобы победить болезнь”. Это объяснение органично дополняется образами из юридической области, когда искупление связывается с освобождением человека, выкупом его из рабства, после чего освобожденный становится нравственным должником освободителя. Еще глубже раскрывается смысл искупления после обращения к символам Ветхого Завета. Исход избранного народа — освобождение от зла; Бог делает избранных людей Своим уделом. Искупление рассматривается и в космическом плане. Христос пришел для людей, “но раз Он воплотился в этом мире, значит, так или иначе, Его искупление распространится на все мироздание”.

С одной стороны, эта беседа — замечательная проповедь, идущая к сердцу слушателей. Вместе с тем это оригинальное богословское произведение, так как проповедник очень искусно, избегая излишней отвлеченности, соединяет мысли различных богословов, удачно дополняя их своими собственными.

Такое же сочетание вдохновенной проповеди с богословскими размышлениями отличает и следующую беседу под заглавием “Встреча с Христом воскресшим”. Очень многие мысли и образы из этой беседы заимствованы у других богословов и проповедников, но не механически, они как бы прошли через сердце отца Александра и поэтому, а также благодаря искусному, глубоко продуманному соединению, нам легче понять их глубину и силу. Преклонение перед Божественной Премудростью, вера в жертвенную любовь Христову и Его близость, стремление к Нему передают переживание подлинной встречи со Христом.

Последняя из трех бесед “О внутреннем шаге” проще двух предыдущих, но по стилю очень похожа на них. Отец Александр учит своих слушателей, как начать духовную жизнь, и его богатый духовный опыт, теплая вера и любовь к Богу придают словам особую силу и убедительность. За простыми и яс-

ными словами чувствуется глубокое богословское понимание проблем внутренней христианской жизни.

При подготовке “Бесед” к печати следовало бы сделать больше комментариев, используя многочисленные сочинения отца Александра.

Двух примечаний, на стр. 26 и стр. 59, явно недостаточно, так как в “Беседах”, проводившихся, по словам издателя, без подготовки, можно встретить оговорки и неясные места. Например, на стр. 56 написано: “... почти все епископы перешли на сторону ариан, и только дьякон Афанасий держался на стороне православия”. Это очевидная оговорка, так как святой Афанасий Великий сам возглавлял Александрийскую Церковь в то время, когда большинство епископов отошло от православия.

На стр. 50 говорится, что Карловацкий Собор показывает, насколько не готово было к большим переменам в жизни государства наше высшее духовенство, которое, по мнению отца Александра, желало сохранить вековые связи с государственной властью и “поэтому по отношению к новой власти занимало позицию самую бессмысленную: или совершенно нелепого идеологического отрицания, или попытки превратить ее в такого же хозяина, каким была царская власть (сначала обновленцы а потом и их преемники)”. Вероятно, и здесь допущена оговорка, так как крайние монархические решения Карловацкого Собора были приняты голосами мирян, а голоса высшего духовенства разделились, да и неправильно судить по решениям эмигрантов обо всех русских иерархах. Кроме того, следовало бы подробнее рассказать о том, как относился отец Александр к деятельности епископата Русской Церкви после революции, так как взгляды архиереев русских отличались разнообразием и указанные в цитированном отрывке крайности были совсем для них не характерны, в особенности вторая. Даже и про многих обновленцев правильнее было бы говорить о неспособности сопротивляться диктату безбожной власти, а не о стремлении “превратить ее в хозяина”.

Далее на той же стр. 50, призывая слушателей каяться друг за друга, в том числе и за предшествующие поколения, отец Александр говорит о вине Иисуса Навина. Вероятно, слушатели знали, что имелось в виду, но для читателей следовало бы это объяснить.

Хорошо было бы подробнее рассказать об отношении отца Александра к учению о Священном Предании. В “Беседах” есть поучительные примеры, помогающие находить убедительные для протестантски настроенных лиц аргументы в защиту подлинных церковных взглядов.

Так, отец Александр обращает внимание слушателей на то, что Господь не давал Своим ученикам указания написать Евангелие, но “сказал: “Идите и научите”, что вовсе не означало “напишите”; “И творите сие в Мое воспоминание” — то есть совершайте Евхаристию”. Евангелия и все остальное появилось позднее по действию Духа Божия.

