
СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Иоанн Мейендорф.

«Строители мостов» в раннем средневековье. Заметки о значении восточной святоотеческой мысли для Иоанна Скота Эриугены

Пер. Л. Успенской 5

Курсы по вопросам православного мировоззрения 27

Протоиерей Иаков Ктитарев. Современное состояние мира (материалистическое и религиозное мировоззрения). (Конспект лекции) 28

Архимандрит Киприан (Керн). Чудо (Конспект лекции) ... 32

Архимандрит Киприан (Керн). Зло в религиозном сознании человечества (Лекция) 43

Протоиерей Валентин Асмус.

Архиепископ Иларион Троицкий и православное богословие. 56

Иерей Олег Давыденков.

Север Антиохийский 82

В. Джурас.

Павликианство и тондракитство. К истории двух ересей 94

БИБЛЕИСТИКА

Иерей Александр Прокопчук.

Христос и Моисей 103

ПАТРОЛОГИЯ

Ориген.

Против Цельса (*Продолжение*).

Пер. и комм. А. Фокина 115

Евсевий Памфил.

Евангельское Приготовление

Пер. А. Ястребова 143

<i>Диакон Георгий Завершинский.</i> Пневматология мужей апостольских.....	162
--	-----

ЛИТУРГИКА

<i>М. Желтов.</i> У истоков Иерусалимского устава Часть I: Завещание прп. Саввы	184
---	-----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

<i>Г. Бежанидзе.</i> Проект преосвященного Агафангела (Соловьева) по реформе церковного управления	193
---	-----

<i>Архиепископ Агафангел (Соловьев).</i> В чем должно состоять высшее, вполне каноническое управление отечественной Церкви	199
---	-----

<i>В. Петрушко.</i> Деятельность униатского митрополита Андрея Шептицкого по распространению католицизма восточного обряда в России в период между революцией 1905 года и первой мировой войной	204
--	-----

<i>А. Никитин.</i> Взаимоотношения русской православной общины в Германии и нацистского режима (1933-1945 годы)	230
--	-----

Материалы к истории Православия в нацистской Германии <i>Публ. иерея Георгия Ореханова и Г. Зоммер.</i>	263
--	-----

ИСТОРИЯ

<i>А. Комаровская.</i> Ю. Ф. Самарин. Университетские годы.....	273
--	-----

<i>Диакон Дмитрий Пашков.</i> К. П. Победоносцев и Ф. М. Достоевский.....	299
--	-----

<i>Протоиерей Александр Салтыков</i> Значение прославления святых на юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в августе 2000 года.....	318
--	-----

От редакции	335
-------------------	-----

БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Иоанн Мейендорф

«СТРОИТЕЛИ МОСТОВ» В РАННЕМ
СРЕДНЕВЕКОВЬЕ. ЗАМЕТКИ О ЗНАЧЕНИИ
ВОСТОЧНОЙ СВЯТООТЕЧЕСКОЙ МЫСЛИ
ДЛЯ ИОАННА СКОТА ЭРИУГЕНЫ*

Расхождение богословских подходов к христианской вере между Востоком и Западом произошло не в одночасье и не по чьему-то злому умыслу. Это был долгий и медленный процесс отчуждения. И сам раскол между Церквями не может быть точно датирован. Он произошел не так, как другие расколы внутри восточного христианства (например, в христологическом конфликте между сторонниками и критиками Халкидонского Собора) или внутри западного христианства (в результате реформации в XVI веке). В таких случаях богословы одной школы, сторонники одной традиции не соглашались с определенными формулировками или учениями. Но Восток и Запад, наоборот, разошлись во взглядах и понимании принципов духовной жизни задолго до того, как столкнулись между собой по поводу определенных вопросов, таких как *filioque* или власть римского папы. Когда произошли эти и некоторые другие конфликты, то именно отсутствие более глубинного общего мировоззрения определило трудность их уврачевания.

Чтобы не допустить односторонности позиций и чтобы они не стали разделяющими, как это все-таки случилось, нужна была постоянная бдительность, забота о взаимном общении и диалоге между Востоком и Западом. Такая забота существовала, однако ее имели лишь несколько великих людей. На Западе святитель Иларий и святитель Амвросий знали греческий

* Раздел из книги о. Иоанна Мейендорфа «Рим, Константинополь, Москва». Перевод книги готовится к публикации (Ред.).

язык и ценили общение с восточными богословами, хотя по своим склонностям и методам они и предвосхищали позднейший латинский подход к учению о Святой Троице. Блаженный Августин мало знал греческий язык. Свое философское истолкование христианства он дал только благодаря собственному творческому гению. Его мысль сформировала особенности западного христианства, но ничто не было более чуждо самому блаженному Августину, чем сознательное создание отдельной традиции, отличающейся от восточной. В интеллектуальном плане стоя гораздо выше всех своих современников, он был убежден, что защищает и выражает соборную веру, общую Востоку и Западу. Действительно, он это и осуществлял многоразличными путями. Но блаженный Августин оказался неспособным понять значение одинокого голоса преподобного Кассиана и леринских монахов, которые — от имени Востока — выражали сомнения по поводу некоторых его позиций в антипелагианской полемике...

На Востоке святитель Василий Кесарийский делал не очень удачные, но самоотверженные попытки привлечь папу Дамаса и западных епископов к своему пониманию веры во Святую Троицу, благодаря которой Никейский собор смог восторжествовать на Востоке. Несколькими десятилетиями позже для разрешения христологической дилеммы Халкидонский Собор признал здравый смысл и мудрость Томоса святителя Льва, несмотря на имевшиеся трудности в терминологии. И великий Максим Исповедник в VII веке показал полное согласие со святым папой Мартином в борьбе против монофелитства. Однако и в его время интеллектуальная, духовная и лингвистическая пропасть была уже явной: преподобный Максим Исповедник, хотя и прожил в Африке, может быть, целых два десятилетия, но в его многочисленных писаниях нет ни одной ссылки на блаженного Августина, и ничто не указывает на то, чтобы он знал латинский язык. Также и святитель Григорий Великий, пребывая в течение семи лет (759-586) папским представителем в Константинополе и будучи всецело предан

единству Востока и Запада, не знал греческого языка¹. А ведь это на протяжении нескольких столетий были те, кого мы называли великими «строителями мостов».

Такое постепенное отчуждение не исключало доброй воли с обеих сторон; но добрая воля нескольких отдельных лиц была недостаточной, чтобы преодолеть ту культурную и интеллектуальную пропасть, которую создавала история между искусственной и консервативной традицией православной Византии, с одной стороны, и с другой — юным динамизмом «варварской» Европы каролингской эпохи. Политическая враждебность самого Карла Великого к Византии добавила новое измерение к взаимному игнорированию на интеллектуальном уровне: антигреческая полемика *Каролинговых Книг* подняла судьбоносный вопрос вставки *filioque*. Спор вновь разгорелся в 50-60-х годах IX века между папой Николаем I и патриархом святителем Фотием, как раз в то время, когда Иоанн Скот при дворе Карла Лысого переводил творения Псевдо-Дионисия.

Но даже в эту кризисную эпоху не было недостатка в людях доброй воли. В этом смысле характерно отношение к Западу патриарха Фотия, величайшего из византийских ученых. В своем основном труде он проявляет знание того, что его латинские противники ссылаются в пользу *filioque* на тексты блаженного Иеронима, святителя Амвросия и блаженного Августина. Реакция его характерна: отрицать авторитет латинских Отцов не следует, но надо покрывать их личные ошибки как «покрыли наготу отца» добрые сыновья Ноя². В то же время он проявляет незнание латинской традиции в целом, кроме некоторых сведений, источником которых, по-видимому, были слухи. В своей знаменитой *Библиотеке* он обсуждает вопрос греховности природы, считая это ересью, введенной неким таинственным автором, которого он называет Арам и

¹ Недавно была сделана попытка показать, что он все же немного знал греческий язык: *Joan M. Petersen. Did Gregory the Great Know Greek? Ed. D. Baker. The Orthodox Churches and the West. Studies in Church History 13, Oxford, 1976. P. 121-134.*

² Мистагогия Святого Духа. PG 102, col. 349-352.

который, несомненно, является никем иным, как блаженным Иеронимом, хотя ученый патриарх и не отождествляет «Арама» с этим общепочитаемым святым, на авторитет которого он сам ссылается в другом месте¹. Кроме того, он совершенно не знаком с действительной ролью блаженного Августина в определении западных взглядов на природу, грех и благодать.

На фоне этого незнания друг друга появление такой личности, как Эриугена, действительно, изумляет. Его увлечение греческим мышлением и философской лексикой, его вера в их превосходство над латинским пониманием и языком могли бы отчасти объясняться и самопревозношением, поскольку он был единственным переводчиком греческих текстов в это время. В своем предисловии к переводу *Areopagitik* он восхваляет Карла Лысого за то, что он «разбудил» спящих латинских ученых, призвав их к «чистейшим и многочисленнейшим греческим источникам» (*ad purissimos copiosissimosque Graecum latices*)², которых он, Иоанн Скот, является переводчиком.

Он был в курсе смущавшего его спора о *filioque*. Его современники, Ратрамн Корбийский и Эней Парижский составляли полемические трактаты против любимых им греков именно на эту тему. Не желая слишком определенно принимать ту или иную сторону, он ясно признает, что греческая позиция основана на первоначальном тексте Символа веры и что добавка вызвала ненужный спор: «Может быть, — пишет он, — причина, по которой Никейский Собор заявляет, что Святой Дух исходит от одного Отца, заключается в том, чтобы не допускать публичного обсуждения подобной темы»³. В IX веке изменен-

¹ Библиотека, codex 177. Ed. R. Henry. Paris: Belles Lettres, 1960, II. P. 177.

² Praef. advers. Dionysii, P.L. 122, col. 1031 C. В своем переводе преподобного Максима он превозносит Карла за его искание «здорового учения» у греков (ex graecis clarissimis Graecorum fontibus, col. 1196 B).

³ Periphyseon II, col. 611 D. (Tr. John O'Meara, Montreal-Washington, 1987. P. 223). Эриугена ссылается на источник своего знания оригинального текста Символа веры: *Ancoratus* «О вере» святого Епифания

ный Символ употреблялся повсюду в каролингской Европе (но не в Риме), так что Иоанн Скот принимает латинский текст, но сожалеет, что невозможно ознакомиться с (анонимными) латинскими Отцами, сделавшими вставку, и расспросить их, чем они при этом руководствовались¹. Он признает, что в Священном Писании существуют места в пользу двойного исхождения Духа Святого и знает, что греческая сторона принимает формулу *per Filium* (исхождение Духа от Отца через Сына). Но когда он доходит до подробного обсуждения самого богословского вопроса, он становится на позицию греков. На вопрос *Alumnus'a* «рождается ли Сын и исходит ли Дух от сущности (οὐσία) или от субстанции (ὕποστασις) Отца» он отвечает, ссылаясь прежде всего на реальную разницу, признаваемую греческими Отцами между общей οὐσία и частной ὑπόστασις, и недвусмысленно утверждает, что рождение Сына и исхождение Духа Святого должны приписываться *substantia* (ὕποστασις) одного Отца². Это и является основным пунктом, на котором с тех самых пор настаивал Фотий и все восточные богословы.

Такая позиция Эриугены показывает, насколько обдуманной была его преданность делу нахождения подлинной христианской истины в греческих источниках. Конечно, он ни в коем случае не был склонен отвергать свою собственную западную традицию, и в частности блаженного Августина. Так, он вводит в собственное рассуждение об исхождении Святого Духа Августинов психологический образ³, но эта его попытка стоит

Кипрского (*ibid.*, col. 601 C; Tr. P. 211). Он явно не имел контактов с современными ему православными греками. Текст *Ancoratus* в PG 43, col. 17-236.

¹ *Ibid.*, col. 612 B (Tr. P. 224).

² *Ibid.*, col. 613 A-615 C (Tr. P. 225-228). Ср. хорошее обсуждение позиции Эриугены в вопросе *filioque* у А. Бриллиантова. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898. С. 275-280.

³ Ср. его рассуждение об отношениях между духом (*mens*), самосознанием (*notitia sui*) и любовью (*amor*) как о троичном образе. Там же, col. 610 B-611A (Tr. P. 222-223). Более поздняя византийская богословская традиция использует этот образ в своем собственном контексте.

как бы на периферии его общей концепции тринитарной проблемы, которая имеет своей основой прочтение греческих авторов: двух Григориев и преподобного Максима Исповедника.

Таким образом, в вопросе об исхождении Святого Духа, который, как знал Эриугена, в это время был уже вопросом спорным между Востоком и Западом, он смог встать на сторону Востока. Но что же привело его к этому? Что из открытого им у греческих Отцов позволило ему отчасти отмежеваться от учений блаженного Августина, причем не только, как мы знаем, в области троичного богословия, но и более определенно в других богословских и философских вопросах, несмотря на то, что Августин был для него, как и для всего латинского христианского мира, Учителем богословия в полном смысле этого слова.

Очень показательно, что уже в своем раннем трактате *О предопределении*, написанном по заказу Хинкмара Реймского в опровержение учения Готшалка о двойном предопределении, Эриугена утверждает теоцентрический монизм, который будет средоточием его системы в *Περὶ φύσεως*. Он говорит, что в Боге нет различия между предопределением и предведением. Поэтому Бог не может быть причиной какого-либо зла или наказания. Те, кто творят зло, являются сами себе наказанием, потому что отдаляются от Бога по своей собственной воле. Никто из восточных Отцов в этом контексте не упоминается, цитируется лишь Августин, с характерным объяснением, что те места, в которых он намекает на двойное предопределение и утверждает Божественное возмездие грешникам, являются лишь педагогическими учениями для неученых, а не для внутреннего круга людей, наделенных истинным духовным знанием тайн.

Таким образом, когда Эриугена начинает свои переводы *Ареопагитик*, преподобного Максима и святителя Григория Нисского, он уже стоит на положительной позиции по отно-

шению к неоплатоническому монизму. Этот-то монизм он и ищет у греческих Отцов или, по крайней мере, у авторов ему доступных. Затем он развивает его в философскую систему, изложенную в *Περὶ φύσεως*. Он, вероятно, понял, что неоплатонизм помог Августину преодолеть (по крайней мере, отчасти) манихейство своей юности, но в греческих Отцах он открыл такое истолкование христианской веры, в котором неоплатоновская схема исхождения и возвращения использовалась еще шире с разными степенями последовательности, для осмысления и выражения библейских понятий творения, спасения и восстановления.

Так, у святителя Григория Нисского Эриугена нашел то, что мы теперь называем «теоцентрической антропологией». Учение об образе Божиим понимается святителем Григорием как необходимое присутствие в человечестве «Божией искры», что делает невозможным понимание человеческой природы вне ее соотношения с Богом. Именно это Божественное присутствие делает человеческие существа действительно человеческими, так что отпадение от Бога есть вид самоубийства. Бог есть полнота добра (πλήρωμα τῶν ἀγαθῶν τὸ θεῖον) и единственный источник добра для человечества¹. Кроме того, образ Божий, хотя и свойственен в высшей степени человеческому νοῦς, призванному управлять и «царствовать» над всем остальным в человеческом существе (и вообще над всем тварным миром), не может действительно осуществляться в отдельном человеческом индивидуе, а лишь во всем человечестве совместно (ἅπαν τὸ ἀνθρώπινον), восстановленном в Боге. Действительно, «полнота добра» может принадлежать только полноте человечества (τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα)². Таким образом, учение об образе Божиим служит онтологической основой для учения о всеобщем восстановлении или апокатастасисе. Святитель Григорий, во всем своем учении об образе Божиим в полноте человечества, использует это учение для объяснения человече-

¹ De opif hominis 16 (PG 44, col. 184).

² Ibid., col. 185.

ской природы, а не как Августин, для познания об абсолютном Боге по его ограниченному отражению в человечестве.

У святителя Григория Нисского и преподобного Максима Исповедника Эриугена нашел представление об изначальном человечестве в раю как о чисто духовной природе в общении с Богом. К этому состоянию человечество призвано вернуться через процесс обожения, потому что отношения между Богом и миром и между всеми существами понимаются не как внешние контакты между самодостаточными сущностями, а как взаимное приобщение. Для Эриугены «все, что существует, есть либо приобщаемое, либо приобщающее, либо приобщение, или же (вместе) и одновременно и приобщаемое и приобщающее»¹. Между «природой» и «благодатью» нет противопоставления, потому что «каждое совершенное создание состоит из природы и благодати»². В писаниях святителя Григория и преподобного Максима, не говоря об *Ареопагитиках*, Эриугена находит постоянные ссылки на *θείσις*, «обожение», как цель христианской жизни. «Употребление этого слова, «обожение», очень редкое в латинских книгах», — сетует он.

«...Я не знаю, в чем кроется причина этого умалчивания: может быть, в том, что смысл этого слова *theosis* (термина, который греки обычно употребляют в смысле душевного и телесного превращения святых в Бога, так чтобы стать единым в Нем и с Ним, когда в них не остается ничего из их животной, земной и нравственной природы) слишком глубок для тех, кто не может возвыситься над плотскими рассуждениями, и потому был бы для них непонятным и невероятным...»³.

У святителя Григория Нисского Эриугена нашел это специфическое, выдающее влияние неоплатонизма истолкование

¹ *Periphyseon* III, col. 630 A (Tr.P. 246)

² *Ibid.*, col. 631 D (Tr. P. 248).

³ *Ibid.* V, col. 1015 C (Tr. P. 706).

θεοσις, с острым ощущением несовместимости причастия к Божественной жизни любых видов материальности и животности. Это относится в особенности к понятию человечества до грехопадения и к конечному возвращению его в это славное состояние «ангельской» жизни в Боге. Проблема здесь не в самом факте духовно преображенного существования, уготованного Богом Адаму и Еве в раю, и не в том, что христиане надеются обрести на небесах, а в смысле этого преображения. Вопрос здесь стоит не только о природе вещества и материальности, включая и человеческие тела, которые рассматриваются как «стечения случайностей» и не имеют никакой субстанции, кроме как в разумном плане¹, но и о том, имеет ли в этом мире какую-либо неизменную ценность видимое, историческое существование, человеческие достижения и творчество, или же весь «процесс» вне Бога не имеет никакой другой цели и смысла, как возвращение к точно тому же состоянию в Боге, от Которого он изначально исходит. Наиболее ясным пунктом и лучшей иллюстрацией проблемы здесь является вопрос пола в человеке. Эриугена воспринимает от святителя Григория Нисского то понятие, что различие полов было изначально создано Богом только в предвидении будущего грехопадения. С точки зрения святителя Григория, муж и жена имели в раю иной, «ангельский» способ размножения, чуждый животности². Эриугена идет дальше. Для него повествование книги Бытия о сотворении и грехопадении вообще не связано со временем, и поэтому не нужно рассуждать об этом: «Когда мы говорим «до или после грехопадения», мы проявляем множественность нашего мыслительного процесса, происходящую оттого, что мы все еще подвластны временным условиям: но для Бога предвидение грехопадения и последствия самого греха одновременны»³. Таким образом, вопрос здесь не только в животной при-

¹ Ibid. I, col. 502 A (Tr. P. 96).

² См.: обсуждение этого взгляда: V. E. F. Harrison. Male and Female in Cappadocian Theology // The Journal of Theological Studies, 41, 2 October 1990. P. 441-471.

³ Periphyseon IV, col. 808 AB (Tr. P. 460-461).

роде пола, но и в ценности человеческих качеств и достижений во времени и истории. Согласно традиционному учению, те, кто презирает брак, осуждаются Церковью. И действительно, текст послания к Ефесянам (5:22-33), оправдывающий существование таинства брака, предполагает, что различие полов имеет в себе содержание и измерение, превосходящие животность, что оно есть свойство человеческой природы, а не только ее падшего состояния, и что оно сохранится в эсхатологическом Царстве. Но помимо специфического вопроса полов, неоплатоническое понимание обожения лишает всякого онтологического смысла человеческую деятельность, человеческое творчество и тем самым действие человеческой свободы в этом мире. Парадоксальным образом неоплатонический монизм, отрицающий онтологию зла, и утверждающий ее манихейский дуализм совпадают в своем практическом подходе к реальности истории в падшем мире.

Наконец, Эриугена прибегает также к греческим Отцам, в частности к книге *О Божественных Именах* Дионисия Ареопагита, для оправдания своего понимания учения о Божественных идеях и творении. Он использует терминологию *Ареопагитик* для выражения характерного для него понятия о соотношении между запредельным, нетварным умом Божиим и тварными реальностями. В этом пункте яснее всего проявляется его монистическая философия. Бог творит «из ничего», но, согласно отрицательному богословию Дионисия, Сам Бог «есть ничто» потому, что Он «сверхприроден» (ὐπερφύσιος). Поэтому возможно и даже нужно говорить, что Бог творит из Себя. Действительно, ведь Бог есть абсолютный интеллект, который не может быть познан никакой категорией познания, но вечные Его идеи составляют самую реальность всего существующего. По отношению к Богу эти идеи суть «тварная и творящая природа». По отношению к видимым и познаваемым реальностям, Божественные идеи вечны и в этом смысле нетварны. Таким образом, в представлении Эриугены о творении есть коренное противоречие, и он сам признает свою неспособность разрешить дилемму, созданную его первоначальной

предпосылкой: бытие существует только через причастность к Сущему.