Не так уж сильно гиперболизирована острота борьбы, когда говорится, что “Церковь всегда находится в состоянии Страстной недели:...человеческие начала ее погребают, ... она ... умирает — и воскресает вновь”. Но отождествление этих враждебных Церкви человеческих начал с преданием старцев (как это делается в “Беседах” на той же стр. 66, откуда взяты приведенные в этом абзаце цитаты) вызывает чувство недоумения.

Говорится: “Самый опасный враг — предания старцев. Ведь Господь мало кого обличал, но предания старцев и фарисеев обличал”.

Господь Иисус Христос обличал фарисеев за то, что они устраняли заповедь Божию ради своего предания (Мф 15:6), но не говорил, что всякое предание старцев — зло. Есть и такие предания, которые необходимы для хранения Слова Божия, что следует из заповеди апостола Павла: “Стойте и держитесь предания, которому вы научены или словом или посланием нашим” (2 Фес 2:15).

С другой стороны, нельзя согласиться с тем, что реформистские тенденции в Церкви “всегда были оправданы”, даже если бывали крайними или “уносились куда-то влево”. Такие

тенденции нельзя отождествлять с вечным обновлением Церкви, о котором говорил святой Иоанн Златоуст. Для обновления Церкви нужно возрождение ревности о Христе апостолов и мучеников, а не уклонения в крайности.

Безоговорочно утверждать, что предания старцев — самый опасный враг, и одновременно говорить, что реформистские тенденции оправданы всегда, — значит потакать человеческим началам, проявляющимся в протестантизме, отвергающим то, что развилось по действию Духа Божия в Православной Церкви. Такое обвинение нельзя предъявлять человеку, проводившему беседу без подготовки, который не мог продумать каждую фразу. Вероятно, в опубликованных произведениях отца Александра можно было бы отыскать более взвешенные суждения по этим вопросам, чем в “Беседах”, и напечатать их в примечаниях.

Таким образом можно было бы отчасти рассеять возникающие при чтении многих мест опасения, что автор бесед относит к человеческим преданиям то, что, по учению Церкви, было внушено Духом Святым.

Самые существенные возражения вызывают те части “Бесед”, которые содержат рассуждения о природе Церкви и о роли различных конфессий. Крайне легкомысленное утверждение (стр. 67): “На самом деле есть несколько типов христианства, их должно быть не менее четырех, поскольку четыре типа человеческого характера существуют по традиции”, — хорошо иллюстрирует степень отхода от учения Церкви.

Делаются оговорки, что отождествление: протестанты — холерики, православные — меланхолики, католики — сангвиники, — автор делает, “пародируя как бы”, а когда говорит: “...иной человек, который числится православным и по всем приметам такой, в душе он совершенный баптист, а есть баптисты, которые в душе православные”, то очень сильно огрубляет. Но “огрублять” и “пародировать” для более многостороннего освещения вопроса при рассуждении о столь важных вещах можно лишь тогда, когда основная мысль ясно изложена.

Вероятно, сам отец Александр чувствовал, что не сумел достаточно четко выразить свой взгляд. В сочетании со сказанным на стр. 30, что Церковь когда-то раскололась именно потому, что люди не могли понять: многообразие и единство — условия совместимые, можно сделать вывод, что отец Александр считает виновным в нетерпимости всякого, кто призывает отлучать от Церкви проповедников ересей. Этому противоречат однако похвалы Афанасию Великому за то, что он держался на стороне православия, когда почти все епископы перешли на сторону ариан, от которых, как следует из сказанного ниже, на стр. 56, происходила опасность умерщвления христианства. В целом на основании сказанного в “Беседах” нельзя понять, какие уклонения от православного учения отец Александр оправдывал различиями темпераментов и какие вызвали у него боязнь умерщвления христианства. Ради мира церковного, взаимопонимания и терпимости, к которой призывают “Беседы”, издателям следовало бы, используя сочинения отца Александра, полнее освещающие затронутые вопросы и учитывающие возможную реакцию всех членов Церкви, а не узкого кружка собеседников, привести комментарии, по возможности облегчающие для большинства православных принятие мыслей автора.