«Если все существующее в творческой Премудрости вечно, то как оно создано из ничего? Ибо как может быть вечным то, чего не было прежде, чем оно было создано, или как может быть в вечности то, что имеет начало во времени? Ибо ничто из того, что причастно вечности, не начинает быть и не отпадает от бытия, тогда как то, чего не было и что начинает быть, неизбежно отпадает от того, что оно есть. Ибо имеющее начало не может не иметь конца. Поэтому я не могу понять, как эти мнения не противоречат друг другу»¹.

Но как бы то ни было, и несмотря на свое честное признание трудности, Эриугена убежден не только в том, что творение есть действительно акт вечный, присущий Божественному бытию, но и что между Богом и тварями существует онтологическая неразрывность:

«Нам не следует понимать Бога и тварь как две, отделенные друг от друга вещи, но как одно и то же. Ибо тварь существует в Боге и Бог тварен в твари. Невидимый чудесным и несказанным образом являет Себя, делая Себя более видимым»².

По существу, для Эриугены акт творения состоит в том, чтобы делать вечные Божественные идеи постижимыми и видимыми. В простом существе Бога нет разницы между хотением и видением. Поэтому твари не суть что-либо иное, как Богоявления, и «Бог в Себе Самом находит причину Своих Богоявлений... поскольку все исходит от Него, и через Него, и в Нем, и ради Него»³.

¹ Ibid. III, col. 636 AD (Tr.P. 253).

² Ibid. III, col. 678 C (Tr. P 305).

³ Ibid. III, col. 679 A (Tr.P. 305).

Обращаясь к слушателям-специалистам, мы не решились представить ничего, кроме нескольких примеров того, как Эриугена использует восточную святоотеческую традицию, и того, как ссылки на Ареопагита, святителя Григория Нисского и преподобного Максима включаются в его собственную оригинальную философскую систему. Обсуждение того, как он делал свой выбор и как использовал особые взгляды некоторых восточных Отцов, привело бы к интересному обсуждению не только Эриугены, но также и самой восточной христианской традиции. Ибо Эриугена обращался к греческим Святым Отцам не просто для того, чтобы находить тексты, подтверждающие его мнения: он сам понял и воспринял внутреннюю логику христианского неоплатонизма, не вполне однако учитывая общий контекст вероучительного развития на Востоке, где неоплатонические воззрения на бытие постоянно подвергались видоизменению, пропускаясь через горнило основного течения христианской традиции, определяясь тринитарными и христологическими критериями.

У греческих Отцов Эриугена открыл то, что действительно является общей почвой между христианством и неоплатонизмом, — то, что теперь обычно именуется «теоцентрической антропологией». Человек просто не существует как «чистая природа», независимо и автономно от Божественного присутствия, а общение с Богом не есть некий мистический *donum superadditum*, но составной элемент истинного человечества, каким оно было создано изначала и каким ему суждено быть восстановленным в эсхатологическом Царстве. Это понятие очень распространено на Востоке со времен священика Иринея, и оно же есть тот общий контекст, в который включается текст книги Бытия (1:26) о создании мужа и жены «по образу и подобию» Божию. Однако в греческой патристике был не только неоплатонизм. Наряду с неоплатонизирующими авторами, склонными отождествлять «образ» с духом (νοῦς), часто в тесной связи с ними, существовала и монашеская литература, развившая понятие сердца как «луга духовного». Это видение было ближе к традиции Священного Писания, по-

скольку более точно, чем у неоплатоников, сохраняло представление о человеческом существе как о духовно-телесном целом. Оно в своей духовности было также и более тринитарным, благодаря пневматологическому измерению. Если бы Эриугена имел больший доступ к Каппадокийцам, ему было бы труднее использовать их, как он это делал в исключительно неоплатоническом, и тем самым несколько смещенном, контексте. В качестве аналогичного примера можно указать на установленный Вернером Йегером параллелизм между святителем Григорием Нисским и сочинениями, приписываемыми преподобному Макарию Великому¹. Параллелизм этот не столь заметен в переведенном Эриугеной трактате святителя Григория *О сотворении человека*, но очень значителен для более общего понимания антропологии не только у Григория, но и у святителя Василия. Во всяком случае общий неоплатонический фон святителя Григория Нисского и преподобного Максима, на деле уже в значительной степени переосмысленный самими этими авторами, но столь притягательный для Эриугены, несомненно, не соответствует восточной духовной традиции в целом.

Но еще знаменательнее те основные троичные и христологические положения, принятые на Востоке, известные и свойственные самим восточным авторам, к трудам которых обращался Эриугена, в частности взгляд этих авторов на творение.

Первым и наиболее важным является различие между природой (φύσις) и волей (θέλημα) в антиарианской аргументации святителя Афанасия в защиту никейского *μονούσιος* (единосущный). По природе Бог рождает Сына и изводит Духа, по воле Он создает мир, и это творческое действие понимается как произвольное именно потому, что оно не включает в себя Божию природу и исключает онтологическую связь между Богом и тварью. Это различие между природой и волей было у святителя Афанасия важным аргументом против той идеи, что

¹ Ср.: Jaeger W. Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954.

нием» или «энергией», которые призваны к действию в общении с Богом, но которые все же никогда не отождествляются с Божественной энергией.

Третьим элементом, содержащимся, конечно, и в первых двух, отделяющим четкой гранью Эриугену от вызывавших его восхищение греческих Отцов, есть их отношение к тому, что в широком смысле называется оригенизмом. Действительно, Отцы Каппадокийцы усвоили свой христианский неоплатонизм главным образом через Оригена. Но они уже сознавали, что один из основных тезисов оригеновой системы вряд ли может оказаться воспринятыми христианской традицией, особенно никейской верой, которую защищал святитель Афанасий. Тезис этот, как было сказано выше, состоит в вопросе творения. Для Оригена, так же как фактически и для Эриугены, творение есть акт Божественной природы, выражение Его предвечно пребывающих идей. Этот пункт Каппадокийцы имплицитно отрицали, а Ориген был позже осужден V Вселенским Собором (553 год). Осуждение это, последовавшее за спорами VI века, было хорошо известно преподобному Максиму, который его учел. На Востоке никто бы не назвал Оригена «благословенным» или «великим», как это делает Эриугена¹. Конечно, Иоанн Скот не был сознательным оригенистом. Он знал Оригена только по исправленному латинскому переводу Руфина. Но ему нравились отклики оригеновского подхода, которые он мог найти у святителя Григория и преподобного Максима, и он не учитывал то радикальное изменение оригеновых взглядов, которое те же самые авторы ввели в свою версию христианского неоплатонизма. Отголосками «непереработанного» оригенизма является учение о «двойном творении» и апокатастасисе у Григория Нисского, но и святитель Григорий, и преподобный Максим понимают отношения между Творцом и тварями совершенно иначе, чем Ориген и Эриугена.

По мнению Эриугены, Божественные идеи, «природа сотворенная и творящая», совечны Богу и, кроме того, составля-

¹ Periphyseon V, col. 992 C (Tr. P. 596); col. 929 A (Tr. P. 604).

ют реальную субстанцию всего сущего. Хотя он и признает, что тут существует неразрешимая антиномия, но утверждает:

«Будем верить, поскольку нам это дано, и созерцать в остроте нашего ума то, как все видимое и невидимое, вечное и временное, и само вечное, и само время, место и пространство, и все то, о чем говорится как о субстанции и акциденции, и вообще все то, что содержится во всем творении, является одновременно и вечным, и созданным в единомродном Сыне Божиим. И при этом ни вечность не предшествует их творению, ни творение их не предшествует их вечности»¹.

Итак, нет ничего, что было бы действительно внешне по отношению к Богу, потому что Бог не только будет «всяческая во всех» в конце времен, но всегда был и есть «всяческая во всех» как основа и сущность всего.

Для греческих авторов сотворенный мир является онтологически внешним по отношению к Богу. Он укоренен в Его воле, отличной от Его природы. Поэтому они видят в Самом Боге различие между Его совершенно запредельной и непознаваемой сущностью и Его присутствием вовне, то есть Его нетварной энергией и волей. Таким образом, личное, троичное, несозданное Божество одновременно и совершенно запредельно, истинно имманентно. Предшествующие же идеи творения, действительно, пребывали в Боге до создания времени, но они не принадлежат Его сущности. Обожение человечества и конечное преобразование всей твари означает, что Бог будет «всяческая во всех», но не по Своей сущности (*κατ'οὐσίαν*), что было бы пантеизмом, но только Своей волей и нетварной энергией, ибо онтологически и в вечности «Бог по Своей сущности» (*κατ'οὐσίαν*) есть только Отец, Сын и Дух, тогда как обожение твари, будучи вполне реальным, совершается «энергией» (*κατ' ἐνέργειαν*) или «благодатью» (*κατὰ χάριν*), что и является причастием к нетварному бытию Божию.

¹ Ibid., III, col. 669 A (Tr. P. 293).

Таким образом, парадокс и антиномия находятся в Самом Боге и не могут сводиться к философским понятиям, как неоплатоновская монада или «Божественная простота».

Это учение об «энергиях» появляется в разных контекстах. У Отцов Каппадокийцев оно служит для выражения православной позиции, противопоставляемой Евномии: «Хотя мы утверждаем, — пишет святитель Василий, — что познаем нашего Бога в Его энергиях, мы не можем обещать, что возможно приблизиться к Нему в самой Его сущности. Ибо если энергии Его нисходят до нас, то сущность Его остается непостижимой»¹. А святитель Григорий Нисский очень ясно выражает эту же антиномию бытия Божия: «Поэтому верно и то, и другое, то, что чистые сердцем видят Бога, и то, что Бога никто не видел никогда. Действительно, Тот Кто по природе Своей невидим становится видимым в Своих энергиях, являясь нам в том, что вокруг Его природы (*ἐν τισὶ τοῖς περὶ αὐτὸν καθ' ὁμοίειναις*)². У преподобного Максима учение об энергиях становится необходимым аспектом христологии³. Каждая из двух природ Христа выражает себя в «энергии» и «воле». Две эти энергии и воли остаются различными, хотя человеческая воля следует Божественной, и энергии взаимопроникают друг друга (*περὶ ἁφ' ἑαυτοῦ*), так что на горе Преображения или после Воскресения человечество Иисусово является «обоженным», пронизанным Божественной жизнью, предвосхищая эсхатологическую славу всех тех, кто «во Христе». И единство существа Христа, и различие природ и энергий возможны благодаря ипостасному единению, то есть единству Личности воплощенного Слова, Которое действует в тайне искупления одновременно и вполне Божественно, и вполне по-человечески. Нако-

¹ К Амфилохию, 234. PG 32, col. 869.

² О Заповедях блаженства; Слово VI. PG 44, col. 1269.

³ За последние десятилетия появилось много трудов о преподобном Максиме (Balthasar, Volker, Thunberg, Guarrigues, Lethel и другие), по-разному толкующих богословие преподобного Максима, но согласных по поводу центральной роли в нем христологии для преодоления оригенистской метафизики.

нец, в XIV веке Византия становится ареной яростного спора о реальности мистического опыта, предполагавшего различные истолкования отрицательного богословия Дионисия и его символики. Богословы-монахи, или «исихасты», возглавляемые святителем Григорием Паламой, утверждали возможность общения с Богом и обожения, потому что запредельность Божества, выраженная посредством отрицательного богословия, относится только к Божественной сущности (οὐσία), тогда как «нисходящие» энергии, нетварные и истинно Божественные, делают возможным реальное общение с Богом¹.

Философское и религиозное представление Эриугены несомненно сближалось бы с паламизмом, поскольку он настаивал на полной реальности обожения. Однако отсутствие в его системе различия между сущностью и энергией в Боге неизбежно приводит его к неоплатоническому монизму.

Среди других «строителей мостов» между Восточной и Западной христианскими традициями Эриугена занимает совершенно уникальное место. Он отличается от своих предшественников, таких как блаженный Иероним и преподобный Кассиан, которые сами жили на Востоке и передавали аскетические традиции восточных монахов своим латинским соплеменникам. Во времена Эриугены положение было иным и непосредственные сношения более трудными. Тем не менее, без всякого видимого контакта с представителями Востока, он лично пришел в восхищение от того, что нашел в писаниях греческих Отцов. Но его энтузиазм был только одним из аспектов более общих философских убеждений неоплатонического мировоззрения.

¹ См. освещение этого вопроса: *Gregory Palamas. The Triads. Ed. with an Introduction by J. Meyendorff. Translated by N. Gendle. Introduction by Jaroslav Pelikan. Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York, 1983; более полное обсуждение и библиография у J. Meyendorff. Palamas, Grégoire, Dictionnaire de Spiritualité. Paris, 1937. Col. 81-107; Ср. также мое Introduction a l'étude de Spiritualité de Grégoire Palamas. Paris, 1959. Engl. tr. 1964.*

Напрашивается вопрос: что было главным источником его знаний христианского неоплатонизма? Ответ здесь часто бывает шаблонным: его знакомство с писаниями Дионисия, которые он перевел на латинский язык. Однако можно усомниться в абсолютной верности такого ответа. Конечно, восхищение Эриугены Дионисием как «высшим богословом» и «знаменитейшим афинским епископом» (*summus theologus, praeclarissimus Athenarum episcopus*) очевидно¹. Постоянно также и употребление Эриугеной специфического языка и терминологии Дионисия. Но ключевые позиции Эриугеновой системы, такие, в особенности, как его понятие вечного творения идей, притом что твари являются вечными проявлениями Божественного существа, происходят не от Дионисия. Они скорее сродни оригенизму. И как отмечено выше, Эриугена заимствовал у святителя Григория Нисского именно наиболее оригенистские аспекты антропологии и космологии. Однако трудно сказать (потому что ссылки на Оригена у Эриугены редки, хотя и всегда почтительны), есть ли тут непосредственное заимствование, или же явный параллелизм следует понимать в контексте общего вдохновения неоплатонизмом. Когда он прибегает к отрицательному богословию или его обсуждает, Эриугена, конечно, совершенно зависит от терминологии Дионисия, но по существу апофатический подход в полноте выражен также и у Отцов Каппадокийцев и преподобного Максима, так что Эриугене не был нужен Дионисий, чтобы узнать об отрицательном богословии. Но для Отцов Каппадокийцев и для многих более поздних толкователей Дионисия, начиная с Максима Исповедника, апофатические, отрицательные выражения, указывающие на Бога, означают ту пропасть, которая отделяет Его как Творца и Причину существ от тварей, само бытие которых обусловлено Им. Этот радикальный характер апофатики Дионисия, который отличает его Бога от «Единого» Плотина, и позволяет нам причислить его к тем греческим Отцам, которые придерживаются идеи Бога как истинного Творца из ничего.

¹ Periphyseon III, col. 644 B (Tr. P. 263).

При этом для выражения еврейского, библейского понятия творения из ничего они прибегают к греческой апофатической терминологии¹.

Поскольку в этом вопросе Эригуена (следуя за Оригеном) является сторонником онтологической непрерывности между Творцом и тварями, возникает вопрос, не склоняется ли его апофатизм к тому направлению, какое он будет иметь в томизме как способ выражения лишь «более возвышенного» характера Божественных имен и свойств при сравнении их с низшими и несовершенными проявлениями тех же имен и свойств среди тварей.

Пример бесспорного и непосредственного заимствования у Дионисия можно найти в учении Эригуены о духовной иерархии, но в общей его системе оно скорее занимает лишь периферийное место².

Рассматривая наследие этого необыкновенного богослова, можно только пожалеть, что он был столь одинок в своей заинтересованности и преданности греческой христианской традиции. Если бы знание этой традиции было более распространенным, Эригуене оказалось бы легче придать своей системе более «кафолический», или «православный», характер, не отказываясь от того, что в ней так ценно — ее «теоцентрической антропологии» и понимания духовной жизни как свободного восхождения к *θέσις* (обожению). Он, несомненно, искренен, когда пишет:

«В высшей степени ясно, что единственным нашим исканием должна быть радость в Истине, которая есть Христос; а единственным нашим ужасом — лишенность ее, потому что это единственная причина вечного мучения. Отними у

¹ Ср.: *V. Lossky. The Mystical Theology of the Eastern Church. 2nd. Crestwood, NY, 1976. P. 29-43.*

² «*Expositiones super Ierarchias sancti Dionysii*» Эригуены были написаны, по-видимому, в 865-870 годах, то есть после его «*Periphyseon*» (ср.: *M. Cappuyns. Jean Scot Erigene, sa vie, son oeuvre, sa pensée. Paris-Louvain, 1933. P. 220.*

меня Христа, и мне не останется ничего доброго, не останется и никакого мучения, которого бы я страшился. Ибо я считаю, что лишение Христа и Его отсутствие являются единственной мукой для всякого словесного создания, другой нет»¹.

Приведем цитату Этьена Жильсона:

«Можно представить себе удивление современников перед этим огромным метафизическим эпосом... на каждом шагу опирающимся на Дионисия, преподобного Максима, двух Григориев, Оригена, Августина или кого-либо другого из тех двадцати авторитетов, которых наш автор мог привести со своей удивительной эрудицией. Эриугена как будто выполнял обет утвердить все то, предпосылки чего есть у учителей Церкви, именно когда они говорили не как учителя Церкви»².

Так, во времена Эриугены его системе не удалось послужить мостом и перекрыть интеллектуальную и духовную пропасть между двумя мирами, которые продолжали идти каждый в своем направлении. Но в наше время, когда мы знаем больше о разделявших их проблемах, Эриугена заслуживает того, чтобы вновь зазвучал его одинокий, но могучий голос, ищущий правильных решений, который, однако, не смог выполнить задачу, намного превышающую своим величием возможности одинокого, обособленного гения.

Перевод с английского Л. Успенской

¹ Periphyseon V, col. 989 A (Tr. P. 674).

² La philosophie au Moyen-Age. Paris, 1952. P. 222.

КУРСЫ ПО ВОПРОСАМ ПРАВОСЛАВНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ*

Первый день занятий

Молебен перед началом доброго дела.

Слово иеромонаха Мефодия:

ОТХОД ОТ ЦЕРКВИ И ОТ БОГА, который давно уже замечался в среде русской интеллигенции, а сейчас стал довольно обычным явлением в обывательской жизни, происходит в значительной степени ПО НЕДОРАЗУМЕНИЮ, по нашему НЕВЕДЕНИЮ Истины, по нашему духовно НЕПРАВИЛЬНОМУ ОТНОШЕНИЮ к проявлениям христианской жизни, по нашему СЛИШКОМ ДОВЕРЧИВОМУ ОТНОШЕНИЮ к разным определениям и заключениям, бросаемым от имени НАУКИ.

Отход от Истины, от Бога и Церкви влечет за собой страшные потрясения в духовно-нравственной жизни отдельного человека и всего общества. Думается, мы не ошибемся, если скажем, что ОБСТОЯТЕЛЬСТВА СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ во всех их ЗВЕРОПОДОБНЫХ проявлениях являются ПЛОДОМ сознательного и несознательного богоотступничества.

За последние годы на Дальнем Востоке, на Балканах в Белграде, были созданы особые курсы по борьбе с безбожием.

НАШИ сегодня открываемые КУРСЫ не претендуют на такую большую задачу. Они ХОТЯТ лишь хотя бы немного **ВООРУЖИТЬ ВЕРУЮЩИХ ЗНАНИЕМ СВОЕЙ ВЕРЫ** и хотя бы немного **СОДЕЙСТВОВАТЬ РАЗЪЯСНЕНИЮ НЕДОРАЗУМЕНИЯ** в богоотступничестве.

Курсы разделяются на ДВА ЦИКЛА:

* Курсы по вопросам православного мировоззрения проходили в Париже в 1938 – 1939 годах. В Богословском сборнике публикуется ряд материалов этих курсов, любезно предоставленных редакции Свято-Сергиевским Богословским Институтом (Ред.).

«Сущность нашей веры» и
«Христианство в жизни».

Курсы могут осуществиться благодаря доброжелательному
ОТКЛИКУ НАШИХ ЛУЧШИХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ
И УЧЕНЫХ.

Протоиерей Иаков Ктитарев

Современное состояние мира (материалистическое и религиозное мировоззрения) (Конспект лекции)

Наблюдая ужас окружающей нас жизни, ее материализм и безверие, мы невольно приходим к заключению, что основа этого в нашей собственной человеческой душе.

Колеблется вера современного человека. Никак не может он согласовать всемогущество и милосердие Божие с окружающей его действительностью. Трудно стало жить не только внешне, но и духовно.

Современный темп жизни не дает человеку времени задуматься над вопросами вечными. Каждый прекрасно знает, насколько действительно трудно жить и насколько какая-то вульгаризированность жизни тяготеет над ним. Увлечение предшествующих поколений наукой привело к страшному упрощению взглядов на жизнь, на связанные с нею страдания, к явной душевной пустоте, от которых человек хочет спастись в угаре жалких развлечений.

Душа устала, и в ней время от времени возникает вопрос: когда же конец всему этому?

В чем же причина этого?