У читателя, не знакомого с другими сочинениями отца Александра, бывшего (по терминологии С. С. Аверинцева) филокатоликом, на основании “Бесед” сложится представление о нем как о филопротестанте. Конечно, такие фразы, как “... когда существует один приход, он уже есть Церковь, в нем есть все...” (стр. 15) или приписываемое покойному Патриарху Сергию утверждение (стр. 67), что вначале Церковь состояла из разбросанных независимых общин, а епископаты, которые ставятся в один ряд с митрополиями и патриархатами, возникли позднее, не означают, что отец Александр, подобно баптистам и пресвитерианам, полностью отвергал известное с первых лет христианства положение: “Без епископа нет Церкви”. Вероятно, слушатели хорошо его понимали, так как читали его богословские сочинения и помнили проповеди в храме. Но не

знакомого со всем этим читателя нельзя будет упрекнуть, если он станет обвинять автора “Бесед” в протестантизме или решит, что четвертым типом христианства, соответствующим четвертому типу человеческого характера, по мнению автора “Бесед”, является иудаизм (наиболее логичный вывод из сказанного на стр. 67).

Незачем перечислять все места в “Беседах”, провоцирующие преданных православию людей своей протестантской тенденциозностью, но трудно пройти мимо приведенного на стр. 15 предположения французского писателя-атеиста: “... если бы сегодня апостол Павел прошелся по современным городам, то он бы узнал христиан только в баптистских собраниях, все остальное он, вероятно, принял бы за языческие богослужения”. Говоря: “Это верно внешне” — отец Александр не отвергает полностью это нелепое утверждение. По его мнению, у христиан в жизни есть определенный эталон — это Церковь первых веков (беседа “Церковь в истории”, стр. 7 — 16). Протестантские отклонения от истины можно найти во многих фразах: “Церковь символизирует (не являет. — *А. Ш.*) присутствие Христа через таинства”, “... если мы определим Церковь как общину (не общество. — *А. Ш.*) верующих, это будет верно, но в достаточной степени неполно”. Упоминание о таинствах свидетельствует об отличии взглядов отца Александра от взглядов радикальных протестантов, нужно еще учитывать, что он не очень заботился о точных определениях во время бесед. Но из сказанного им ниже: “... с конца XIX века начались попытки возврата к Церкви как к общине верующих”, “Реформация, протестантизм очень много сделали, чтобы вернуть общинность Церкви” — видно, что он близок к протестантской экклезиологии, хотя и не считает нужным отказываться от исторически сложившихся церковных форм, подчеркивая, что хотя эталон имеется, “... это не значит, что его нужно имитировать”.

Есть в беседе “Церковь в истории” высказывания о Церкви и ее Таинствах вполне православные, но нигде не сказано, что эти Таинства полнее и вернее протестантских. По мнению ре-

цензента, ложность высказывания французского атеиста следовало бы изобличить более решительно, если уж возникла нужда вспомнить о нем. Сам отец Александр говорил о совершении Евхаристии как о изначальном главном признаке истинной Церкви. У протестантов Евхаристия не совершается, а лишь имитируется, и предположение, что апостол Павел мог этого не увидеть, оскорбительно для его памяти, равно как и допущение, что он мог бы принять за языческое богослужение обряды, установленные святыми, всегда обращавшимися к нему в молитвах за помощью. Утверждение отца Александра, что “баптисты имитируют довольно удачно и успешно первохристианские общины” не совсем верно. Правильнее было бы сказать, что заявляя о таком желании, они в действительности имитируют общины, следующие за людьми вроде Диотрефа, упоминаемого в Третьем послании апостола Иоанна Богослова, или прислушивающиеся к словам непокорных, о которых пишет апостол Павел в посланиях к Тимофею и к Титу.

Есть в “Беседах” высказывания, отличающиеся своей “филокатолической” тенденциозностью. “Что касается Петра как главы апостолов, то проблема эта относится к области веры. Если верят католики, что Бог действует через преемника Петра, то Он так и действует. Это доказать исторически, научно невозможно. И когда мы в полемике против католической структуры начинаем выдвигать такую концепцию, что раньше такой власти не было, то протестант может развить нашу аргументацию и сказать: раньше не было венчания, не было икон. Не было ведь — значит что? упраздним их и многое другое”.

Аналогии здесь нет, так как православные не делают не согласующихся с историческими данными утверждений, будто бы современный обряд венчания или поклонение иконам существовали в апостольские времена, а паписты утверждают, в противоречии и со Священным Писанием и с историей Церкви, что Господь Иисус Христос вручил Петру апостолу власть над другими апостолами, которую он якобы передал епископам Рима. Это утверждение и опровергается научно, исторически.

Еще важнее, что учение о папской непогрешимости не согласуется с духом христианского учения. Даже ветхозаветные евреи должны были сами постичь, что Иисус из Назарета — подлинный Христос. Ни первосвященник, ни синедрион не вынесли “непогрешимого” суждения по этому вопросу. Тем более противоречит Христову учению освобождение от личной ответственности христиан, сподобившихся принять дар — Святого Духа, и дарование им внешнего авторитета взамен непогрешимого. Нельзя поэтому говорить, что если католики в это верят, то Бог так и действует.

По существу и сам отец Александр имел такое же мнение, так как ниже, на стр. 67, говорится: “Заслуга А. С. Хомякова в том, что он показал, ...что в Церкви нет внешнего авторитета”. (Правильнее было бы сказать внешнего непогрешимого авторитета).

На стр. 65 говорится, что Христос не оставил Своих указаний об уставе церковном, “не создал точно регламентированной церковной организации, поэтому до сих пор спорят католики, православные и протестанты, как организовать Церковь”. Очевидно, при этом не принимаются во внимание многочисленные указания, “как организовать Церковь”, содержащиеся в апостольских посланиях, и исторические сведения о форме церковной организации в начальный период существования христианства. По церковному преданию, “в продолжение сорока дней являясь ... и говоря о Царствии Божиим” апостолам (Деян 1:1), Господь Иисус Христос давал им указания, как созидать Церковь. Карикатурно и примитивно представлены эсхатологические разногласия в следующей фразе: “Католики считают, что надо строить ее (Церковь) как единый организм во главе с единым пастырем; православные считают, что каждая нация должна иметь своего пастыря; протестанты идут еще дальше — каждая община может быть более или менее партизанской”. Недостатки сегодняшней жизни православия, которые оно стремится преодолеть, выдаются за мнение Церкви. Читая последнюю часть фразы, можно подумать, что англикан и лютеран автор “Бесед” не считает протестантами.

Все предыдущие замечания так или иначе связаны с представлениями о природе Церкви и о ее единстве. Оставляя в стороне второстепенные частности, необходимо рассмотреть, как освещаются в “Беседах” вопросы о монашестве и некоторые проблемы истории Русской Православной Церкви.

Основываясь на сказанном в “Беседах”, малоосведомленный читатель может прийти к заключению, что некоторые недостатки в монашеской жизни, исторически возникшие в результате искажения иноческих идеалов, неразрывно связаны с монашеством и свидетельствуют якобы об искажении евангельского духа.

Прежде всего нужно отметить необоснованность утверждения, что монашеское движение заимствовано у языческих религий (стр. 23).

Внешнее сходство некоторых бытовых форм, на которое любят обращать внимание нецерковные писатели, не может служить доказательством. Ессейские общины, в особенности те, члены которых воздерживались от брака, не только по форме, но и по духу гораздо ближе христианскому монашеству, но и про эти общины говорить, будто основатели монашества что-то у них заимствовали, можно лишь гипотетически, так как первые иноки (Антоний Великий, Макарий Великий и другие) ничего не говорят об этом. Внешнее сходство не является доказательством генетической связи; птицы и летучие мыши не являются потомками летающих ящеров. На таком же отдаленном внешнем сходстве египетских гимнов Озирису и некоторых пасхальных стихир основывается отец Александр, когда, желая проиллюстрировать верную мысль, что христианство могло принять некоторые достойные языческие концепции и обычаи, говорит: “...эти прекрасные слова (гимнов Озирису) мы повторяем, Церковь их берет” (стр. 21).