Исторически – позитивизм и материализм, а главным образом пропаганда последнего, крайняя упрощенность взглядов на духовную и душевную жизнь человека. Не сама наука как таковая виновна в этом, а какой-то ложный дух ее опошления. Примером может служить вульгаризация учений Дарвина, ко-

торый сам лично был человеком верующим. В широких и малообразованных массах воцарился пошлый дух, что «все мол стало ясно», «наука все так просто и логично объяснила, и никакой тайны жизни вообще нет». Одним из признаков его является жажда разрушения. Литературным примером может служить увлечение Базарова, в глубине своей благородного человека, нигилистическими взглядами и презрением ко всему, что переходит грани физического мира.

Это явление привело современное человечество вместо завоевания жизни, которое могла бы дать ему наука, к полному порабощению им порожденной машине, которая раздавила и его и обесславивала его труд.

В настоящий момент немало людей, которые с ужасом чувствуют, что только война, и притом доведенная до своего логического конца, есть выход из этого запутанного и невыносимого для души состояния.

И это вполне понятно. Душа человеческая не выносит бессмыслицы и в ней поднимается вопрос, выраженный поэтом: «Дар напрасный, дар случайный, — жизнь, зачем ты мне дана». Она стремится куда-то вырваться, и она чувствует в глубинах своих, что как бы не смеялась над этим опошленная мысль, ответы могут быть только мистичны.

Чтобы ни было, человеческий дух протестует и возмущается — он никак не может осмыслить себя скотом, так как в нем живет образ и подобие Божие, которые не дадут ему никогда окончательно оскотиниться. Люди сами встают на защиту своего человеческого достоинства.

Чувствует человек, что не может быть смерть окончательной целью жизни, что она только переходная форма к другому, и среди мрака современности нарастает заря будущего духовного осознания вечных истин.

Например, столь внешне убедительное рассуждение Ивана Карамазова о неприемлемости невинных страданий и его отрицание мировой гармонии грешат в основе непониманием того факта, что люди как-то все между собою связаны и прежде всего одним страданием, смысл и разрешение коего не мо-

гут быть видимы в этом мире. Ведь единственный, истинный Праведник страдал вполне невинно и этим своим страданием искупил грехи и других. Страданием начинается подъем человека, и только страданием может он прорваться к высшей радости.

Столь же внешнее тяжелое состояние, обнаружение внутренних противоречий культуры было и в древнем мире, и притом в самый трагический и центральный момент человеческой истории.

После распятия Спасителя, когда все участники этого дела чувствовали страшную неправду его, Иерусалим (как бы символ мира) уснул тяжелым сном. Утром же несколько робких и незаметных в жизни людей, но сильных и мужественных своим внутренним горением направились к гробу Господню, чтобы отдать последний дар любви и благодарности Ему. А разве не эти люди победили мир.

Античный мир переживал кризис, подобный современному, и также стремился забыться в чувственных наслаждениях. Всем известны кровавые и пьяные оргии Рима, которые не давали никому, и в том числе их участникам, никакой радости, так как всякое чувственное желание по своему удовлетворении вызывает пресыщение.

В сущности, аналогия глубже внешнего сходства положений, так как подобно порочному древнему миру и наш современный порочный мир не лишен благодати. Разница лишь в том, что нам ответ уже дан и мы всегда к нему можем вернуться, для древнего же мира ответ был новым, — по истине, Новым Заветом между человеком и Богом.

И современный человек в глубине своей не против Церкви и ее вечной истины, он только угрюм и разочарован и как бы не видит ее света. Но в нем уже жив протест — надо только ему дать созреть. Душу нельзя потопить, в человечестве духовной жизни нельзя уничтожить — надо пережить болезнь.

Доказательством действительности протеста является повсеместное созидание кумиров: демократии, фашизма, социализма и пр. Это только кумиры, но само их существование

свидетельствует о неистребимости в человеческой душе стремления поклоняться чему-то. Но не на этих путях найдет человек ответ на свои запросы — ответ дает ему только Христос, и уже сейчас узы раскрываются, и можно надеяться, что темный период общей личной жизни на ущербе.

Мы русские, несмотря на особо тяжелое состояние нашей родины, особо можем надеяться на это, так как в прошлом русская духовная культура строилась преимущественно на поклонении началам смирения и кротости — «чтобы было место во Божьем Саду». Прекрасно выражает это Достоевский в своей речи на открытии памятника Пушкину: «Обрети себя, и будешь свободен», «Правда в тебе самом», «В тебе грех, но ты иди к Богу» ...

Не может вообще человек удовлетвориться сведением всего к низшему пределу. Неистребимы в нем идеи красоты, гармонии и благородства, даже закоренелый материалист будет возмущен в глубине души, если его чувство любви к человеку другого пола свести к одной только «физиологии».

Против всех соблазнов и миражей современной аналитической мысли, стремящейся свести все к физиологии, сияет образ Гефсиманской Чаши, полный глубочайшей мудрости. Действительно, в страдании жизнь начинается, ценно то, что в жизни выстрадано. Ведь это психологический факт, что если страдание принято, то оно обезоружено.

Евангельские образы есть вечно жизненные образы, а не только художественные. Во всякое время и при всякой обстановке каждому человеку они могут дать бодрость сердцу, пробуждение веры и являются непобедимым оружием света. Страдания, переживаемые нашей родиной, тоже не случайны и могут послужить к заре новой жизни.

В заключение о. Иаков выражает надежду, что начинающиеся курсы послужат не только удовлетворению умственных запросов, но создадут атмосферу отдыха для современных издерганных русских людей.

11 ноября 1938 года

Молебен перед началом доброго дела.

Слово игумена Мефодия: ОТХОД ОТ ГОСПОДА БОГА и от Святой Церкви часто основан на недоразумении, на незнании и неправильном понимании веры.

Курсы по религиозным вопросам ДОЛЖНЫ ПОМОЧЬ желающим РАЗОБРАТЬСЯ в своих недоразумениях касательно веры, а для верующих они должны дать ЛУЧШЕЕ ЗНАНИЕ своей веры и этим ПОМОЧЬ ЗАЩИЩАТЬ СВОЮ ВЕРУ ОТ НАПАДОК И КЛЕВЕТЫ. В прошлом году наши курсы старались дать общее представление о христианском мировоззрении. В этом году, согласно желанию слушателей, мы подробнее будем останавливаться на отдельных темах.

Архимандрит Киприан (Керн)

Чудо

(Конспект лекции)

Тема моей сегодняшней лекции – чудо. Тема о чуде должна ставиться с особенной остротой. В апологетике проблемой чуда часто пользуются с чисто утилитарной целью, как доказательством истинности и божественности христианской религии. Я так не подхожу к этой теме: тема о чуде сама по себе представляет большой интерес и для философа, и для богослова. И истолкованием чуда с утилитарной целью вопрос все же не исчерпывается.

В учебниках апологетики чудо определяется как критерий откровения, то есть мерило истинности христианской религии. Если чудо есть, то и само религиозное учение, сопровождаемое чудесами, – истинно. Но такой подход к религиозным вопросам не верен, потому что в РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ НИЧТО НЕ ДОКАЗУЕМО.

Неправильно требовать доказательств религиозных истин так же, как доказываются в учебниках геометрии теоремы о подобии треугольников, сумме углов и т. д. В геометрических теоремах выводы построены на логике и там доказательства неизбежны. В религии так дело НЕ обстоит. Религия не есть учебник логики. В религиозной жизни и в самом откровении очень много иррациональных положений, не вмещающихся в логические силлогизмы.

Истина о Боге не доказуема. Нельзя доказать бытие Божие, хотя в учебниках апологетики и прибегают к ряду доказательств (онтологическое, космологическое, телеологическое, нравственное и т. д.); точно так же не доказуемы и другие богословские истины, как, например, истины о зле, Воплощении, Искуплении, загробной жизни, Страшном суде и т. п. Религиозные истины воспринимаются внутренним духовным опытом и ясны только для тех, кто пережил их, и абсолютно не доказуемы для людей, живущих вне религиозного опыта. Люди, лишённые этого внутреннего чутья, личного опыта, подобны калекам, лишённым того или иного органа чувств.

Бесполезно слепому говорить о свете солнечных лучей, глухому доказывать красоту музыкальных мелодий. Тот, кому открывались и открываются в его внутренней жизни религиозные истины, не нуждается ни в каких доказательствах. «Покажи чудо, и я поверю», — вот то, что так часто говорят люди. Это не что иное, как недопустимый для христианина подход евангельских книжников, нам хорошо известный. Фарисеи также требовали знамения с неба для того, чтобы поверить в Божественность Христа.

Также и богач из притчи о богаче и Лазаре просил послать кого-нибудь к своим братьям, думая, что это послужит доказательством загробного воздаяния. Но как не поверили знамению Ионы, то есть воскресению Христову, так же бы не поверили всякому другому «доказательству» люди, не имеющие духовного опыта.

И так утилитарно подходить к вопросу о чуде не следует. Кроме того, о чуде как факте религиозного порядка нельзя го-

ворить человеку, не верящему в истину бытия Божия и ограничивающему свое мировоззрение узким и мелким позитивизмом и рационализмом.

Главная трудность в вопросе о чуде заключается в том, что чудо как бы противоречит установленному порядку вещей и направлению мысли. Чудо есть явление необыкновенное, выходящее за пределы законов природы, совершающееся для каких-то высших религиозных целей. В этом факте наше внимание привлекается двумя подробностями:

1. Чудо есть явление, выходящее за пределы естественного порядка, то есть чудо есть явление необыкновенное.

2. Чудо есть действие, не объяснимое нашим разумом.

Именно из-за этих двух отличительных особенностей чуда, необъяснимости его и необыкновенности его, люди не хотят принять возможность и реальность чуда.

Но уместно поставить вопрос: если одно из главных возражений это то, что чудо необъяснимо, то разве все остальное так уже легко и просто объяснимо?

Забегая вперед, я хочу сказать, что в жизни мира все чудесно, как и самый факт существования мира природы и людей есть чудо и ТОЛЬКО ЧУДО.

Чтобы сделать мой тезис яснее, я хочу подробно остановиться на отрицании чуда, именно с точки зрения его необъяснимости. Дело в том, что мы не понимаем явлений природы до конца. В понятие «естественных законов природы» мы часто влагаем то, чего в них нет, или то, что надо принять с очень большим и существенным ограничением и оговорками. Очень ярким выразителем такого отрицания чуда с точки зрения его необычности и противоречия законам природы были философы-пантеисты, в частности Спиноза. Кроме того, очень многие философы-рационалисты и даже деисты, то есть допускающие бытие Бога Творца, а не Промыслителя, отрицали возможность чуда. Спиноза утверждал, что Ум и Воля Божии находятся в полном согласии, что все сотворенное — прекрасно, а чудо, если его допустить, есть как бы некая поправка и изменение прекрасно задуманного и созданного миропорядка. При

допущении возможности чудес нечто оказалось бы нуждающимся в исправлении. Чудо, таким образом, есть некое умаление Божественного плана творения мира. Воля Божия, допускающая чудо, как бы уничтожает то, что создал Ум Божий.

Творец, Его Божественная Премудрость, создал этот мир, но действие Божие в мире не прекратилось после его сотворения. Если символически Бог почил в день субботний, то не в смысле промышленности о мире. Бог и дальше управляет Своим Промыслом этим миром и проявляет в нем Свою волю, конечно, безусловно согласную с Божественным Логосом (Разумом).

Человеческий разум недоумевает, почему, если Бог премудро создал мир, дал ему законы, раз навсегда по определенному плану завел какой-то совершенный механизм, все же нужны отклонения от раз и навсегда заведенного порядка, каким являются чудеса.

Допустить чудо — значит восстать против Бога, допустить бессмыслицу Божественного плана, Его несовершенство.

Законы природы признаны человеческим разумом и наукой как нечто абсолютно известное, точное и неизменяемое. Но если установлено, что то или иное совершающееся в мире явление повторяется максимально часто или, может быть, даже и всегда, то есть ли это неизменяемый закон природы и имеем ли мы гарантию, что это так и что это явление нами до конца правильно понято, ясно и объяснимо?

Часто рационализм придумывал такие объяснения библейских и иных чудес, которые никогда никого не могли удовлетворить. Мне хочется напомнить вам некоторые из этих объяснений, показать их несостоятельность, абсурдность, и подчас и наивность.

Библейские чудеса иногда объясняются своеобразием еврейского, восточного и малокультурного неразвитого мышления, ищущего всюду что-либо таинственное, необыкновенное. Так чудесность явления радуги на небе и необъяснимость ее легко объясняется незнанием закона преломления лучей; исцеление в Силоамском источнике или Овчей купели легко-де объяснить химическим составом всяких целебных вод; бре-

ние, которое сотворил Господь, помазав очи, потому-де излечило слепца, что грязь была целебной. Если идти дальше с подобным натуралистическим способом объяснения чудес Евангелия, то можно прийти и к еще более примитивным и замечательным натяжкам мысли; приведу несколько примеров.

Когда Сын Божий был искушаем диаволом в пустыне, то дело объясняется очень просто: диавол быть не кто иной, как посланный один из агентов фарисеев, появление которого было принято утомленным от поста зрением как явление злой силы.

В чуде на браке в Кане Галилейской имел место ловкий фокус. Хождение по водам обычно истолковывается как хождение по берегу или мелкому месту. Преображение на Фаворе в таком объяснении оказывается сном или галлюцинацией. Воскрешение Лазаря – не что иное, как пробуждение от летаргического сна.

Особенно наивным является объяснение Вознесения: Иисус Христос поднялся на гору с одной стороны, а спустился с другой, так что ученики Его не видели; что, кстати сказать, совсем невозможно по самой конфигурации места и иным топографическим условиям на горе Елеонской.

Скептицизм (Юм, Ренан) пытался развенчать чудеса, как явления просто мало доказанные, слышанные от недостоверных свидетелей, людей наивных и малообразованных.

Ренан, например, допускал возможность чуда: «Я, – говорил он, – не отрицаю возможности чуда; чудо не невероятно, но я не знаю ни одного достоверного чуда».

Я перехожу к критическому рассмотрению замечаний о возможности чудес. Как уже сказано, они ставятся с двух точек зрения:

1. Необычности.
2. Необъяснимости чудесных явлений.

Возможно ли чудо с точки зрения обычности закона природы? Чудо как таковое, говорят критики, есть нарушение этих законов. После смерти обычно никто не воскресает, если же кто-то воскрес, то, значит, нарушилось неизменное течение законов природы.

То же в чуде хождения по водам: никто в силу своей тяжести никогда по воде ходить не мог, и вдруг кто-то заходил. Значит, снова нарушен закон природы.

Но прежде всего надо поставить вопрос: что такое закон природы? Это определение часто ошибочно употребляется, и в самое понятие многими включается то содержание, которого в нем нет. Под законами природы часто подразумеваются какие-то, для природного порядка вещей, раз установленные правила. Таким образом в науке защищается известный детерминизм, то есть абсолютная неизменяемость обычно замечаемых явлений. При таких условиях чудо кажется каким-то капризом, что, конечно, недопустимо в раз и навсегда заведенном механизме мирового целого. Псевдонаучное мировоззрение протестует в таком случае против допускаемой дисгармонии в мире. Но забывают, что законы природы созданы не земными законодателями, а Богом, стоящим вне этих законов и создавшим этот мир.

К тому же обычно думают, что законы природы суть нечто до конца нам известное. Что законы существуют — это ясно, но их действие при всех условиях далеко не известно, поэтому нельзя поручиться за их полную неизменность. Законы природы суть скорее какие-то нами зарегистрированные более или менее частые случаи в природе. Как пример можно указать на сравнительно недавно открытое в биологии явление так называемой мутации, то есть неожиданных скачков, совершенно необъяснимых в общем равномерном течении эволюционного процесса. И если раньше наука твердо верила, что в природе нет скачков, ибо таковые нарушили бы известный науке закон эволюции видов и наследственности, то теперь признано явление мутаций, которое в свою очередь должно само быть признано каким-то ранее вообще неизвестным, а теперь еще пока мало исследованным законом природы. Таким образом, мутация — резкое изменение вида — вносит значительную поправку в самое понятие законов природы и их абсолютной точности. Надо признать, что наука еще сама мало знает законы природы и не до конца их исследовала. Мы не всегда учитываем все

те силы, которые действуют в природе и могут влиять на ход событий. Возьмем закон земного притяжения. Всякое тело стремится упасть на землю. Следовательно, аэроплан, поднятый на воздух с остановленным мотором, упадет на землю, но если мотор будет действовать, то аэроплан будет лететь параллельно земле, это значит, что тут превосходит иная сила, более могущественная, чем сила земного притяжения, и заставляющая закон притяжения действовать не в полной мере.

Возьмем камень в руку. Если рука будет сжата, камень останется в ней; если разжать пальцы, то камень упадет. Выходит, что силу земного притяжения можно побороть моей собственной волей, которая, привходя в данном случае, оказывается сильнее этого закона природы. Опять мы имеем дело с не до конца учитываемыми силами природы. Всегда же можно предположить вмешательство какой-то нам неизвестной силы, могущей изменить кажущийся неизменным порядок. Таким образом, правильно, что сумма известных причин производит сумму известных явлений. Причины А, В, С произведут явления А, В, С... и т. д., но введение неизвестного Х изменит то, что нам кажется твердо и неизменно установленным. Мы знаем только часть явлений, часто какого-то малоизвестного мира, а многое в нём мы не замечаем, и это-то, как раз, очень часто действует и решает, изменяя так называемые законы природы. Поэтому правильнее бы было квалифицировать законы природы как наиболее частые ПРИВЫЧКИ природы.

Эти-то привычки мы возводим в степень закона, и притом неизменяемого. Наблюдая часто повторяющиеся явления, мы теряем из нашего поля зрения иные более важные наблюдения.

По Аристотелю законы природы суть только предположительно обязательны, когда в сумму входят все те слагаемые, которые приняты в расчет. Если же в мире действует Бог, то есть никому и ничему не подчиняющаяся Сила, стоящая Сама выше этих законов и вне их, будучи Сама их Причиной, то не удивительно для нашего так называемого научного наблюдения непредвиденные результаты.

Если существо Божие, от которого все зависит, само никаким законам не подчинено и даже не подлежит абсолютному познанию человека, то ничто не должно быть невозможным в мире природных явлений. Бог ВНЕ закона и чудо не есть поправка ошибок творения, а воспоминание творения. Чудо есть наибольшее откровение Воли и Ума Божия.

Само сотворение мира разве не чудо? Мы исходим из положения, что существует космос, состоящий из клеточек, подчиненный законам природы, но все это только условные слова. Так называемые законы природы гораздо более таинственны, чем мы думаем. Бог всемогущ, сильнее, выше Своего творения и его законов. Никто, никогда не сотворил и не сотворит ничего подобного, не оживил и не оживит мертвой неорганической материи; и самый факт существования мира со всеми его «законами» есть наибольшее чудо.

Второе возражение о необъяснимости чуда.

Прежде всего следует спросить: все ли объяснимо? Все ли уже так понятно? Если все действительно понятно, кроме чуда, тогда выводы совсем другие. Но дело обстоит совсем не так. Еще древние философы и Отцы Церкви первых веков признавали, что далеко не все понятно. Замечательные мысли Тертуллиана, блаженного Августина, святителя Григория Великого дают очень парадоксальное, но верное освещение этого вопроса. Его аргументом мы пользуемся, в сущности, и до сих пор: «Ты спрашиваешь, как будет Воскресение мертвых в теле. Тебе это непонятно, но до того, как ты был сотворен, ты был ничто, а стал человеком. Когда ты умрешь, то снова превратишься в ничто, а потом опять воскреснешь. Объясни мне сперва первое, а я объясню тебе второе». Те же мысли мы находим и у блаженного Августина. Он замечает: «Разумное мы называем естественным, а непонятное чудом». Кроме того, он говорит, что «мы удивляемся воскресению из мертвых, а рождению зерна мы не удивляемся, тогда как само по себе это тоже удивительное явление. Так же и претворение воды в вино в Кане Галилейской нам кажется необъяснимым и потому невозможным, а то же превращение воды в виде дождевых капель, по-

павших на землю и вошедших через корни лозы виноградной в ее плод и ставшей затем вином, нас не удивляет, хотя само по себе это не менее непонятное превращение».

Что значат, кстати, слова «непонятное» и «понятное»? Объяснить что-либо понятно значит найти такие слова и понятия, после которых все становится ясно и не возникает новых непонятных вопросов. Это значит успокоить пытливость нашего ума. Мы говорим, что организм состоит из тканей, ткани из клеточек. Но понятно ли слово клеточка? Что такое клеточка? Клеточка, говорим мы, состоит из протоплазмы и ядра. Слова «протоплазма» и «ядро» более ли понятны, чем слова «клеточка», «ткань», «организм»? Что такое протоплазма и ядро и т. д.? Слова «клеточка», «материя», «природа» не более понятны, чем слово Бог. Как ребенок постоянно спрашивает свою мать, почему да почему, так и человеческий разум постоянно спрашивает пытливо и ищет дальше. При помощи микроскопа дошли до того, что протоплазма и ядро состоят из «хромосом». Но непонятное слово «хромосома» ничего не объяснило в непонятных ранее словах. Таким образом в этом постоянном нагромождении слов и понятий мы, убегая от одного непонятного слова (Бог, чудо, творение из ничего) скрываемся под защиту других слов, ни в какой степени не более понятных.

Почему для рождения в вечности, то есть воскресения, нужна смерть, и почему это более непонятно, чем то, что организм состоит из клеточек, протоплазмы и атомов?