На стр. 56 правильно отмечается, что “монашество создало ковчег, сохранивший дух Церкви в момент затопления ее мирскими силами” и что один из главных борцов против обмирщения — “Иоанн Златоуст, монах на престоле византийских патриархов”. Но тут же говорится, что в пустыню уходили те,

кто с обмирщением Церкви не мог бороться. Не знающие истории люди могут подумать, что были какие-то более стойкие борцы с обмирщением, чем монахи, которые будто бы по слабости уклонялись от борьбы.

Признавая значение монашества “для углубления духовной жизни, для развития молитвенной и созерцательной практики, для сохранения духовных, научных и богословских ценностей и ценностей культурных”, отец Александр тут же (стр. 23) несправедливо приписывает монашествующим идею, что “мир погиб, погряз в грехе, а мы, тут собравшиеся, спасены”, прибавляя, что “эта идея, конечно, была Евангелию чужда”. Если вспомнить рассказ об откровении святому Антонию (как высоко ценит Господь живущих в миру женщин только за то, что они никогда друг с другом не ссорились), можно сразу же убедиться, что подлинным монахам справедливо осуждаемая автором “Бесед” идея так же чужда. При правильном понимании святоотеческих наставлений, предостерегающих от гибели при оставлении монастыря, предназначенных для избравших иноческий путь, нельзя приписывать всему монашеству в целом горделивое “мироотрицание”.

На стр.33 порицается столпник, отказавшийся иметь дела с пришедшими родными и матерью, объяснявший, что он умер для мира. “Мы, конечно, уважаем его, но у Христа мы не находим такого”. С заявлением этим нельзя согласиться, учитывая рассказ евангелистов о том, как Спаситель, узнав, что “Мать и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним”, указав на учеников, сказал: “вот мать Моя и братья Мои”.

Столь же поспешно, не вникая в характерные особенности далекой эпохи, осуждается не названный по имени восточный святой, почитание которого было столь велико, что даже императоры обращались к нему за советом. Автор “Бесед” с явной неприязнью называет его политическим реакционером, который поддерживал “исключительно репрессивные действия против язычников, иудеев”. Из жития этого святого приводятся только такие подробности, которые должны вызвать отвра-

шение у слушателей: “Он не мылся сорок лет, обвязал себя веревками, тело его гнило, к нему невозможно было подойти из-за дурного запаха. ...При свете Евангелия видно, что всего этого не нужно. Нам не проповеданы ни гнилые веревки, ни столпы...”. Не всякого же обвязавшего себя веревками почитал христианский народ и слушались императоры. О святости этого подвижника свидетельствует Церковь.

Нельзя так просто в угоду современным взглядам отвергать это свидетельство. Тут приходит на память высказывание отца Александра о “грехе Иисуса Навина”, о котором упоминалось выше. А ведь в Библии ни о каком грехе Иисуса Навина не говорится. Он всегда исполняет повеления Божии.

Заканчивается рассказ об этом святом словами: “Человек не может стать святым, если он не ходил в баню сорок лет”. Неясно, нужно ли понять это так, будто кого-то почитали за святого только потому, что он не мылся, или что для достижения святости требуется регулярное посещение бани. Во всяком случае Франциск Ассизский, о котором на той же стр.24 говорится с большой похвалой: “Аскет, который любил мир”, — проповедуя абсолютную нищету, не мог ходить часто в баню, точно так же, как и его искренние последователи. Но вспоминая о нем, отец Александр избегает упоминать о том, что может оттолкнуть слушателей, и, подражая католическим почитателям святого Франциска, рассказывает о его жизни так, чтобы сделать его близким и привлекательным для современного человека. При этом утверждение, что “Франциск Ассизский проповедывал заново Евангелие средневекому миру”, представляется преувеличенным, так как после святого Франциска на Западе сохранялись и малосимпатичные для автора “Бесед” крайности внешнего аскетизма (самобичующиеся монахи, например) в гораздо больших масштабах, чем на христианском Востоке, на жизнь которого Франциск Ассизский никак не повлиял, не говоря уж о репрессиях против инакомыслящих.