Григорий Великий спрашивает, почему умножение хлебов непонятно, а рост семени более понятен?

Существует магия и гипноз слов: от одних слов мы причесем за другие и даем этим словам не менее догматическое значение, чем богословским догматам. Необходимо поставить еще один вопрос в проблеме чуда. Почему в вопросе о чуде так часто спотыкаются христиане? Если противятся чуду так называемые безбожники, комсомольцы – это еще понятно, то есть они исключают самое понятие Абсолюта, Бога, без которого чудо немислимо. Но почему же недоумевают христиане? Апостол Павел говорит: «Если Христос не воскрес, то суетна вера

наша», и это не только красивая историческая фигура. Совершенно ясно, что если Христова Воскресения не было, то живо все Евангелие, все Христианство, вся его проповедь, вся церковная жизнь, вся христианская культура.

Если Христос не воскрес, то суетны наши таинства. Если нет Страшного Суда, загробной жизни, то непонятен весь нравственный порядок.

Если бы кому-нибудь удалось случайно доказать, что христианство – миф, что Христос никогда не воскресал, то все бы в нашей жизни пошло прахом: нравственность, общество, школа, культура, и мир бы превратился в хаос.

Основа всех чудес – центральное чудо Воскресения Христа, на котором построен христианский мир.

Вспоминается рассказ одного из очевидцев очередного митинга безбожников в СССР. Лектор в течение часа доказывал, что христианство – миф, что Христос никогда не воскресал и т. д. После перерыва оратор пренебрежительно обратился с предложением прений. Поднимается старый священник и кратко заявляет: «Я имею сказать лишь два слова: «Братцы, Христос Воскресе». И гулко, как один человек, после, казалось, неопровержимых доказательств, толпа загудела: «Воистину Воскресе». На вере в Воскресение Христа покоится все христианство. Чудо Воскресения – краеугольный камень его. Каждому из сомневающих, недоумевающих нужно поставить вопрос:

Веруем ли мы **НЕСОМНЕННО** в Воскресение Христово?

Если да – то почему же мы, веря в величайшее чудо, сомневаемся в сравнительно меньших чудесах.

Нам непонятно, что хлеб и вино претворяются в Тело и Кровь Господню, – но чудо Воскресения неизмеримо больше этого, больше исцеления больных, больше хождения по водам, больше воскрешения Лазаря.

Если же в душе каждого христианина есть непоколебимая вера в реальность величайшего чуда Воскресения, то для христианского сознания непонятно, как можно сомневаться в возможности чуда вообще. При наличии веры в это чудо, равно

как и в чудо сотворения мира из ничего, недопущение меньших чудес есть просто признак маловерия и скудости внутреннего религиозного опыта.

18 ноября 1938 года

Архимандрит Киприан (Керн)

Зло в религиозном сознании человечества
(Лекция)

Прежде чем говорить по существу моей сегодняшней темы я считаю нужным поставить один принципиальный вопрос: можно ли умом решить проблему зла и насколько нужно вообще браться за разрешение этих вопросов.

По существу, великая трагедия человека та, что он жертва противоречий во все минуты своей жизни. Самое трагичное в жизни человека – постоянные стремления узнать те истины, которые он узнать все равно не может. Взобраться на недостижимые для ума вершины и разрешить тяжелые мучающие его, по выражению Достоевского, «проклятые вопросы».

Казалось бы, что делать? Остановиться и смириться. Но способность мысли – ставить еще и еще вопросы, биться в бесплодных догадках.

Человек – страдалец на земле, постоянно находящийся перед стихиями этого мира; их много: водная стихия, огонь, электричество, и с каждым днем открываются новые области, человек пытается что-то, как-то канализировать, подчинить себе какие-то отдельные физические явления. Как счастлив человек, когда он чего-то добивается, чем-то овладевает, и все же человек достоин величайшего сожаления перед самой страшной стихией – стихией своих собственных настроений, стихией мыслей, вопросов, мучающих его, как какой-то червячок, точащий его в самой глубине его существа. Этот червячок и днем и ночью, и наедине и в обществе гложет его.

Часто бывает так, что нет ни минуты покоя от этих вопросов: попытается человек ответить на один – возникают все новые и новые проблемы. И вот встает вопрос, чаще всего среди людей верующих: «Можно ли да и нужно ли вообще пытаться

их разрешать? Не лучше ли уйти от них и, как бы заткнув свои внутренние уши, перестать слушать эти назойливые мысли?»

Как ни странно, чаще всего этот вопрос «а можно ли» ставится во имя благочестия, во имя чистоты духа. Как часто так называемая «духовная цензура» старалась отсечь человеческий язык. Как часто церковные авторитеты с кафедры запрещали эти мысленные вопрошания. Как часто горели костры во имя Веры и Евангелия. «Священные и святые инквизиции» огнем и пытками хотели уничтожить эту свободу человеческого духа и потребность мыслить.

Но ни у Христа, ни у апостолов нельзя найти запретов мысли. Это в корне неверно, противно духу православия. Если эти запреты раздаются во имя благочестия, во имя смирения, то надо твердо помнить, что смирение не есть лень мысли или успокоенность духа. Верить не значит не знать, перестать думать.

Надо чаще вспоминать евангельскую притчу о талантах, о тех дарованиях, которые даны человеку. Их нельзя зарывать в землю. Дары Божии человеку разнообразны, надо чаще вспоминать слова апостола Павла о дарах Святого Духа. В религиозной жизни благочестие, смирение, вера всегда сочетаются с дерзновением. И если бы не было этого дерзновения, то не было бы и догматики, не было бы православного учения. Все Отцы Церкви были наиболее борющиеся мысленно люди. Не от спокойствия ума родился Никео-Цареградский символ. Не от спокойствия ума созывались Вселенские Соборы.

Один из учителей Церкви Климент Александрийский, разбирая вопрос о вере, говорит: «Нет гнозиса (знания) без веры, и нет веры без гнозиса» и в другом месте: «Все же гнозис выше веры». Ведь это сказал не кто-нибудь из современных нам философов, а учитель Церкви.

Надо сказать, что все Отцы Церкви были наименее успокоенные люди. Православие никогда не запрещало думать, и только благодаря этой свободе духа, свободе мысли и возникла святоотеческая литература, христианская философия и догматика.

Подходя вплотную к теме моей лекции, мне хочется отметить эти внутренние конфликты человека и проблемы его сознания, из которых наиболее мучительная есть проблема зла.

Этот принципиальный вопрос о разрешимости этой темы, очень запутанный, мучительно безвыходный на путях человеческого разума, надо всегда иметь в виду.

Конечно, всесторонне ответить на этот вопрос за это краткое время я не берусь, попытаюсь лишь наметить наиболее парадоксальные стороны этой проблемы, ее, конечно, не исчерпывающей.

Когда мы говорим о зле, неизбежно встает вопрос и о страдании. Проблема зла и связанная с ней проблема страдания всегда мучили и все человечество в целом и каждого человека. Каждый знает о муках совести, которые терзают ежедневно человека. Сколько раз в день раздается этот внутренний голос: «Зачем я это сделал» или: «Я хочу быть лучше, хочу быть хорошим, но почему же я всегда бываю скверным и злым?» Это ведь постоянно повторяющийся вопрос, поставленный еще апостолом Павлом: «Ибо не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (Рим 7:15). «Добра, которого хочу, — не делаю, а зло, которого не хочу, — делаю» (Рим 6:19). Человек чувствует свою нравственную ответственность перед Богом, и чем острее это чувство, тем выше его духовный возраст, тем ближе он к Богу.

И все же страдает человек в исканиях источника зла и выхода из своей греховности. Этот вопрос ставило себе и народное сознание на протяжении многих веков истории. До нас дошли исключительно интересные памятники различных эпох и религий, те мифы, которыми украшались религиозные культы всех народов. Сколько рассказов правдоподобных и неправдоподобных существует о появлении зла в мире. Нет ни одной религии, в которой не было бы этих легенд. Чем ближе к библейскому учению эти легенды, тем ближе они к прозрению и разрешению этих проблем. Два вопроса все время тревожили сознание человечества: откуда зло и как избавиться от него?

Над этими вопросами бились ученые и философы, билось и сознание простцев, но до христианства ответа никто не нашел.

Кто-то сказал, что история философии есть история заблуждения человеческого разума. Отчасти это верно, но надо добавить, что история философии есть история исканий человеческой мысли и история ее гениальных прозрений.

В философии существует так называемое учение ТЕОДИЦЕИ, то есть попытка оправдания Бога за появление зла в мире.

Как Бог мог допустить зло в мире? Теодицея (оправдание Бога) есть до некоторой степени и Суд над Богом. *Si deus est unde malum*. Эта дерзновенная, может быть, страшная попытка, но границ себе здесь не поставишь. Естественно, что из чистого колодца не льется грязная вода. Если Бог не есть зло, то все исходящее от Него может быть только добром. Но откуда же зло?

Религиозная жизнь не есть почивание на перинах. Религиозный человек — вечный страдалец, пытающийся постичь то, что выше него, так как он не запирается сам в себе и не живет самоудовлетворенно только в себе.

Если поставить вопрос, существует ли Бог, то надо и дальше ставить вопросы.

Стоит сознательно пройти по улицам Парижа, чтобы увидеть проявления зла и страдания. Рядом с богатством — полная нищета, болезни, социальное зло. Стоит пройти по больницам, увидеть страдания больных, чтобы снова внутри встал вопрос: «Если Бог есть Добро, если Бог есть Любовь, то как может Он допустить столько страдания в мире?» Вопрос, поставленный Достоевским о слезинке ребенка, о невинном страдании, до сих пор звучит с одинаковой силой. Почему плачет ребенок? В чем он повинен? Разве те океаны крови и слез, которые разлились уже в мире, уже не затопили его? Разве они не ставят острых, мучительных вопросов, как мог допустить Бог — Вечная Любовь — столько мук и скорби? И этого вопроса не избежать. Один русский мыслитель высказал очень глубокую, страшную мысль: «Бог по Своему всезнанию, по Своему всеведению знал, что в мире будет зло, и все же рука Его не дрогнула, чтобы создать мир».

Бог есть Любовь, есть Источник всякой любви. (Единственно верное определение Бога, единственно верное выражение Бога это — Любовь.) Как эта Сама в Себе существующая Любовь могла создать мир, зная, что будут страдания?..

Философские умы очень остро ставили это вопрос. Нет ни одной системы, ни одного философа, который бы не затронул этих тем. Укажу лишь три главных, наиболее характерных пути, по которым может идти человеческая мысль.

1. Если Бог допускает зло, будучи благ, значит источник зла в Боге; тем самым такое решение неприемлемо.

2. Зло совечно Богу, то есть изначально. Если Бог существовал прежде времени, значит так же давно существует зло. Значит, если источник зла не в Боге, то он в каком-то равновеликом с Ним существе. Это существование двух начал привело к ДУАЛИЗМУ.

3. Зла нет. То, что нам кажется злом, есть не что иное, как относительное добро. Это приводит к РЕЛЯТИВИЗМУ.

Ни один из трех путей не привел к рациональному разрешению вопроса. Умом этой проблемы не разрешить: зло более глубоко, чем разум. Если идти по линии дуализма, мы приходим к равенству двух начал, то есть, что Бог не есть Бог, так как перестает быть Абсолютом, так как двух Абсолютов быть не может. В дуализме Бог добра будет мешать богу зла и наоборот. Дуализм противоречит основной идее единства Божия.

Приняв то положение, что абсолютного зла нет, а есть лишь относительно меньшее добро, надо признать, что все дозволено, что нравственные ценности не существуют, что то, что было ценно вчера, сегодня будет попираемо в грязь. Да и как бороться против очевидности зла.

Проблема зла лежит на линии трагизма. Вопросы о страдании нельзя разрешать логически. Проблема страданий особенно близка трагически настроенным мыслителям. Достоевский, датский философ Киркегор, француз Мен де Биран, наконец, величайший философ страдания Иов только потому так могли подходить к этим вопросам, что сами страдали.

На протяжении веков что только не делали люди, чтобы разрешить вопросы о зле и искуплении, успокоить человеческую совесть, дать выход из клубка противоречий. Сколько таких попыток мы знаем из жизни отдельных народов. Сколько жертв приносилось богам, чтобы успокоить совесть грешных людей. Я не имею в виду в данном случае «мирные жертвы», как начатки плодов или десятину от урожая; все эти жертвы – символ выражения покорности, это дары Богу. Но сколько сжигали гор скота, какие облака дыма поднимались к небу. Через пророка Исаию Бог говорит: «Мерзки Мне ваши всеожжения».

Молоху приносили невинных младенцев в умилоствление за грехи людей. Замечательно то, что даже в этом есть проблеск сознания, что Богу нужна лишь чистая жертва, невинная кровь.

В Мексике при постройке одной пирамиды было принесено в жертву 80 000 человеческих жертв. Даже если достоверно 1/10 этого числа, то и то, если представить себе этих людей, идущих вереницей со склоненной головой один за другим на заклятие, и если сосчитать, сколько невинных жизней принесено было для умилоствления божества, становится более чем страшно.

Не менее замечательна еврейская жертва, когда приносились два козла в жертву. Один приносился Богу, другой считался козлом Азазеля. Первосвященник возлагал на него руки в знак того, что грех народа ложится на этого козла, и затем двое людей угоняли его в пустыню, после чего они сами в течение нескольких дней считались нечистыми. Этот козел, угоняемый в пустыню, мистически не менее страшен, чем гека-томбы человеческих жертв. Этот козел был символом безвыходности трагизма людей под тяжестью зла и греха; этим козлом, которым с народа снимались грехи, которым эти грехи уносились в пустыню, успокаивалась народная совесть. А через некоторое время люди снова начинали терзаться, и снова приносилась жертва очищения.

Трагизм миропонимания неизбежен. Я возьму лишь несколько примеров. Например, дуализм: наиболее типичной вы-

разительницей дуалистических воззрений была Персия. Здесь очень последовательно до конца проведено учение о двух первоначальных началах Ормузде и Аримане. Эти два начала борются между собой, столкновением этих двух противоречивых начал объясняется смена дня и ночи, лета и зимы.

Проявление добра в мире — дух.

Проявление зла в мире — материя.

Дуализм дает понимание материи как величайшего зла и нечистоты. Чтобы освободить дух от материи, очистить его, ведется непрерывная борьба. В культовых записях Персии, их богослужебном уставе существует запись церемониала праздника борьбы со злом, где уничтожаются все нечистые животные: пауки, змеи, скорпионы, лягушки, муравьи. Кто больше всех уничтожит их, тому полагались почести. Но встает вопрос, чем виноваты эти животные. Как может их уничтожение очистить от нечистоты.

Персы верили в очистительную силу огня как исходящего от доброго начала, но в силу этого же — огонь нельзя осквернять. Например, если сжечь какую-либо падаль или лягушку, то огонь осквернится. Если нечистый человекдохнет на огонь — опять-таки то же самое. Таким образом, дуализм объявил в сущности неповинную материю источником зла. Как же слаб тот огонь, вернее его источник, то есть Доброе Начало, если всякое прикосновение злого может его осквернить.

К слову сказать, православие никогда не считало материю злом, примером могут служить постановления Гангрского Собора 314 года, где в 21-ом правиле провозглашается анафема тем, кто гнушается браком, телом, вином, весельем, материей.

Возьмем теперь другой пример: буддизм. По учению Будды, зло не в материи, а в желании жить. Надо убить, но убить естественным образом в себе это стремление к жизни. Если кончить жизнь самоубийством, этим не поможешь, так как в следующем перевоплощении снова придется страдать до тех пор, пока не будет поборено человеком желание жить.

Будда говорит, что ничего живого убивать нельзя, так как все и всякая тварь имеет право на жизнь, каждое существо

должно жить и в то же время должно добровольно, упражнением воли, дойти до подавления в себе этого желания, то есть достижения нирваны. Характерен случай с самим Буддой. Однажды идя по дороге, Будда увидел собаку с большой раной, в которой копошились черви. Пожалев ее, Будда задумался, что делать. Черви медленно убивают собаку, но если, чтобы спасти собаку, их снять, то погибнут они сами. Тогда Будда отрезал часть своей руки и пересадил туда червей. Это характерно для буддийского понимания зла, страдания, греха и т. д.

В таких исканиях, мучениях, КАК освободиться от зла, прошло много веков, человеческое сознание иногда доходило в своих дерзаниях до гениальных проблесков, вплоть до предчувствия христианства.

В своих озарениях, в своей гениальной интуиции человечество дошло до сознания трагизма, безвыходности своего положения и необходимости Искупления. Искупить можно только страданием. Человек по Божественному замыслу – страдалец. До этого дошли люди за тысячи лет до Христа.

Мне всегда вспоминается один богослужебный текст древнеегипетской религии, изображающий вопль грешной души к Богу. Эта молитва язычника, не знавшего ни Ветхого Завета, ни пророческих книг, а вместе с тем как близки к ним по духу эти слова: «Я не знаю своего греха, Бог посетил меня в ярости Своей. Я ищу помощи – и никто не протягивает руку; я плачу – и никого нет вблизи, я вопию – и никто меня не слышит, в тоске обращаюсь я к милостивому Богу...» и т. д. Разве это не то же, что псалмы Давида, а на сколько веков раньше них были написаны эти молитвы?

Вот еще одно из таких гениальных прозрений язычества: египетский бог Ра плачет, и из слез его, падающих на землю, рождаются люди. Человек – это слеза Божия, человек рождается из слез, из страдания. Совершенно замечательно это подтверждается и филологическим анализом. В египетском языке корень слова «человек» тот же, что и корень глагола «плакать». То же самое и в коптском языке. Думаю, что это далеко не случайно и объяснимо глубиной религиозного сознания: ЧЕ-

ЛОВЕК ВЫШЕЛ ИЗ СТРАДАНИЯ И ПРЕДНАЗНАЧЕН ДЛЯ НЕГО. Другое, не менее гениальное прозрение: ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ЗЛА НЕВОЗМОЖНО БЕЗ ВМЕШАТЕЛЬСТВА БОГА.

Человек может делать, что ему угодно, мудрствовать, предаваться строгой аскетике — ничто не поможет. Человек слабее зла и своими силами не может освободиться от него. В этих опустошающих душу исканиях совершенно исключительно гениальна религиозная интуиция язычества, где Бог призывается страдать и облегчить страдания людей. Эта идея распространена в древних религиях от Мексики до Малой Азии через Египет, древнюю Грецию, Крит, Кипр и т. д.

Я говорю о мифе о страдающем Боге, то есть о вере в то, что из страданий людям нельзя выйти, если не пострадает один из богов.

В религии Египта мы знаем миф об Озирисе

на о. Крит — об Адонисе

в Вавилоне — о Таммузе

в Хеттском царстве — об Аттисе

в Иране — о Митре

в Элладе — о Дионисе

в Мексике — о Кветцалькоатле.

Вот 7 религий несравнимо более древних, чем христианство, которые знали и каким-то образом подозревали, может быть и не совсем верно, об Искупленной Жертве.

Этим нельзя соблазняться, считая, что христианство что-то позаимствовало из язычества, что христианство не самостоятельно и т. п.

Это совсем не так. Это доказывает существование подлинных прозрений и то, что до Христа пульс религиозной мысли бился, искал и временами что-то находил, добивался до чего-то подлинного. Искорки Света Божия мелькали в человеческом сознании, затем глохли. Эти искорки — отблески страдания человеческого сознания совершенно потрясающе, необъяснимо приводят нас почти вплотную к догмату Искупления.

Миф о страдающем Боге (Адонисе, Озирисе), его смерти, погребении, воскресении часто связывался и с чисто естественной сменой времени года – зима, весна.

В греческой мифологии, в мифе о Прометее, есть также замечательное место: Прометей прикован к скале и орел выклевывает у него куски печени за то, что он украл небесный огонь, то есть хотел узнать Бога. Гермес говорит ему: «Ты будешь страдать до тех пор, пока один из богов не сойдет в мрачное царство Аида и не освободит твоей души».

Обратимся к Ветхому Завету. Там это несравнимо сильнее. Без Ветхого Завета нельзя понимать христианства, как целиком вышедшее из еврейских источников.

У пророка Осии сказано: «Пойдем и возвратимся к Господу. Ибо Он уязвил и Он исцелит нас. Поразил и перевязывает наши раны» (6:1).

Иов говорит: «Заступись, поручись Сам за меня перед Собою, ибо кто иначе поручится за меня» (17:3).

Ветхозаветный евангелист Исаия за несколько сотен лет как бы присутствовавший при кресте Спасителя говорит об Агнце, мучимом за грехи и беззакония наша: «Покаяния мира нашего на Нем и ранами Его мы все исцелились» (3:21).

На каждой православной Литургии произносятся его слова: «Яко овча на заклание ведеса и яко Агнец прямо стригущего ЕГО безгласен, тако не отверзает уст Своих. Во смирении суд его взяться...»

Без страдания Бога нет спасения, только страданиями Бога очистится мир. Это предчувствовал древний мир, знаем и мы, христиане. Каждая православная Литургия есть жертва страдания и жертва славы. Мы молимся не Богу-деспоту, пришедшему и покорившему мир, а молимся Страдающему Рабу, пришедшему уничтожить зло, грех Своими страданиями за нас.

Христос всегда был гонимым, а не гонителем, и с гонимыми Он и теперь. Церковь в периоды гонений поднималась на особенную духовную высоту, и потому мы никогда не можем быть с гонителями; как христиане мы должны терпеть и быть притесняемы, а не притеснять.

Ветхий Завет знает, что зло родилось на свободе, вернее из свободы (что вовсе не значит, что надо ставить знак равенства между злом и свободой, свобода не есть зло). Если мы уничтожим свободу, то мы уничтожим и возможность добра, которое также рождается из свободы.

Древний Израиль знал также, что источник зла не в материи, как думали язычники. Источник зла на вершине духа, так как грех появился около Бога, ибо самый светлый ангел пал. И это великое прозрение Ветхого Завета.

Из всего этого надо искать не рационалистического, не логического выхода, так как такого выхода из проблемы зла нет. Зло, как я уже сказал, глубже разума, и рационального смысла страданий нет. Подлинный и единственный выход может быть найден лишь на линии внутренней религиозной жизни. Это не означает, что надо перестать думать и оставить даже всякую попытку что-то понять. Думать можно и должно, но ответ, решение проблемы получишь не силлогизмами, а лишь внутренним религиозным опытом, который совершенно не объясним словами. В религиозном опыте открывается выход — возможность преодолеть зло путем страдания.

Здесь надо поставить вопрос: одно ли и то же страдание и зло? Можно ли считать страдание изначальным злом? Если зло и страдание тождественны, то это одно, а если страдание более глубоко и изначально чем зло, то страдание не страшно. Ветхий Завет открыл нам, что и Бог страдает, и Его страдания спасут нас. Новый Завет говорит нам, что страдания глубже, древнее зла, что Бог не есть строгий Судья, что Бог есть извечный Страдалец.

Страдания Агнца — извечны. От века заклается Агнец во внутренней жизни Святой Троицы. Я уже говорил, что единственное определение Божие — это Любовь. Но любить впустую, любить беспредметно нельзя. Любить можно только того, кто может ответить любовью. Кого же любит Бог? Мир, человека, а до их сотворения — Свою Божественную Идею о них. Но любовь Божия есть и любовь Самой Святой Троицы, Трех Ее Ипостасей между Собой. Жизнь Святой Троицы есть жизнь

Любви. Еще до сотворения мира на жертвеннике Святой Троицы горел огонь Любви. Но любовь невозможна без жертвы. Сила любви, ее проявление в том, чтобы жертвовать собой, а вовсе не только в том, чтобы обладать любимым.

И любовь Святой Троицы есть совершенная, подлинная любовь, ибо она есть любовь жертвенная. Во Святой Троице от века вписан Крест. Этот от века существовавший Крест в жизни Святой Троицы не есть ли извечное проявление любви. Любовь и жертва, благодать и страдание — вот одна из тайн Святой Троицы. Вспомните слова святителя Московского Филарета о любви, сказанные им в Великую Пятницу перед Плащаницей: «Вниди во внутреннее Святилище страданий Иисусовых. Что там? Ничего, кроме святой и блаженной любви Отца и Сына и Святого Духа к грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца — распинающая, Любовь Сына — распинаемая, Любовь Духа — торжествующая силою Крестною. Так возлюби Бог мир... Бог есть Любовь по существу и самое существо любви».

Зло могло быть преодолимо только одной любовью, жертвой любви, а не убийством невинных людей; кровью Богочеловека, но не просто человека. Распятием и страданием Бога. Ибо Бог не есть Бог мести и казней, войн, насилий, гекатомб человеческих и скотских жертвоприношений. Символ Бога не ассировавилонский деспот и палач, а Агнец, ведомый на заклание за зло этого мира. Добровольно страдающий Агнец... И этот Агнец преодолел зло.

Потому и в личном порядке зло преодолевается только страданием. Если мы гоним, а не гонимы, притесняем, а не сами терпим, если мы торжествуем, а не унижаемся миром, — мы никогда не преодолеем зла.

Преодоление зла только в одном: в продолжении каждым из нас Голгофской жертвы, в принесении в жертву себя, своих настроений, всего того, что мы называем греховным. В самом покаянии есть жертва, более того покаяние есть жертва. И вот то, что происходит больше всего в полутемной церкви во время Великого Поста, когда перед священником человек прино-

сит в жертву себя, свои настроения, привычки, отказывается от них, когда рукою священника происходит действительное «примирение» и соединение со Святой Церковью во Христе Иисусе Господе, вот единственный, верный путь преодоления зла. КАК это происходит — не знаю, вернее, словами не объяснишь и докторской диссертации на тему КАК, КАКИМ ИМЕННО ОБРАЗОМ уничтожается зло в грешнике не напишешь, но что это ПРОИСХОДИТ, это ПОДЛИННО ТАК. В этом не нужно никаких логических разумных доказательств. Это известно доподлинно каждому, кто пережил внутренне свое «второе рождение», кто распял себя со страстями и похотьми и знает, что есть покаяние.

Воскресение в вечность возможно лишь в раскаянии, в смерти греха. Я не могу объяснить, как именно искупил нас Христос Своей Кровию, но знаю, что искупил; мало того, дал нам возможность восстания, просветления, очищения от того зла, которым мы мучимся. И только в любви жертвенной, в готовности жертвовать собой, в страдании, в сердце милующем, любящем и лежит путь преодоления зла.

(Продолжение следует)

Протоиерей Валентин Асмус

АРХИЕПИСКОП ИЛАРИОН ТРОИЦКИЙ И ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ*

Царствование Николая II отмечено явным ростом национального самосознания. Это естественное и здоровое явление имело, однако, некоторые эксцессы, в том числе и в области богословия. Так, профессор Московской Духовной Академии М. М. Тареев доказывал, что русское православие должно свергнуть иго византийского аскетизма, иссушившего русский религиозный гений. Ярким представителем «национального богословия» был и коллега Тареева Владимир Алексеевич Троицкий, в монашестве Иларион (в архиерейский сан рукоположенный уже после революции). Он разделяет двусмысленность славянофильства, которое прекрасно понимало универсальный смысл христианства и в то же время было склонно видеть в православии «веры племенной богатство» (Хомяков), как бы естественно присущее русским и славянам в целом. «Дух славянства определяется православием» (с. 333)¹. «Я всегда как-то чувствую ложь в положении славянина-католика». Все специфически католическое «должно быть крайне противно славянской душе. Измена православию есть... измена славянству, переход на западный лад в настроении и в жизни» (это сказано о поляках, с. 334). Знаменитая мысль Тертуллиана о том, что человеческая душа по природе христианка, здесь сужается до одного отдельно взятого племени. Русский человек даже впадении сохраняет такие естественные ресурсы, которых нет у других, и даже заигрывание с дьяволом ему нипочем. «Немец душу черту продал, а русский так отдал, и в этом несомненное

* По настоянию автора текст печатается с соблюдением некоторых орфографических особенностей оригинала. Статья написана в 1998 г. — еще до канонизации святителя Илариона (Ред.).

¹ Здесь и далее цитация по изданию: *Архиепископ Иларион Троицкий. Церковь как союз любви*. М., 1998.

превосходство русского, потому что он так же и уйти от черта может, а немцу выкупиться нечем» (с. 115).

Это было бы публицистическим курьезом, если бы своеобразный натурализм не окрашивал всю богословскую систему А. Илариона. Опровергая католицизм с его акцентированным юридизмом, А. Иларион говорит: «Блаженство — не внешняя награда, как мудрствуют несчастные наемники-католики. Блаженство есть внутреннее следствие добродетели. Добродетель есть здоровье души, а здоровый всегда счастливее больного» (с. 400). Однако апостол учит, что блаженство превосходит меры естества: «ихже око не виде и ухо не слыша и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Бог любящим Его» (1 Кор 2:9).

Натуралистично не только понятие блаженства, но и понятие греха. «Грех — это не преступление, а болезнь» (с. 350). «Школьное богословие», считающее грех «преступлением против Бога, оскорблением Бога» (с. 398), и здесь неправо, и здесь якобы идет на поводу у католиков с протестантами. «Грех — это не преступление, не оскорбление Бога. Это болезнь и несчастье человека... Грех был потерей духовного здоровья. Человек подпал тлению, смерти и страданию» (с. 426).

Особенно значительно отступление от православия в учении А. Илариона о спасении. Борясь с юридическим пониманием искупления, и в самом деле, грубым и односторонним у некоторых католических теологов, наш богослов доходит до полного отрицания искупительного значения Голгофской Жертвы, до отрицания самого понятия искупления, многократно звучащего в Новозаветном Откровении (см., напр., Рим 3:24; 1 Кор 1:30; Еф 1:7; Кол 1:14; Евр 9:15). Учение об искуплении объявляется «основным пагубным заблуждением латинства» (с. 145). Православное учение о спасении строится, по А. Илариону, на понятиях воплощения, воссоздания, обожения, нетления и блаженства (с. 146). Ему А. Иларион противопоставляет будто бы исключительно свойственные католическому учению о спасении понятия оскорбления, возмездия, проклятия, искупления, удовлетворения и заслуги (с. 148). Все эти понятия А. Иларион образно именуется фортами латино-не-

мецкой схоластической крепости, которая должна быть сравнена с землей (с. 150-151). Уча «об искуплении, об освобождении от наказания за оскорбление грехом правды Божией» (с. 350), католики и протестанты искажают христианство. Им вторит «школьное богословие», которое «сущность дела Христова» видит в «страдании за чужие грехи, за грехи всего человечества» (с. 385). «Центр нашего спасения в нашем школьном богословии перенесен из Вифлеема на Голгофу. Это перенесение у нас, в русском богословии случилось сравнительно недавно, около двухсот лет тому назад, когда чрез католическую Польшу и Киев пришло в Москву латинское направление богословия и когда разные отцы схоластики получили больший авторитет, нежели древние отцы Церкви», тогда как «богословская мысль древней Церкви благоговейно ходила не столько около Голгофы, сколько около Вифлеема» (с. 419-420). «Макарий» (Митрополит Макарий (Булгаков), великий русский богослов, излюбленный объект нападков критиков «западного засилия» в богословии) пишет, что «воплощение и вся земная жизнь служили только приготовлением и как бы постепенным восхождением» Христа к Его великому жертвоприношению (с. 421). А. Иларион, не принимая понятия жертвоприношения и искупления, говорит, что «юридическая теория, сосредоточиваясь на Голгофе, лишает нас полной радости праздников Рождества и Воскресения Христовых» (с. 422). У А. Илариона «ради Голгофы не омрачается тихая ночь Вифлеема и светлая ночь Воскресения» (с. 428), в то время как «эти два торжества великих омрачает юридическая теория искупления, лишая их полноты смысла и обращаясь только около Голгофы» (с. 429). Мы увидим далее, с какими мыслями обращается около Голгофы А. Иларион, но прежде скажем, что традиционному учению о спасении человечества крестной жертвой Христовой А. Иларион противопоставил новаторское учение о довлеющем для спасения Боговоплощении.

«Нужно было оздоровление человеческого естества. Это оздоровление и дано в воплощении Сына Божия... Естество тленное получило прививку нетления, и начался процесс об-

новления твари, процесс обожения человека, началось созида-ние богочеловечества. Жало смерти притуплено. Тление побе-ждено, ибо дано противоядие болезни тления» (с. 399). «На воп-лощении Сына Божия основывала Христова Церковь смысл человеческой жизни, надежду на спасение, упование на грядущее блаженство, чаяние жизни будущего века» (с. 421). Соеди-нение двух естеств в Богочеловеке «само в себе есть источник спасения человека. Происходит обновление человека, «обоже-ние человека», новое творение... Естество человеческое едино и не есть только отвлеченная идея. Поэтому единение Бога и человека во Христе есть вечное единение Божества с челове-чеством. Реальным единством человечества объясняется переход Адамова греха на ветхозаветного человека. Тем же единством объясняется спасение всех во Христе... На основе воплощения создается Церковь... От самого единения естеств в лице Христа мы действительно стали иными» (с. 426-427). «Теперь естество человеческое иное, нежели в ветхом завете; теперь в нашем ес-тестве есть “Божественное примешение”» (с. 380).

При таком утверждении теряют значение, утрачивают необ-ходимость и Голгофа и Воскресение. Спасительное дело Хри-стово, как его изображает А. Иларион, могло бы заключаться в Воплощении, Вознесении и Пятидесятнице. А. Иларион пере-толковывает смысл тех центральных событий Священной Ис-тории, которые утратили для него логическую необходимость. Воскресение — всего лишь торжественная манифестация того, что было тайно явлено в Рождестве. «Христос воскрес! Я знаю теперь, что мое спасение воистину совершено. Я знаю, что Бог действительно явился на земле... Кто это прошедший врата смерти? Он может быть только Богом. Значит воистину вопло-щался Бог на земле, воистину принесено целительное врачев-ство против... тления. Воплощение и Воскресение сочетаются воедино. Воплощение дает смысл Воскресению, и Воскресение с непрерываемостью уверяет в истине, в действительности, а не призрачности и мечтательности Воплощения» (с. 400). На та-кое пасхальное приветствие впору ответить не «воистину вос-крене», а «воистину родися». Непримирымый («католики для

меня не Церковь, а следовательно и не христиане», с. 333; «турки и немцы равно чужды Христовой Церкви», с. 334) противник западного христианства теоретически приходит к тому же самому, к чему давно уже пришли практически и католики, и протестанты: если для нашего богослова Рождество – главное событие Домостроительства, то для тех оно – главный праздник церковного года.

Но самым недопустимым, кощунственным образом переосмысляется Голгофа. «Восприняв человеческое естество, Сын Божий вместе с ним преодолевает греховное самоутверждение твари. На Голгофе совершено было Богочеловеком отречение от воли греховной, человеческой. Эта воля трепетала креста, хотела пройти мимо его, просила, да мимоидет крест, но объединенная с волей Божественной во Христе, она сказала Отцу: «Не Моя воля, но Твоя да будет». В страданиях Сын навик послушанию, смирил себя быв послушным даже до смерти... Голгофа и крест – перелом сознания и воли грешного человечества. С болью и страданием совершается всякий нравственный перелом. Так совершился он и на Кресте, где *за нас, ради нас*, но и *вместе с нами*, как братьями нас называющий, пострадал Христос. Воистину до крови за нас подвизался Христос на Голгофе. Но почему спасительна для меня эта страшная Голгофа? Не сама по себе, а потому что в Вифлееме Сын Божий мое естество воспринял в единство Своей Ипостаси. Через единение естеств во Христе и смогло человечество сломить на Голгофе свою греховную волю» (с. 427). Здесь перед нами целый набор еретических утверждений, доходящих до хулы на Единого Безгрешного. Получается, что Сын Божий воспринимает падшее человеческое естество и до последнего слова «Совершилось!» преодолевает внутренне присущие Ему по человечеству греховные склонности. Это совершенно противоречит святоотеческому учению о том, что Христос имел только «неукоризненные страсти». Происходит несторианское рассечение единого Христа. Только на Голгофе человечество Христово окончательно преодолевает свою автономность. Голгофские страдания получают чисто психологическое значение и сами по себе, и

для каждого из нас. Телесные страдания Богочеловека вообще теряют значимость, разве что воочию являют нам любовь Богочеловека к человечеству.

Я отказываюсь понимать, как священник в таких настроениях может совершать Евхаристию, как он может произносить слова, не случайно и не напрасно положенные в самом начале Божественной Литургии: «Искупил ны еси от клятвы законныя Честною Твоею Кровию, на Кресте пригвоздився и копием прободся, безсмертие источил еси человеком...» Если считать католичеством то, что считал им А. Иларион, то придется и в этом древнейшем тропаре видеть плод латино-немецкого засилья, и вся Литургия, Бескровная Жертва, становится богословски необъяснимой. Впрочем, и практически Литургия вовсе не есть для нашего автора средоточие богослужебной жизни: «обедня – это уже конец праздника» (с. 349).

Чтобы Голгофа «не омрачала» православного богословия, ей ищется замена. «Может быть, то именно была величайшая минута в жизни всего человечества, когда Господь Иисус Христос... в Своей первосвященнической молитве возгласил: “Отче Святыи!... Да будут все едино...”» (с. 304).

В системе А. Илариона невозможно объяснить, каким образом человек усваивает «благодать Господа нашего Иисуса Христа», каким образом воссоздание человеческой природы Христом становится действенным для меня. Конечно, спасение совершается в Церкви. «Человечество спасается только воплощением Сына Божия и Его созданием – Церковью» (с. 258). Но в Церкви действует Один только Дух Святыи. «Христианство... есть... новая жизнь, создаваемая в человечестве Духом Святым на основе воплощения Сына Божия». Человек спасается «благодатию Духа Святаго, живущего в Церкви» (с. 259). «Дано новое начало, новый источник жизни – Дух Святой... Вся жизнь церковная есть проявление именно Святаго Духа Божия... Все производит один и тот же Дух... Дух Божий, проникающий Собою все тело Церкви, подающий всем членам этого тела различные дарования, и делает возможной для человечества новую жизнь» (с. 308-309). Здесь Благодать Святыя

Троицы ошибочно приписывается одной лишь Ипостаси Духа Святаго. Такой «пневматоцентризм» удобен тем, что Голгофа «не омрачает» церковных горизонтов нашего автора.

Это богословие уже получило весьма суровую оценку в нашей богословской литературе. Архиепископ Василий (Кривошеин), самый значительный патролог среди наших иерархов XX века, оценивая речь А. Илариона «Богословие и свобода Церкви. О задачах освободительной войны в области русского богословия», произнесенную в 1915 г., пишет: «Архиепископ Иларион отождествляет все искупительное и спасительное дело Христово с одним воплощением и в своей речи буквально ничего не говорит о крестной смерти Христовой. Он хочет обосновать свое богословие на церковных песнопениях, но цитирует только песнопения Рождества, Богоявления, Благовещения, совершенно игнорируя тексты Страстной Седмицы, праздников Креста и даже Св. Пасхи, так что в его концепции нет места не только для крестной смерти, но и для Воскресения Христова, а только для Его Рождества и Воплощения. Вообще реакции русской богословской мысли конца XIX — начала XX века не хватало подлинного знания патристического предания в его полноте, положительного раскрытия на его основе догматов Православия».¹ Кроме того, нелишне отметить, что решение «задачи освободительной войны в области богословия» заимствовано из источника вовсе не русского и не православного. Либеральные немецкие протестанты А. Ричль и А. Гарнак, озабоченные конструированием христианства «в пределах одной только морали», объявили догмат искупления позднейшим католическим измышлением и пытались доказать его чуждость греческой патристике, которая будто бы все дело спасения полагала в одном только Воплощении.

Наше описание воззрений А. Илариона было бы неполным, если бы мы не коснулись его «историософии». Она имеет ту же цель, что и «освободительная война в области богосло-

¹ *Архиепископ Василий*. Символические тексты в Православной Церкви. Богословские труды, сб. 4. М., 1968. С. 28-29.

вия» — обличение латино-немецкого засилия. Исповедуя своего рода народопоклонство, считая, что народ хорош сам по себе, в силу своей органической принадлежности к Православной Церкви, А. Иларион логически приходит к отрицанию значения Государства с его многовековыми усилиями по воспитанию, дисциплинированию, просвещению народа: «Россию можно представить... без университетов» (с. 155). Со страстью и пристрастием оценивает А. Иларион нашу национальную историю. В результате Петровских реформ «церковная жизнь ослабела вообще, выродилась местами в формальность. Богословие потеряло святоотеческое дерзновение и ниспало до схоластики» (с. 95). «До Петра русский народ от верху до низу был одинаково православным и церковным... Вся преобразовательная деятельность Петра направлена была к унижению Церкви и к подрыву ее силы и авторитета» (с. 155). Преодоление Петрова наследия, восстановление патриаршества автоматически приведет к восстановлению порушенной церковности. «Верховный пастырь русского народа возьмет в свои святительские руки свирель и палицу и соберет в единое Христово стадо всех русских людей» (с. 170).