Возможно, слушателям бесед такое изложение не казалось необъективным, но этого никак нельзя сказать про большинство православных читателей. Когда заходит речь о мона-

шестве, благочестивые люди вспоминают, как обращались их отцы за помощью к святым инокам при жизни, как все обращаются к ним после прославления, молясь дома или в храме, об их драгоценных наставлениях о духовной жизни; вспоминают святых подвижников с благоговейной любовью, хотя и знают, что немало вреда принесли те, кто были монахами лишь по имени. В “Беседах” же признание заслуг монашества в той или иной области, как правило, или предваряется или сопровождается отзывами, которые в целом создают о нем отрицательное впечатление.

Нельзя не отметить серьезных преувеличений отрицательных сторон, когда затрагиваются вопросы истории Русской Православной Церкви. Ставится вопрос: “Как получилось, что эта страна стала первой страной массового атеизма?” Но первой такой страной стала Франция в девяностые годы XVIII столетия, и об этом надо помнить для правильного понимания происходящего в России.

Много было тяжелого в жизни Русской Церкви в синодальный период, инициатива ее иерархии, как правило, подавлялась, но называть Церковь послушным инструментом государственной власти нельзя — это преувеличение. Соборы потому и не созывались, что обер-прокуроры не надеялись превратить их в послушные органы, беспрекословно штампующие все предложения, подобные последним съездам КПСС. До трагической конфронтации иерархов с носителями власти, как было с Арсением Мациевичем и Феофилактом Лопатинским, дело доходило редко, но защитники интересов Церкви всегда были (вспомним святых Филарета Московского и Владимира Киевского). Немало пришлось претерпеть русским иерархам, но сильным преувеличением является утверждение, что всех талантливых иерархов убирали, отправляли в далекую провинцию, а на месте оставались только те, “которые с крестом в руках благословляли крепостное право” и величали монарха даже больше, чем Бога.

И у оптинских старцев было немало неприятностей; случилось, и архиереи их обижали, но никак нельзя сказать, что они

“всегда были гонимы от архиереев”. Были у них и покровители, в том числе такой влиятельный, как митрополит Филарет Амфитеатров. Очень плохо, что в храмах священники, как правило, не проповедывали, и только в конце XIX века проповедничество стало возрождаться, но из этого не следует, что неграмотный “народ не слышал слова Божия”. Те же священники общались со своей паствой, приходя к ней в дом совершать разные требы, в храме во время индивидуальной исповеди. Были еще монастыри, паломники, рассказы которых оставляли глубокий след в душах слушателей.

Много было тяжелого в жизни нашей Церкви, и обо всем надо открыто говорить, но без преувеличений, свойственных враждебным православию писателям.

Отдельных замечаний можно было бы еще сделать много, но для того чтобы обосновать основные выводы этой рецензии, сказанного достаточно.

Заканчивая, следует еще раз отметить, что читатели, способные проявить терпимость к взглядам, которых не разделяют, найдут в беседах отца Александра Меня очень много полезного и интересного. Но людям, которые недавно пришли в Церковь и хотят познакомиться с христианским православным учением, предлагать эту книгу для первого чтения нельзя, так как наряду с замечательным изложением важных сторон христианского мировоззрения, сочетающим простоту и доступность с богословской глубиной, есть в ней немало мест, способных создать у неосведомленных неправильное представление о существенных вопросах жизни Церкви. У ряда читателей из-за этого может возникнуть сильная неприязнь к автору “Бесед”, вплоть до обвинений в многочисленных ересьях. Недостаток этот, вероятно, в значительной степени объясняется тем, что сам отец Александр не готовил эти беседы для печати, а в той узкой аудитории, для которой они предназначались, отмеченные выше крайности не могли принести вреда; возможно даже, что такое изложение было необходимо, чтобы не оттолкнуть некоторых слушателей от христианства. Издателям следовало бы снабдить книгу подробными комментариями, опираясь

прежде всего на опубликованные работы самого отца Александра, в которых его высказывания по важным вопросам, способным вызвать пререкания, были более продуманными и взвешенными. Такая работа помогла бы лучше понять взгляды отца Александра и читателям и издателям. Все особенности, характерные для отца Александра при общении с его паствой в домашней обстановке, были бы сохранены, но наряду с этим была бы проявлена забота о сохранении мира церковного, о котором так заботился всегда отец Александр.