То, что такое мифологическое видение истории расходится с фактами, знал отчасти и сам А. Иларион. Он, противореча своим словам о допетровском святоотеческом дерзновении, заявляет, что «Запад отпал от Церкви в то время, когда период расцвета святоотеческой письменности был уже временем давно прошедшим» (с. 186) и тут же в самом жалком виде выставляет нашу старинную антилатинскую полемику. Ошибка здесь в том, что поздневизантийское богословие, которое едва начинали изучать в начале века и которое дондесь остается во многом неизученным — это богословие, стоящее вровень с древнесвятоотеческим. И величайшие отцы этого периода — святители Фотий, Григорий Палама, Марк Ефесский — успешно опровергали, например, католический догмат *Filioque*. Но А. Иларион так увлечен утверждением своей оригинальной сотериологии, что считает указанный догмат совершенно неважным: «Семинарские учебники «обличительного богословия»

склонны оеждать комара, совершенно замалчивая верблюда Filioque, опресноки, чистилище – вот главные пункты полемики» (с. 205). Великое византийское богословие, которое не пренебрегало этими темами, неинтересными нашему полемисту, существовало до самого конца Восточной Империи. Только ее падение ввергло в варварство всю область «туркократии». И это была великая историческая трагедия всего православного мира. К моменту захвата Византии, Сербии и Болгарии Россия, быстро росшая государственно, еще не стала ровень с новой своей задачей хранительницы и оплота мирового Православия. Для выполнения этой задачи нужно было просвещение, нужны были школы. А после быстрого угасания просвещения в Византии и на Балканах оставался только один путь созидания просвещения, который шел через Запад. Это понимали на Востоке и посылали молодых людей учиться в западных университетах. Западную школу прошли и преподобный Максим Грек, и братья Лихуды. Такой путь был не лучшим, небезопасным, но другого пути просто не было. Только пройдя школы западного типа, можно было прикинуть к чистым источникам святоотеческого богословия, которое прежде известно было в России мало и плохо, в немногочисленных и не всегда ясных болгарских и сербских переводах, в то время как святоотеческие творения, переведенные в России, можно было буквально пересчитать по пальцам одной руки. Великий Киевский Святитель Петр Могила перед лицом унии, захватившей почти всю Русскую Церковь в польских пределах, проводит успешное контрнаступление, важнейшей частью которого было устройство православной духовной школы. Чаще всего на «могилянское богословие» смотрят односторонне, как на продукт «западного пленения». Действительно, в данной ситуации определенная дань западным влияниям была неизбежна. Ее платили и греки под турецкой властью. Но целью святителя было утверждение Православия, и он много сделал для перевода с греческого самых необходимых вероучительных книг. Так, впервые был полностью переведен Синодик в Неделю Православия, один из важнейших символических документов Право-

славной Церкви. Великий преобразователь России Петр I не мог не воспользоваться потенциалом киевской учености. Дело не в том, что Петру «были противны великорусские иерархи» (с. 159), и не в том, что еще до Петра двор имел порочную наклонность покровительствовать латинству (с. 132), как это утверждает наш автор. Причина благоволения Петра к малороссам в том, что они были в состоянии поддерживать просветительские начинания Императора, а не противились им, как многие духовные лица Великороссии. Со святыми иерархами у Петра были хорошие отношения, будь они великороссы или малороссы – с Митрофаном Воронежским, Димитрием Ростовским, Иоанном Тобольским, Иннокентием Иркутским (сама Иркутская кафедра учреждена Петром в 1707 г.). Приходится признать, что ропот великорусского духовенства против реформ, в области церковной означавших прежде всего просвещение, был ропотом прежде всего против просвещения, представлявшегося непосильным бременем. Этот ропот доходил до государственных преступлений вроде активного участия некоторых духовных лиц в измене Царевича Алексея Петровича, сбежавшего к австрийскому кайзеру, и явился главной причиной синодальной реформы, на которую так нападал А. Иларион. Реформа, которая ввела более жесткие нормы, во многом упорядочивала церковную жизнь. Древнерусская жизнь вовсе не являла того идеала, который виделся А. Илариону. Св. Димитрий Ростовский свидетельствует, что в Великой России не только простолюдины, но и «иерейстии жены и дети мнози никогдаже причащаются... иерейстии сыны приходят ставитися на места отцев своих, которых егда спрашиваем: давно ли причащались? мнозии поистинне сказуют, яко не помнят, когда причащались». И. Т. Посошков (1670-1726) сообщает, что «не состаревся, деревенские мужики на исповедь не хаживали; и тако инии, и не дожив до старости, и умирали». Это вызывало немалую озабоченность уже Царя Алексея Михайловича. В грамоте, посланной в Свияжск в 1650 г., он сетует, что «в городах и селах и деревнях христиане живут без отцов духовных, многие и помирают без покаяния, а о том нимало не радеют,

чтоб им исповедать грехи своя и Телу и Крови Господней причащаются». В другой грамоте тот же Царь свидетельствует о новгородцах, что многие из них, «разных чинов люди... николи не имели духовных отцов» и только перед смертью задумывались о причащении. Эти и другие столь же прискорбные факты приводятся в книге С. Смирнова «Древне-русский духовник», М. 1913, из которой я и заимствовал эти цитаты (с. 197-198). Введение Петром обязательной для всех ежегодной исповеди было не снижением, как часто говорят несведущие критики, но, напротив, повышением уровня элементарных требований к каждому члену Церкви. И то же самое придется сказать о многих других сторонах реформы при внимательном и непредвзятом исследовании. В начале XX в. было уже очевидно, какие благие плоды принесла реформа XVIII в. Сам А. Иларион, полемизируя с дореволюционными «обновленцами», неожиданно говорит (1915 г.): «В нашей церковной жизни не благополучно, но корень этого неблагополучия не в недостатке реформ, а в том, что духовенство наше ровно ничего не желает делать и под церковными интересами понимает только свои сословные. Всякие реформы могут оказаться мертворожденными, если наличные деятели останутся те же и теми же... Рядовые приходские пастыри, пожалуй, самые независимые и самостоятельные люди в России... Если архиерей сам деятельный и заставляет своих иереев сколько-нибудь трудиться, то духовенство его епархии только одного и желает, чтобы «беспокойного» архиерея поскорее куда-нибудь перевели. Духовенству наиболее годны архиереи малодетельные» (с. 394-395). Итак, при желании можно было бы увидеть церковные проблемы и в таком ракурсе. Но чаще всего А. Иларион во всем винил синодальный строй — и Самодержавие. Нападки на Монархию иногда имели у него весьма недостойные формы. В годы Великой войны, когда в антигерманских выпадах печати часто звучал антиромановский подтекст, А. Иларион прямо говорил о «немецком правительстве» Петра I (с. 157), о последнем двухсотлетии как о «немецком периоде в русской истории» (с. 324), о том, что «на Руси со времен Петра немцы вста-

ли между царем и народом» (с. 355). Грубые нападения на Монархию не прекратились и после февраля 1917 г.: «Самодержавие царское, по петровскому идеалу образовавшееся, все время было враждебно к самостоятельности русской национальной Церкви и в этом отношении, себе на погибель, осталось верно себе до самого конца» (с. 23). К сожалению, не обошелся он без этого и в своей знаменитой речи на Соборе 1917 г. Эта речь прозвучала как отречение от Самодержавия в тот момент, когда Керенский незаконно объявил Россию республикой. А. Илариону никто не возражал, и его слова прозвучали как бы от лица Собора. Эта речь была сказана 23 октября, а 25 октября в Петрограде произошел большевицкий переворот.

А. Иларион был из тех идеалистов, которые мечтали о вещах несоединимых: о полной свободе Церкви в отношении Государства (что бывает при современных либеральных режимах), о всяческой поддержке Государством Церкви, вплоть до запрещения прозелитизма иных конфессий (что было при Самодержавии и всегда предполагало ограничение «церковной свободы») и о том, чтобы при этом Церковь имела горение духа и высоту подвига, как в Апостольский век. К сожалению, слово А. Илариона и стоящие за этим словом настроения были чреватые разрушительными последствиями. Революция произошла не потому, что ее хотели Ленины, Милюковы и Родзянки. Она произошла потому, что многие лучшие русские люди потеряли равновесие и разучились ценить то, что имели. Создалась мистическая незащищенность, которая позволила силам ада сделать свой прорыв.

Разразившаяся катастрофа дала возможность протрезветь, отбросить иллюзии и увидеть то, что раньше не хотели видеть. Протестуя против Декларации Митрополита Сергия, Архиепископ Иларион писал: «Вопреки декрету об отделении Церкви от государства, Православная Церковь вступила в тесный, живой союз с государством. И с каким государством?! Возглавляемым не Православным царем (в свое время многие члены Церкви энергично возражали против связи Церкви с таким го-

сударством), а властью, которая основной задачей своей ставляет уничтожение на земле всякой религии, и прежде всего Православного Христианства...»¹ В этих словах и явная преемственность с прежним А. Иларионом, и явный пересмотр прежних заявлений. «Многие члены Церкви» — на самом деле сравнительно немногие единомышленники А. Илариона. Но их мнение теперь уже не отождествляется с голосом Церкви как таковой. Немецкое самодержавие превращается задним числом в Православное царство.

Хочу высказать надежду, что и в догматической области Архиепископ Иларион многое пересмотрел. Понятны причины дореволюционных заблуждений А. Илариона. Человек, пользовавшийся крепким духовным и телесным здоровьем, живший в тепличных условиях «Императорской Духовной Академии», имел причины слишком верить в возможности «самосовершенствования» (с. 205), впасть в стихийное пелагианство (которое сродни несторианству). Увидев после революции восхождение многих и многих русских людей на Голгофу, готовясь к своей Голгофе, он мог вникнуть в тайну Божественной Голгофы... Мне думается даже, что мы не имеем права печатать сочинения В. А. Троицкого и Архимандрита Илариона под именем Архиепископа Илариона, потому что мы не знаем, как он сам относился к своим мыслям прежних лет и хотел ли он вообще новых изданий этих работ.

Архиепископ Иларион скончался как исповедник, в тюремной больнице. В нашей Церкви поднят вопрос о его причислении к лику святых в числе десятков тысяч известных по именам новомучеников. Ревнителей Православия смущает нетрадиционное богословие А. Илариона. Протоиерей Михаил Редкин направил в Синодальную Комиссию по канонизации святых Записку, в которой разбирает богословские воззрения А. Илариона, приходит к выводу о их еретичности и объявляет, что ввиду еретических воззрений А. Илариона его канонизация невозможна.

¹ Акты Святейшего Патриарха Тихона. М., 1994. С. 525-526.

Что касается меня, я не думаю, что богословские мнения А. Илариона могут быть непреодолимым препятствием для его канонизации, поскольку предполагается его прославление как исповедника веры, а не как учителя Церкви. История знает случаи прославления мучеников, имевших сомнительные догматические воззрения. Св. священномученик Лукиан, пресвитер Антиохийский, был учителем Ария, и свят. Александр, еп. Александрийский, считает его виновником возникновения арианства. Мало того, именно почитание св. Лукиана было причиной первоначальных внешних успехов арианства. Однако же Церковь не сочла нужным вычеркивать имя св. Лукиана из числа чтимых святых.

Проблема все же существует. Богословие А. Илариона имеет почитателей и пропагаторов. В их числе учителя духовных школ, воспитатели будущих пастырей. Они напряженно ждут канонизации Архиеп. Илариона, которая в их глазах будет канонизацией и догматизацией его богословских взглядов. Поэтому, когда состоится прославление Архиепископа Илариона, должно со всею определенностью заявить, что он канонизируется как исповедник Христов, а его воззрения не получают при этом никакого церковного авторитета. Иначе нам грозят великие беды. Грубые нападки А. Илариона на Киевское богословие, на малороссийское духовенство на руку тем врагам Православия и России, которые хотели бы навсегда разделить две части русского народа. Грубые догматические его ошибки еще более провоцируют разделения. Когда Константинопольский Патриарх Кирилл Лукарис опубликовал на Западе свое Исповедание веры в протестантском духе, католики возликовали. Они говорили православным: «Вы хотите быть верными Преданию и не соединяетесь с нами. А теперь судите, кто более верен Преданию: мы или ваш Патриарх, исповедующий кальвинизм». И это стало одной из главных причин успехов Брестской унии в Южной России. К сожалению, аналогия с Патр. Кириллом оказывается достаточно точной. Он был одушевлен не только пафосом борьбы с латинством, но и пафосом очищения православного богословия от схоластических латинских

заимствований. И теперь канонизация нетрадиционных, упраздняющих Крест Христов (ср. Гал 5:11) воззрений А. Илариона могла бы в наше смутное время стать источником соблазнов и разделений. Антилатинская и антипротестантская полемика – большая и серьезная тема православного богословия. Но не дай нам Бог увлечься этой полемикой как самоцелью, в духе дешевого триумфализма, что привело и приводит к таким тяжелейшим догматическим погрешностям, какие допустили Патр. Кирилл Лукарис и А. Иларион Троицкий.

Благодать Исккупителя нашего да не попустит нам впасть во искушение, повредить веру и раздрать нешвенный Хитон Церкви Христовой.

1998

Приложение: ТАЙНА ИСКУПЛЕНИЯ.

Священное Писание

...Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего на Нем, и ранами Его мы исцелились... Господь возложил на Него грехи всех нас... за преступление народа Моего претерпел казнь... Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих и грехи их на Себе понесет... предал душу Свою на смерть... Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем.

Исаия 53:4-6,8,11-12

...отдать душу Свою для искупления многих.

Мф 20:28

Сие есть Кровь Моя нового завета, за многих изливаемая, во оставление грехов.

Мф 26:28

Сия чаша есть новый завет в Моей Крови, которая за вас проливается.

Лк 22:20

...вот, Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира.

Ин 1:29 (36)

...Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею.

Деян 20:28

...окроплению Кровию Иисуса Христа...

I Петр 1:2

...не тленным серебром и золотом искуплены вы от суетной жизни, преданной вам от отцов, но драгоценною Кровию Христа, как непорочного и чистого агнца...

I Петр 1:18-19

...искупившего их Господа...

II Петр 2:1

...Кровь Иисуса Христа, Сына (Божия), очищает нас от всякого греха.

I Ин 1:7

...все согрешили и лишены славы Божией, получая оправдание даром, по благодати Его, искуплением во Христе Иисусе, Которого Бог предложил в жертву умилостивления в Крови Его чрез веру, для показания правды Его в прощении грехов.

Рим 3:23-25

...будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева... будучи врагами, примирились с Богом смертью Сына Его...

Рим 5:9-10

...Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились... мы погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни.

Рим 6:3-4

...Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для Еллинов безумие...

I Кор 1:23

...вы куплены дорогою ценою.

I Кор 6:20; 7:23

Христос искупил нас от клятвы закона, сделавшись за нас клятвою (ибо написано: проклят всяк, висящий на древе).

Гал 3:13

Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление.

Гал 4:4-5

...Я не желаю хвалиться, разве только крестом Господа нашего Иисуса Христа...

Гал 6:14

...имеем искупление Кровию Его, прощение грехов, по богатству благодати Его.

Еф 1:7

...в одном теле примирить обоих (иудеев и язычников) с Богом посредством креста, убив вражду на нем.

Еф 1:16

...во Христе Иисусе вы, бывшие некогда далеко, стали близки Кровию Христовою.

Еф 2:13

...имеем искупление Кровию Его и прощение грехов.

Кол 1:14

...благоугодно было Отцу, чтобы в Нем (Сыне) обитала всякая полнота, и чтобы посредством Его примирить с Собою все, умиротворив чрез Него, Кровию креста Его, и земное и небесное. И вас, бывших некогда отчужденными и врагами, по расположению к злым делам, ныне примирил в теле Плоти Его, смертью Его, чтобы представить вас святыми и непорочными и неповинными пред Собою.

Кол 1:19-22

...со Своею Кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление.

Евр 9:12

...Кровь Христа, Который Духом Святым принес Себя непорочного Богу, очистит совесть нашу от мертвых дел, для служения Богу живому и истинному! Он есть ходатай нового завета, дабы вследствие смерти Его, бывшей для искупления от преступлений, сделанных в первом завете, призванные к вечному наследию получили обетованное.

Евр 9:14-15

...Иисус, дабы освятить людей Кровию Своею, пострадал вне врат.

Евр 13:12

...Кровию завета вечного...

Евр 13:20

...возлюбившего нас и омывшего нас от грехов наших Кровию Своею...

Откр 1:5

...Ты был заклан, и Кровию Своею искупил нас Богу из всякого колена и языка и народа и племени.

Откр 5:9

...они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца.

Откр 7:14

Святые Отцы

Если Сын Божий – Господь, имеющий судить живых и мертвых, пострадал для того, чтобы Его рана оживотворяла нас, то будем веровать, что Сын Божий не мог пострадать, разве только для нас... Сам Он за наши грехи имел принести в жертву сосуд Своего духа (= Свое Тело), дабы исполнилось и прообразование, бывшее на Исааке, когда он был возложен на жертвенник... «Я некогда принесу в жертву плоть Мою за грехи нового народа»...

Послание Варнавы, 7

Обратим внимание на Кровь Христа, – увидим, как драгоценна пред Богом Кровь Его, которая была пролита для нашего спасения и всему миру принесла благодать покаяния.

Св. Климент Римский, I Кор. 7

По любви воспринял нас Господь; по любви, которую имел к нам Иисус Христос, Господь наш, по воле Божией дал Кровь Свою за нас, и Плоть Свою за плоть нашу, и душу Свою за души наши.

Там же, 49

(Иисус Христос Бог) истинно распят был за нас плотию при Понтии Пилате и Ироде четвертовластнике – от сего-то плода, то есть от богоблаженнейшего страдания Его и произошли мы...

Св. Игнатий Богоносец, Смирн. 1

Когда же исполнилась мера нашей неправды и совершенно обнаружилось, что в воздаяние за нее следует ожидать наказа-

ния и смерти, когда пришло время, в которое Бог по беспредельному человеколюбию и по единой любви Своей предположил явить наконец Свою благодать и силу: тогда Он не возненавидел нас, не отверг, не вспомнил нашего зла, но с долготерпением снес его и Сам принял на Себя грехи наши. Он предал Сына Своего в искупление за нас, Святого — за беззаконных, Невинного — за виновных, Праведного — за неправедных, Нетленного — за тленных, Бессмертного — за смертных. Ибо что другое могло прикрыть грехи наши, как не Его праведность? Через кого мы беззаконные и нечестивые могли оправдаться кроме Сына Божия... Беззакония многих покрываются одним Праведником, и праведность Одного оправдывает многих беззаконников.

Послание к Диогнету, 9

Отцу всего угодно было, чтобы Его Христос принял на Себя проклятия всех, за весь человеческий род... Сам Отец Его сделал то, чтобы Он претерпел это за род человеческий...

Св. Иустин Мученик, Диалог, 95

...Могушественное Слово и Человек истинный, разумно искупая нас Кровию Своею, Самого Себя дал в искупление за подвергшихся тлену... Господь искупил нас Своею Кровию и дал Свою Душу за души наши и Свою Плоть за плоти наши...

Св. Ириней Лионский, Против ересей, V, 1, 1
(Ср. там же III, 18, 5-7; V, 14, 3; V, 16, 3; V, 17, 1)

Один только Господь помиловать может; Он только один может даровать отпущение грехов, против Него соделанных, так как Он и понес грехи наши, и за нас болезновал, и Его Бог предал за грехи наши... Господа умолять должно, Господа надобно умилоствовать удовлетворением (*satisfactione*) от нас,... Который один принял суд от Отца. Мы веруем, что весьма много могут у Судии заслуги (*merita*) мучеников и дела праведников...

Св. Киприан Карфагенский, О падших, 17

Сын Божий не пренебрегает облечься в плоть человеческую — и сам безгрешный не гнушается понести грехи других. Потом, отложивши бессмертие, Он благоизволяет соделаться смертным, чтобы, будучи невинным, умереть за спасение виновных.

Он же, О благе терпения, 6

Спаситель наш, Царь великий, привел мятежный мир к миру со Отцем Своим; поскольку мы были грешниками, Он Сам понес грех всех нас и стал вестником примирения между Богом и Его творением...

Прп. Афраат (+после 345)

Слово знало, что тление не иначе могло быть прекращено в людях, как только непременною смертию; умереть же Слову, как бессмертному и Отчему Сыну, было невозможно. Для сего-то самого приемлет Оно на Себя тело, которое бы могло умереть, чтобы, как причастное над всеми сущего Слова, довлекло оно к смерти за всех, чтобы ради обитающего в нем Слова пребыло нетленным, и чтобы, наконец, во всех прекращено было тление благодатию Воскресения. Потому, воспритое им на Себя тело принося на смерть, как жертву и заклание, свободное от всякой скверны, этим приношением сходственного во всех подобных уничтожило немедленно смерть. Ибо Слово Божие, будучи превыше всех, и Свой храм, Свое телесное орудие, принося в искупительную за всех цену, смертию Своею совершенно выполнило должное...

Свт. Афанасий Великий, О воплощении, 9

Сын соделывается человеком, прияв на Себя созданную плоть, чтобы поелику все повинны смерти, Самому Ему, будучи иным от всех, собственное Свое Тело принести за всех на смерть, и Слову, как будто все чрез Него умерли (потому что и действительно все умерли о Христе), исполнить наконец приговор, всем же чрез Него соделаться уже свободными от греха и от проклятия за грех...

Он же, Против ариан, 2, 69

...Единородный Бог благоизволил полнотою Божества Своего во утробе Девы воссоздать Себе творение первообраза человеческого и новое создание естественным рождением и неразрушимым единением, да совершит за человеков спасительное дело, страданием, смертью и воскресением соделав спасение человеческое.

Он же, Против Аполлинария, 2, 5

Претерпел сие Спаситель, умиротворив (Кол 1:20) кровию Креста небесное и земное. Ибо мы были врагами по причине греха; и Бог определил смерть грешнику. Которое же из двух должно было быть: по правосудию ли надлежало умертвить, или по человеколюбию нарушить определение? Но примечай премудрость Божию: Он сохранил и истину определения, и силу человеколюбия. Вознес Христос «грехи на теле на древо, да смертию Его мы от грех избавимся, правдою поживем» (I Петр 2:24). Немаловажен был умерший за нас; не чувственный был Агнец; не простой был человек; не Ангел только был, но Бог во-человечившийся. Не столь важно было беззаконие грешников, сколько важна правда Умершего за них. Не столько мы согрешили, сколько сделал правды Положивший за нас душу Свою...

Свт. Кирилл Иерусалимский, Оглашения, 13, 33

Господу надлежало вкусить смерть за всякого и, став умиловительною жертвою за мир, всех оправдать Своею Кровию.

Свт. Василий Великий, Письмо 252 (260), к Оптиму, 9

...страдания Христовы, чрез которые воссозданы мы. Не говорю: один воссоздан, другой же нет; но все мы, участвовавшие в том же Адаме, и змием обольщены, и грехом умерщвлены, и спасены Адамом небесным, и к древу жизни, от которого отпали, возведены древом бесчестия.

Свт. Григорий Богослов, Слово 33, 9

...и распинается, и сораспинает мой грех, приводится как агнец и приводит как Иерей...

Он же, Слово 38, 16

Веруй... что Он всецелый человек и вместе Бог, ради всего страждущего человека, дабы всему тебе даровать спасение, разрушив всякое осуждение греха, бесстрастный по Божеству, страждущий по воспринятому человечеству... за беззакония наши веден на смерть, распят и погребен, поколику вкусил смерть, и воскресши в третий день, вознесся на небо, дабы возвести с Собою тебя, поверженного долу...

Он же, Слово 40, 45

В нас ради умершем и воскресшем Единородный Бог примирил мир с Собою, выкупив как бы неких пленных, ради родственной нашей крови, всех приобщившихся Его Плоти и Крови.

Свт. Григорий Нисский, Против Аполлинария, 17

... Самого Себя принес в приношение и жертву за нас, вкупе Священник и «Агнец Божий, вземляй грех мира».

Он же, На Воскресение Христово, 1

Поскольку я немощствовал плотию, послан был мне Спаситель «в подобии плоти греховной» (Рим 8:3), исполняя сие домостроительство, дабы выкупить меня из рабства, из тления, из смерти, и стал для меня «праведностью и освящением и искуплением» (I Кор 1:30): праведностью — верую в Него развязав узы греха; освящением — освободив водою и Духом и глаголом Своим; искуплением — отдав как выкуп Себя Самого, Кровь истинного Агнца, за меня, во умиловление очищения мира, примирения всех, неба и земли, таинство сокровенное прежде веков и родов исполняя во времена предопределенные.

Свт. Епифаний Кипрский, Анкорат, 65

...Своею волею по неизреченному некоему таинству премудрости вочеловечился, совершенно восприяв все ради собственного создания по преизбытку человеколюбия, не в силу необходимости, но добровольно, чтобы во плоти осудить грех и на кресте упразднить проклятие и во гробе уничтожить тление

и сойдя душою во ад сокрушить Божеством жало смерти и расторгнуть завещание, составленное в пользу ада.

Он же, Панарион, 69, 52

Если Христос умер за грехи других, то Он умер, будучи Сам безгрешен; а если Он умер, будучи безгрешен, то умер не смертью греха – как это могло быть с безгрешным? – но смертью телесною... Он и прежде смерти был безгрешен, так как тому, кто умирает за чужие грехи, следует самому быть безгрешным.

Свт. Иоанн Златоуст, Беседа на I Кор 38:2

Нас, бывших приговоренными, Христос освободил. Ибо все умерли, если и не в самом деле, то по приговору. И Он избавил приявших рану... Ибо жертва была принесена за все естество и довлекла для спасения всех. Воспользовались же благодеянием только верующие.

Он же, Беседа на Гал 2:8

«...Так и Христос, однажды принесенный...» (Евр 9:28). Кем принесенный? Самим Собою. Здесь показывает, что Он не только Священник, но и жертва и заколение. Затем прибавляет причину принесения: «...однажды принесенный, чтобы подъять грехи многих». Почему сказал «многих», а не «всех»? Потому что не все уверовали. Ибо Он умер за всех, для того чтобы всех спасти... Се, Он подъял грехи, взял их от людей и принес ко Отцу не для того, чтобы Отец вынес против них приговор, но для того чтобы отпустил их.

Он же, Беседа на Евр 17:2

Пришел Господь Иисус, дал Свою смерть взамен смерти всех, пролил Кровь Свою взамен крови всяческих.

Свт. Амвросий Медиоланский, Письмо сестре, 41, 7

Священник должен нечто приносить в жертву и по закону входить во святая с кровию; значит, поскольку Бог отверг

кровь быков и козлов, надлежало сему Священнику Своєю Кровию, как ты читал, пройти в превышняя святая святых на небесах, чтобы вечною была уплата за наши грехи. Итак Один и Тот же Он и Священник, и жертва; и священство, и жертвоприношение есть должность свойственная человекам; ибо Он и как Агнец приводится на заклание, и есть Священник по чину Мелхиседекову.

Он же, О вере Грациану, 3, 11, 87

Смертию Единого мир искуплен. Мог бы Христос не умирать, если бы хотел; но Он не счел должным избегать смерти, как бы бесплодной, не счел, что может послужить нам лучше, чем смертью. Итак смерть Его есть жизнь всех.

Он же, На смерть брата своего Сатира, 2, 46

Он нас восприял, чтобы как Свое принести за нас, чтобы нас искупить от нашего... От нашего жертва, от Своего награда... Вы научены, что Он принес жертву от нашего. Ибо какова была причина воплощения, если не та, чтобы плоть согрешившая чрез себя была искуплена? Что согрешило, то искуплено.

Он же, О тайне воплощения, 6, 54, 56

Таинственное оное Солнце правды для всех возшло, ко всем пришло, для всех пострадало и для всех воскресло; ибо для того пострадало, чтобы взять грех мира.

Он же, На псалом 118, 8, 57

То, что мы за наши преступления должны были потерпеть, Он за нас претерпел, умиротворив кровию креста Своего и земное и небесное (Кол 1:20).

Блаж. Иероним, На Исаию, 14, 53

Искупило тебя от варваров серебро, искупили тебя от смерти первой твои деньги — искупила тебя от смерти второй Кровь Господа твоего. Он имел кровь, чтобы ею нас искупить; для того восприял кровь, чтобы было что пролить для искупле-

ния нашего... Единожды дал, и за всех дал. Кровь Христова хотящему – спасение, не хотящему – казнь.

Блаж. Августин, Слово 344, 4

Истинный посредник... человек Христос Иисус явился между подлежащими смерти грешниками и бессмертною Правдою... Он был известен древним святым, так что они спаслись верою в Его будущие страдания, подобно тому как мы спасаемся верою в Его прошедшие страдания... Он за нас предстал тебе Победителем и Жертвою, – Победителем, потому что был Жертвою за нас; Он предстал пред тобою Первосвященником и Жертвою, – Первосвященником, потому что был Жертвою.

Он же, Исповедь, 10, 43

Господь наш Иисус Христос, будучи безгрешным, ибо греха не сотвори (I Петр 2:22), взявляй грех мира (Ин 1:29), ниже обретется леть во устех Его (Пс 53:9), – не подлежал смерти, ибо смерть вошла в мир чрез грех (Рим 5:12). Итак, Он умирает, претерпевая смерть за нас, и Самого Себя приносит в жертву за нас Отцу. Ибо мы согрешили пред Отцем, и надлежало, чтобы Он принял выкуп, предложенный за нас, и чтобы мы, таким образом, освободились от осуждения.

Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение, 3, 27

Иерей Олег Давыденков

СЕВИР АНТИОХИЙСКИЙ

Сефир (Σεῦῆρος), будущий патриарх Антиохийский, родился в г. Созополисе в Писидии. Богословская ориентация его семьи была антихалкидонитская, «строго прокириллова». Дед Севира, епископ Созополиса, был среди сторонников святителя Кирилла Александрийского на Эфесском Соборе 431 года. Позднейшие слухи о языческом происхождении Севира являются мифом. Однако в юности его христианство было чисто номинальным, и начало карьеры Севира ничего не предвещало о его церковном будущем. Во время обучения в литературной школе в Александрии Сефир не принимал никакого участия в церковных делах, и даже неизвестно, находился ли он в каком-нибудь общении с патриархом Петром Монгом. Египетское монашество не произвело на него никакого впечатления. В 485 году Сефир покинул Александрию и прибыл в Верит (Бейрут) для получения юридического образования¹.

В этот период жизни Сефир страстно желал посвятить себя юридической практике. Своему будущему биографу он признавался, что хотел бы стать юристом, даже если бы это потребовало отложить принятие крещения². Крещение Сефир принял только в 488 году в г. Триполи (Ливан) в храме св. мученика Леонтия³. К этому времени он, в совершенстве изучив риторику, философию и право, стал блестяще образованным человеком и некоторое время был ритором (адвокатом) в Верите⁴.

¹ *W. H. C. Frend. Severus of Antioch and the origins of the monophysite hierarchy. Orientalia Christiana Analecta 195, Roma, 1973. P.265.*

² *Zacharius Scholasticus. «Vie de Severus», ed. H. A. Kugener. PO II. P.51.*

³ *Карташев А. Вселенские Соборы. М., 1993. С. 310; Лебон Ж. Христология сирийского монофизитства. ЛДА (машинопись), 1975. С. 36; Евагрий Схоластик. Церковная история. III, 33. М., 1997. С. 134.*

⁴ *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. New York, 1988. P. 203; Заболотский Н. Христология Древних Восточных*

Резкая перемена в умонастроении Севира произошла после встречи с Петром Иверийцем, который незадолго до своей смерти посетил Бейрут в 489 году¹.

Иверийский царевич Петр (грузинское имя его было Мурван), сын царя Иверии Бакур-Вараза, был основателем грузинского монастыря в Иерусалиме и прославился как выдающийся аскет. Несмотря на свои крайние монофизитские взгляды пользовался покровительством самодержцев Маркиона и Пульхерии. Феодосий Иерусалимский посвятил его в епископы г. Маюмы (гавань Газы). Петр Ивериец известен также и тем, что совместно с епископом Евсевием Пелузским посвятил в епископы Тимофея Элур².

Под влиянием Петра Семир сделался убежденным монофизитом и, привлеченный аскетическим идеалом, принял монашество в монофизитском монастыре около Газы³. Затем Семир подвизался в другом палестинском монастыре, возле Елевферополя, под руководством архимандрита Маммы. Семир предавался суровому аскетизму, едва не подорвав здоровье. Священство он получил, видимо, еще в Палестине, от руки епископа Епифания из Памфилии, лишённого места за неприятие Энотика по монофизитским основаниям. Из Палестины Семир перебрался в Египет, где выступил как руководитель партии «акефалов», крайних противников IV Вселенского Собора. К этому времени относится его спор с защитником Халкидонского Собора Нефалием⁴.

Церквей в богословии Севира Антиохийского // ЖМП, 1975, № 10. С. 66.

¹ *W. H. C. Frend*. Op. cit. P. 265.

² *Кулаковский Ю. А.* Изд. цит. С. 268-269; *Meyendorff J.* Imperial Unity... P. 188-189.

Переведенное с грузинского житие Петра Иверийского см.: *Long D. M.* Lives and Legends of Georgian Saints, 2nd ed.. Crestwood, New York, 1976. P. 57-80.

³ *Заболотский Н.* Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского. С. 66.

⁴ *Заболотский Н.* Изд. цит. С. 66; *Карташев А.* Изд. цит. С. 310.

В 508 году Севир был послан Александрийским папой монофизитом Петром Монгом в Константинополь в качестве апокрисиария и ходатая перед императором в пользу монофизитов¹. Посольство Севира было обусловлено угрозой для монофизитской партии в Константинополе, возникшей в результате активной деятельности св. Саввы и его сторонников². Вместе с Севиром в столицу империи прибыло около 200 монахов-монофизитов³.

В 508-511 годах Севир, пользуясь поддержкой императора, проживает в Константинополе, где полемизирует со сторонниками Халкидона, умело используя теоретическую слабость защитников Собора, а также способствует введению в столице пения измененного в монофизитском духе Трисвятого⁴. Севир активно включился в борьбу против патриарха Македония. Вместе с епископом Юлианом Галикарнасским, своим будущим непримиримым противником, Севир возбудил против патриарха заведомо ложное обвинение в противоестественных пороках⁵.

Значительную роль в судьбе Севира сыграл император Анастасий Диррахит (491-518)⁶. Успехом своей карьеры он, конечно, был обязан и своим выдающимся способностям, однако также несомненно, что без покровительства императора такое возвышение Севира было бы невозможно. Патрикий Пров активно поддержал деятельность Севира в Константинополе и представил его императору как достойного кандидата на Антиохийский престол, освободившийся вследствие низложения патриарха Флавиана⁷.

6 ноября 512 года Севир был возведен на кафедру святого Игнатия Богоносца⁸. Прибывшему в Антиохию Севиру народ

¹ *Заболотский Н.* Изд. цит. С. 66.

² *W. H. C. Frend.* Op. cit. P. 265.

³ *Кулаковский Ю. А.* Изд. цит. С. 390.

⁴ *Meuendorff J.* Imperial Unity... P. 203.

⁵ *Кулаковский.* Изд. цит. С. 390.

⁶ *Поснов М.* История Христианской Церкви. Киев, 1991. С. 428.

⁷ *Заболотский Н.* Изд. цит. С. 66.

⁸ *Лебон Ж.* Изд. цит., прим. 4. С. 36; *W. H. C. Frend* называет датой интронизации Севира 6 октября 512 г. (op. cit. P. 266).

устроил торжественную встречу. Отовсюду слышались крики с требованием анафематствовать Халкидонский Собор, уничтожить томос Льва, освободить город от ереси¹.

С 512 по 518 год Севир управлял Антиохийской Церковью, продолжая поддерживать тесные связи с Константинополем².

Став патриархом, Севир формально принял Энотикон, который оставался в силе весь период его патриаршества. Однако он интерпретировал этот документ в смысле полного отрицания решений Халкидонского Собора. Приняв Энотикон, Севир в послании по случаю своей интронизации однозначно анафематствовал Нестория, Евтихия, томос Льва и Халкидонский Собор³. В 515 году на Тирском соборе он объяснил Энотикон также в абсолютно ясном антихалкидонском смысле и предпринял попытку возобновить анафему против Халкидонского Собора и его ороса⁴.

Севир не был человеком мира и согласия. Едва став патриархом, он приказал всем подчиненным ему епископам изгладить из диптихов имена своих предшественников, подписавших орос Халкидонского Собора. Однажды он даже усомнился в возможности посетить своего умирающего собрата, в чистоте догматических воззрений которого он не был уверен⁵. За 6 лет его патриаршества произошло дальнейшее углубление раскола в Сирии. Безусловной поддержкой Севир пользовался в восточных провинциях (Месопотамия, Осроена, Евфратезия). В Малой Азии и Памфилии епископы были за Севира; в Исаврии, несмотря на поддержку местных епископов, многие клирики доставляли патриарху немало беспокойства. Основная оппозиция Севиру сложилась в Киликии Первой, на родине антиохийской богословской традиции, в Сирии Второй, Аравии и Финикии Приморской. Например, в Тарсе Севир с удивлением обнаружил, что Несторий почитался в числе муче-

¹ *John of Beit-Aphthonic*. Life of Severus, ed. H.A. Kugener. PO II. P. 241.

² *Meyendorff J.* Imperial Unity... P. 203.

³ Там же.

⁴ *Лебон Ж.* Изд. цит., прим. 4. С. 36.

⁵ *W. H. C. Frend.* Op. cit. P. 267.

ников. Епископы и монахи Сирии Второй в 517 году писали папе Гормизде (514-523) в защиту Халкидонского Собора и томоса Льва¹. Активных противников Севира нашел в лице епископов Юлиана Бострийского и Елифания Тирского. Некоторые епископы из-за несогласия с Севиром вынуждены были бежать, оставив свои церкви. Среди них были Юлиан Бострийский, Петр Дамасский и другие епископы².

Епископ Елифания на Оронте Косьма и епископ Аретузы Севериан, «будучи смущены соборным посланием» Севира, отреклись от общения с ним и направили ему грамоту низложения. Вручить грамоту Севиру было поручено епифанскому протодиакону Аврелиану. Последний, переодевшись в женское платье, прибыл в Антиохию, пришел к патриарху и «своиственными женщине приемами и всеми мерами показывал вид, будто он — женщина, и, имея опущенное с головы на грудь покрывало, со слезами, рыданиями и мольбами вручил... Севиру низложение, под видом просьбы. Затем, скрывшись ото всех и ускользнув из толпы, следовавшей за Севиром, убежал и тем спас себя...». Узнав о случившемся с Севиром, Анастасий приказал военачальнику ливанской Финикии Азеатику низвергнуть Косьму и Севериана с их престолов. Азеатик, прибыв на место, убедился, что «города мужественно отстаивают своих епископов» и нет возможности ниспровергнуть их без кровопролития. Анастасий вынужден был отступить, написав Азеатику «не преступать границ умеренности и... не проливать ни капли крови»³.

Реальный расклад сил в пределах Антиохийского патриархата хорошо виден по тому, какое число епископов в той или иной области было смещено со своих кафедр во время гонений на монофизитов при императоре Юстине I. В Евфратезии из 8 епископов были изгнаны 6, в Киликии Второй — 6 из 8, в Месопотамии — 3 из 4, в Осроене — все 6, в Исаврии — 9 из 11, в Сирии Первой (включая г. Антиохию) — 4 из 7, в Фини-

¹ Ibid. P. 267-269.

² *Евагрий Схоластик*. Изд. цит., III, 33. С. 136.

³ Там же, III. С. 136-137.

кии Ливанской – все 6. В то же время из Сирии Второй удален был всего 1 епископ, а из Киликии Первой, Аравии и Финикии Приморской – ни одного¹.

Тем самым отчетливо видно, каким образом проходили линии разделения. Оппозиция Севиру сложилась, главным образом, в грекоязычных провинциях; области преимущественно сирского языка, напротив, поддерживали Севира. Активную поддержку Севиру оказывали монастыри, населенные в основном сироязычными монахами. В начале VI в. монастыри в Сирии были крупными центрами экономической и социальной жизни, имеющими огромное влияние на окрестное сельское население. Поэтому наиболее глубокие корни монофизитство пустило в восточных провинциях, где в то время насчитывалось несколько сот сирийских монастырей².

Сефир стремился распространить свое влияние и на Палестину, где патриархом был Илия I (494-516). В 512 году Сефир составил «исповедание веры» и направил его в Иерусалим. Император Анастасий I, угрожая ссылкой, приказал Илие войти в общение с Севиром. В 513 году преподобный Савва в сопровождении множества монахов пришел из пустыни в Иерусалим и, бесстрашно защищая Православие, убедил изгнать посланцев Севира и анафематствовать как Севира, так и Анастасия. Император назначил в Палестину Олимпия, чтобы тот с помощью военной силы отправил Илию в Айлин (Айлан), наиболее удаленный от Палестины город на побережье Эритрейского моря. Олимпий приказал избрать патриархом ставрофилакса диакона Иоанна, согласного вступить в общение с Севиром. Преподобный Савва и палестинские монахи вновь явились в Иерусалим и убедили Иоанна отказаться от своих обещаний, данных Олимпию, и анафематствовать Севира. После этого Олимпий был заменен новым управителем Анастасием, горячим сторонником Севира, который, прибыв на место, арестовал Иоанна и убеждал его войти в общение с Севиром и

¹ *W. C. H. Frend. Op. cit. P. 269.*

² *Ibid. P. 270.*

осудить Халкидонский Собор. Иоанн, чтобы освободиться, обещал вынести вопрос на обсуждение собора. Собор состоялся в храме св. Стефана. Председателем на соборе был племянник царя Ипатий, он был захвачен в плен восставшим Виталианом и после освобождения прибыл в Святую Землю, чтобы принести благодарение Богу. Присутствовали также управляющий Анастасий, 33 епископа, множество клириков и народа. Преподобные Савва и Феодосий привели в Иерусалим до 10 000 монахов и потребовали признания Халкидонского Собора. После нескольких часов хаотичных дебатов собор склонился на сторону монахов, моральный авторитет которых был очень велик. Иоанн анафематствовал Нестория, Евтихия, Севира и признал четыре Вселенских Собора «как четыре Евангелия». Император Анастасий хотел сослать Иоанна и вождей монахов, но не сумел осуществить свое намерение по причине восстания Виталиана и недовольства народа в Константинополе. Таким образом попытка Севира утвердить свое влияние в Палестине закончилась полным провалом¹.

В годы пребывания Севира на Антиохийской кафедре проявился и гимнографический талант Севира. Сирийские монофизиты почитают Севира не только как выдающегося богослова и монаха-аскета, но также и как значительного гимнографа, первого составителя октоиха. «Биограф Севира Иоанн бар Афтония пишет, что когда патриарх увидел, что народу нравится петь стихи не псалмодически, а на разные напевы, то он, подобно отцу, [который] любя своих детей, участвует в их забавах, сам предпочитая псалмодию, ввел должности псалтов, сам сочинял гимны и передавал их последним для разучивания с народом. Кроме гимнов собственного сочинения Сефир вносил в свой октоих песнопения Антиохийской Церкви, которые появились в IV-V столетиях»².

¹ Παπαδοπούλου Χ. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας. Ἀλεξάνδρεια, 1951. Σ. 226-228; Festugiere A. J. Les Moines d' Orient. II. Paris, 1961. P. 78-80.

² Успенский Н. Д. Анафора. // БТ № 23, 1982. С. 53.

После смерти императора Диррахита (518) императором стал Юстин I (518-527), последовательный халкидонит по своим догматическим убеждениям. Тогда же патриарх Константинопольский Иоанн созвал собор из 40 епископов, который осудил всех, отвергавших Халкидон, в том числе и Севира¹.

Юстин I приказал схватить Севира и, «как передает молва, отрезать ему язык — за то, что он не переставал изрекать анафемы Халкидонскому Собору...». Это дело было поручено комиту Иринею, который жил в Антиохии в качестве магистер милитум Востока. Иринею всюду расставил стражу, пытаясь задержать патриарха². Однако Севиру удалось бежать. По сообщению Михаила Сирийца, Сеvir ускользнул от преследователей, переходя из одного пустынного места в другое, одетый в нищенскую одежду³. С большим трудом Сеvir сумел перебраться в Египет, где он находился в окружении Александрийского патриарха Тимофея IV (519-535), около которого собрались тогда все изгоняемые антихалкидониты⁴. Здесь он вступил в замечательный по своей содержательности догматический спор с Юлианом Галикарнасским по вопросу о тленности тела Христова⁵.

Именно в этот период с особой силой проявляется богословский и полемический талант Севира, его диалектические способности; он много пишет не только против афтартодокетов, сторонников Юлиана, но и против крайних монофизитских, евтихианских и отчасти манихейских мнений. Богословские труды Севира доставили ему среди монофизитов славу «ос

¹ *Карташев А.* Изд. цит. С. 310.

² *Евагрий Схоластик.* Изд. цит., IV, 4. С. 152-153.

³ *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche* (1166-1199), ed. J.-B. Chabot. Paris, 1902. Т. II, IX, 27. P.224.

⁴ *Поснов М.* Изд. цит. С. 428-430.

⁵ О содержании и обстоятельствах этого ученого спора см.: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ.* Louvain, 1924; *Jugie M. Julien d'Halicarnasse et Severe d'Antioche*// *Echos d'Orient.* Т. 24, 1925; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 343-348.

omnium doctorum» («опоры всех учителей»). Влияние Севира в церковных делах значительно возросло после того, как в 535 году после смерти патриарха Тимофея IV ему удалось провести на Александрийскую кафедру своего друга и единомышленника Феодосия, которого Константинополь и местная светская власть поддерживали в противовес другому кандидату на престол, сепаратистски настроенному архидакону Гайану¹.

Со вступлением на престол Юстиниана I (527-565) покровительство императрицы Феодоры нехалкидонитам ободрило их в стремлении восстановить прежнее влияние в Церкви и государстве. Император Юстиниан, прекративший гонения и перешедший к политике «мирных переговоров» с монофизитами, неоднократно приглашал Севира прибыть в столицу для участия в диспутах, надеясь использовать авторитет наиболее умеренных и здравомыслящих вождей монофизитства (Сеvir, Феодосий, Иоанн Эфесский и др.) для восстановления религиозного единства империи. Однако Сеvir упорно отказывался от приглашений. Только в конце 535 году Сеvir вместе с Феодосием прибыли в Константинополь и, пользуясь поддержкой императрицы, были с почетом поселены во дворце. Вскоре Сеvir вступил в общение с Константинопольским патриархом Анфимом (535-536). Севиру удалось полностью подчинить малообразованного и сочувствовавшего монофизитству Анфима своему влиянию.

Однако монофизитский «переворот» не удался, и успех составившейся партии оказался временным. В Константинополь прибыл папа Агапит². Он добился низложения Анфима, пообещав Юстиниану поддержку только что начавшейся военной операции в Италии против остготов. Σύνοδος Ἐνδημοῦσα под

¹ *Заболотский Н.* Изд. цит. С. 66; *Болотов В. В.* Лекции... т. IV, изд. цит. С. 336.

² Планы монофизитов были сорваны благодаря бдительности Антиохийского патриарха Ефрема (526-546), который через своего иерея Сергия сообщил папе Агапиту о возникшей в Константинополе угрозе Православию. — *Παπαδοπούλου Χ.* Ἀπόθι. Σ. 477-478.

председательством нового патриарха Мины, собравшийся в 536 году, при участии западных епископов, осудил монофизитских вождей: Анфима, Севира, Петра Аламейского и др.¹ Сефир и его единомышленники вынуждены были покинуть столицу. Вернувшись в Египет, Сефир вскоре отошел от активной церковной деятельности и удалился в пустыню. Умер он в 538 году и был погребен в монастыре Эннатон².

Литературное наследие Севира поистине огромно. У Ассемани только перечень его трудов занимает 12 страниц!³ Сюда входят:

- 1) комментарии на Священное Писание Ветхого и Нового Завета;
- 2) проповеди и гомилии числом около 125;
- 3) гимнографические произведения, которых насчитывается до 300;
- 4) полемические сочинения;
- 5) письма.

С догматической точки зрения наибольшее значение имеют полемические произведения и письма Севира. К числу полемических сочинений Севира относятся:

- 1) Филалет⁴;
- 2) Трактат, адресованный Нефалию⁵;
- 3) Трактат против Иоанна Грамматика⁶;
- 4) Полемические письма против Сергия Грамматика⁷;

¹ Πρακτικῶν Συνόδων Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 536. Mansi. T. VIII, col. 1139-1140.

² Болотов В.В. Лекции... Т. IV. Изд. цит. С. 336; Карташев А. Изд. цит. С. 310.

³ Josephi Simoni Assemani de siris monophysitis dissertatio. Romae, MDCCXXX. P. 190-201.

⁴ Severi Antiocheni Philalethes, ed. A. Sanda. Beyrout, 1928.

⁵ Severi Antiocheni Orationes ad Naphalium, ed. J. Lebon // CSCO, Scriptores Syri, IV. T. VII. Louvain, 1949 (text, translation).

⁶ Severi Antiocheni Liber contra impium Grammaticum, ed. J. Lebon // CSCO, Scr. Syr., IV. T. 4-6. Louvain, 1949.

⁷ Severi Antiocheni ac Sergii Grammatici Epistulae mutuae, ed. J. Lebon // CSCO, Scr. Syr., IV. T. VII. Lovain, 1949.

- 5) Произведения, написанные против Юлиана Галикарнасского¹;
- 6) Против распоряжений Александра;
- 7) Против «Завещания» Лампетия, пресвитера евтихианского;
- 8) Трактат о Трисвятой песни;
- 9) Против Филикиссима;
- 10) Диалог против Анастасия.

Значительная часть посланий Севира была издана английским исследователем Бруксом².

Различные произведения Севира публиковались в сериях *Patrologia Orientalis* (1908, IV; 1911, VI, VII; 1912, VII; 1922, XVI; 1929, XX; 1930, XXII; 1932, XXIII; 1943, XXV; 1949, XXVI), *Museon*, XI, 1927; *Oriens Christianus*, II, 1902.

Фрагменты из различных сочинений Севира сохранены у кардинала А. Маи, Гизелера и Манси³.

¹ Труды Севира против Юлиана сохранились в сирийских рукописях, хранящихся в Ватиканской библиотеке (Vat. 140) и частично в Британском музее (Add. 12155). Изданы они были не полностью: *Severi Antijulianistica*, ed. A. Sanda. Beyrout, 1931.

² *Brooks E. W.* The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch, in the syriac version of Athanasius of Nisibus, 2 vol. (text, translation). London, 1902-1904. Содержит среди прочих послания к епископу Константину и к диакону Мисаилу.

Brooks E. W. A collection of letters of Severus of Antioch from numerous syriac manuscripts, PO, t. XII, 2, XIV, 1. Paris, 1919, 1920. Содержит послания к комиту Экумению, послания к епископу Сасимскому Элевсину, послания к Евпраксию, к Марону, к монахам Туфы, к эмесийцам, к Элише, к своему синкелу Фоме, к игумену монастыря Мар Вассы Юлиану и др.

Некоторые послания, например к игумену Иоанну, к Просдокию врачу сохранились в *Diekamp F.* *Doctrina Patrum ac Incarnatione Verbi. Ein griechische Florilegium aus der Wende des VII und VIII Jahrhunderts.* Münster-in-Westphalie, 1907.

³ *Mai A.* *Scriptorum veterum nova collectio.* Romae, 1833. V. VII; *Gieseler J. C. L.* *Commentatio, qua Monophysitorum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrentur.* P. I. Cottingae, 1835; *Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio*, par J. D. Mansi. Florentiae, 1759-1798. T. X, XI.

Многочисленные цитаты из произведений Севира сохранились в трудах православных полемистов, особенно у Леонтия Византийского¹ и Евстафия монаха².

Полное собрание сочинений Севира пока не издано. На русский язык труды его не переводились, имеются лишь несколько незначительных фрагментов, содержащиеся в Деяниях Вселенских Соборов.

¹ Contra Nestorianos et Eutichianos. PG 86, I; Adversus argumenta Severi. PG 86, II; Capita XXX contra Severum. PG 86, II.

² Epistola de duabus naturis adversus Severum. PG 86, I.

В. Джурас

ПАВЛИКИАНСТВО И ТОНДРАКИТСТВО К ИСТОРИИ ДВУХ ЕРЕСЕЙ

Движение павликиан и тондракитов на Востоке оказалось явлением, аналогичным позднейшим движениям западных богомилов, катаров и альбигойцев. Весьма сбивчивая информация первоисточников не дает более или менее удовлетворительного описания их еретических взглядов. Но можно сказать с полной уверенностью, что эти две ереси послужили базой для развития средневековых еретических движений в Западной и Восточной Европе.

История возникновения павликианства

История его генезиса крайне проблематична, причем речь здесь может идти не о десятилетиях, а о столетиях. Путаницу здесь создают армянские монофизитские источники, которые отсылают нас к середине VI века. Анафематствования Второго Двинского собора 554 года упоминают наряду с халкидонитами и павликиан, что привело ряд историков¹ к ошибочным выводам о более раннем (V-VI веках), чем это было на самом деле, происхождении павликиан. Однако, как это доказал Р. Бартикян² на основе скрупулезного анализа источников, речь здесь идет не о павликианах-дуалистах, известных святителю Фотию, Евфимию Зигабену и прочим, а о павликианцах — последователях Павла Самосатского. То есть динамизм III века, как видно, продолжал жить и распространяться в Сирии и Армении еще как минимум три столетия.

¹ Юзбашян К. Армянские государства эпохи багратидов IX-XI вв. Ереван, 1988; Тер-Мкртчян К. Ереси павликиан и тондракцев в современном критическом изложении // Арарат — [Ереван], 1900, июнь (на арм. яз.).

² Крупнейший советский византолог и переводчик.

На самом деле эта ересь возникла в начале VII века в Западной Армении и вскоре распространилась по всему Закавказью и Малой Азии. Юстиниан II (685-695, 705-711) истреблял ее представителей тысячами, однако за каких-нибудь пятьдесят лет они исчислялись уже десятками тысяч. Константин V Копроним (741-775) признавал их еретиками, хотя и симпатизировал отдельным сторонам павликианского учения. В целях укрепления северо-западных границ империи он переселяет их во Фракию, надеясь поставить их живым заслоном европейской части империи от нашествия кочевников. Но при Ирине (780-802) из союзников империи павликиане стали ее врагами. Примечательно, что и Ирина и иконоборцы «второй генерации» относились к ним одинаково сурово, начав их массовое истребление. Особенно жестокими были действия Льва V Армянина (813-820), который казнил десятки тысяч еретиков. Причиной этого явилась измена павликиан государственным интересам Византии, когда они стали на сторону болгарского князя Крума. Ища более безопасного места жительства, еретики вернулись в Армению, к тому времени находившуюся под мусульманским владычеством, где основали свой религиозный центр в городе Тефрике. Мусульманские власти предоставили им политическую и религиозную независимость, рассчитывая обрести в них союзников в борьбе с Византией. Опасность подобного союза видели и в Константинополе. Поэтому Василий I Македонянин в 872 году предпринимает поход против павликиан, о котором сообщают хронисты Генезий и Теофан¹. По их данным Тефрика была разрушена и павликианству был нанесен такой урон, от которого их военно-религиозные общины так и не смогли оправиться. Тогда во всей Западной Армении было умерщвлено около 100 тысяч еретиков. Оставшиеся несколько тысяч павликиан бежали в Восточную Армению и объединились с исключительно мононациональным армянским движением *тондракитов*, усилив его. То есть финаль-

¹ *Genesii Regum*. Bonnae, 1834. P. 120-122; *Theophanis Continuatus*. Chronographia. Bonnae, 1838. P. 176-183.

ным этапом истории павликиан следует считать именно 872 год. Из этого следует, что все последующие византийские хронисты впадали в некоторую историческую неточность, по инерции продолжая именовать павликианами тех, кто таковыми на самом деле не являлся. Среди них была и Анна Комнина¹. Она сообщает о важном для нас событии, связанном с мнимыми павликианами. А именно об их переселении императором Иоанном Цимисхием (969-975) в Филиппополь². Цимисхий, армянин родом, не учел прежних ошибок византийской геополитики и снова дал своим сородичам возможность жить во Фракии. Это произошло после того как император победил еретиков-армян в войне и взял их крепости и укрепления. У Анны Комниной еретики именуются павликианами. Очень сомнительно, чтобы павликиане после своего военного разгрома спустя 100 лет могли владеть крепостями и военными укреплениями. Здесь, очевидно, автор имеет в виду скорее тондракитов. Последние в византийских источниках не упоминаются из-за того, что в Византии их отождествляли с павликианами. В «Алексиаде» указывается также и цель переселения еретиков. Во Фракии они несли военную службу и некоторое время охраняли границы империи от вторжения славян. Еретики-армяне представляли большую силу против внешних врагов. Анна Комнина даже вынуждена писать, что они стали самыми надежными сторожами против славянских нашествий на западную границу и благодаря им население городов Фракии «начало дышать свободно». Только в дальнейшем, при Алексее Комнине, отряды тондракитов стали неблагонадежны и были расформированы из-за их частых контактов с богомилами³. Лишившись вооружения и перейдя на статус мирных поселенцев, тондракиты быстро ассимилировались с болгарским насе-

¹ «Людей грубых и жестоких без колебания проливающих кровь победил на войне и захватил в плен славный среди императоров Иоанн Цимисхий» (Анна Комнина. Алексиада. СПб., 1996. С. 395).

² Не путать с другим Филиппополем (Эрзрумом) в Малой Азии.

³ *Iohanes Zonaras. Epitome historiarum*, III, ed. Th. Büttner-Wobst, 1897. P. 242.

лением, встретив сочувствие в восприятии своих верований. Память об этом до сих пор сохранили названия, которые нередко можно встретить на болгарской территории (местность Арменица, село Ерменово и т. п.). Меньшая часть поселенцев оставалась верна прежней религии своих предков — монофизитству, удивительным образом продолжая мирно при этом сосуществовать со своими сородичами-дуалистами.

Теперь упомянем некоторых ересиархов и учение секты.

Все, что мы знаем об учении павликиан, основывается на исследовании сочинений трех авторов: Петра Сицилийского¹, святителя Фотия² и Георгия Монаха³ (IX в.).

Здесь исследователь столкнется со сложностью вычленить что-либо у этих авторов касательно павликианского вероучения, а не истории их появления и развития. Обвинение павликиан в манихействе проходит красной нитью во всех византийских источниках, но это стало скорее неким историческим ярлыком, чем отражением действительности. Так, например, манихеями в эпоху христологических споров жители Константинополя называли монофизитов⁴.

Ересиарх павликианства Константин Самосатский выступил со своим учением в середине VII века, приняв псевдоним Сильвана, ближайшего ученика апостола Павла. Именно святой апостол Павел, по мнению павликиан, является подлинным основателем их секты. Такое почитание этого апостола приводит их к отвержению авторитета апостола Петра. Константин действует от имени святого Павла и разъясняет его послания.

¹ Полезная история Петра Сицилийского: осуждение и опровержение ереси манихеев, называемых также павликианами, начертанная для архиепископа Болгарии. // *Бартикян Р. М.* Источники по изучению павликианского движения. Ереван, 1961. Приложение.

² Повествование о вторичном произрастании манихеев. // *Бартикян Р. М.* Указ. соч.

³ Хроника Георгия Монаха. *Бартикян Р. М.* Указ. соч.

⁴ *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 312.

У святителя Фотия находятся легендарные сведения о появлении идей павликианства в среде последователей Манеса: манихейки Калинники и ее сыновей Павла и Иоанна. Тем не менее к учению секты они не имеют прямого отношения.

Более реальный персонаж истории павликианства некий Сергей-Тихик. Тридцать четыре года он с ревностью проповедовал свои идеи, обошел Малую и Переднюю Азию, повсюду создавал общины и мог, хоть и с преувеличением, говорить: «От востока до запада, и от севера до юга прошел я, проповедуя Евангелие Христово»¹.

Бесспорно то, что павликиане следовали дуалистическим понятиям Маркиона. «Только то разделяет нас от ромеев, то, что мы считаем одного Бога небесным отцом, который в этом мире не имеет власти, а будет иметь ее в будущем, и другого бога (демиурга), который имеет власть над этим миром»². Отвергали Ветхий Завет, почитание святых, Пресвятой Богородицы, на кафолическую Церковь смотрели как на запятнавшую себя общением с грешниками. (Георгий Монах называет их здесь несколько неточно подражателями Новата, имея в виду, конечно же, Новациана — раскольника III века.)³ Вселенские Соборы они также не признавали и, как следствие этого, имели доникейские представления, основанные на субординационизме. Видя в материи злое начало, воплощение Христа они понимали докетически. Армянские источники утверждают даже, что еретики поклонялись солнцу, видя в нем эманацию божества. Павликиане отвергали также таинства и иконы. Хотя вместе с тем они допускали возможность крещения детей в православных храмах. Это делалось для того, чтобы выказать фальшивую лояльность официальной Церкви. Особенно порицали они святой Крест. Известны случаи, когда павликиане уничтожали большие каменные кресты, которые поставлялись в империи по случаю победы над врагами.

¹ Бартикян Р. М. Указ. соч. С. 198.

² Там же.

³ Там же. С. 200.

Богослужение павликиан отличалось крайней простотой и отсутствием обрядности. Места для священнодействий они называли словом *προεϋχή*, обозначая этим, что молитва составляла существенную часть их богослужения. Евхаристию совершали, но оценивали ее в сугубо протестантском смысле как символическое воспоминание. Иерархические наименования «пастырей» и «учителей» для руководителей общин было общераспространенным у павликиан. Обвинение павликиан в разврате, которое часто встречается в трудах византийских писателей, носит явно преувеличенный характер.

Тондракитство

Религиозное течение тондракитов отлично от павликианства способом своего появления. Поскольку движение было сугубо армянским, то оно и возникло в результате отпадения от Армянской апостольской церкви. Здесь необходимо заметить, что такое внезапное объединение павликиан с тондракитами в IX веке было результатом того, что сами павликиане в своем большинстве по национальной принадлежности были армяне, хотя ранее среди сторонников этой ереси были широко представлены сирийцы и греки. Этнокультурное пространство Малой Азии той эпохи определяло армянское большинство. Дело доходило до того, что византийцы изменяли своему исконному принципу, согласно которому причастность к «ромейству» была необходимым следствием принадлежности к Православной Церкви. В административный аппарат малоазийских фем стали допускаться монофизиты. Это была продуманная политика. К этому времени относятся настойчивые попытки Православной Церкви присоединить к себе армян-монофизитов. Возникает даже особая культурная общность обращенных армян, которая получила название армян-халкидонитов. Тондракитство отбирало паству и разлагало приходы и у тех и у других, поэтому совместная борьба монофизитов и православных против еретиков отчасти их сближала и давала прекрасную возможность Византии и Армении продолжить движение навстречу друг другу.

Основатель движения некий Симбат, который появился при католикосе Иовханнесе (833-855). Он начал распространение своего учения с селения Тондрак¹ в Малой Армении (византийская часть). Вскоре под воздействием его проповеди организуются общины в Киликии и северной Сирии. Однако расцвет деятельности тондракитов падает на XI век. Основным источником, проливающим свет на события того времени, это «Послания Григория Пахлавуня, магистра фемы Месопотамия»². Автор — монофизит, состоявший на службе византийского двора, сыгравший решающую роль в уничтожении ереси. Послание адресовано сиро-яковитскому католикосу Петросу, который вместе с армянами противостоял еретикам.

Григорий сообщает о своей поездке в области, охваченные ересью: «Я обнаружил там произросшие плевелы зла. Видя, как мутнеют воды чистого потока, я дошел до истока (то есть до Тондрака. — В. Д.) и очистил местность эту от всяческих плевел нечестия»³. Руководитель общин Иесу также прибегает к эпистолярному жанру, обращается к Петросу и к другим представителям иерархии с призывом не допустить, чтобы византийцы уничтожили их бывшую паству. Однако эти призывы не были услышаны. Григорий не стал прибегать к массовым расправам, хотя гуманности его действия и не назовешь: руководители движения были ослеплены и клеймованы. Духовенство, которому передавал Григорий еретиков, крестило их тысячами. Из биографии Петроса известно, что он подолгу жил в Константинополе и ему симпатизировал Константин IX Мономах (1042-1055). Поэтому при попустительстве центральной власти и было допущено, что тондракитов крестили в монофизитство. Исправлением этой ситуации занялся через тридцать

¹ Близ Манцикерта. От этого топонима и происходит название ереси.

² Послания Григория Пахлавуня, магистра фемы Месопотамия. Александрополь: Изд. К. Костоянца, 1910 (на древнеарм. яз.).

³ Там же. С. 157.

лет Алексей I Комнин (1081-1118), который «приказал вторично крестить армян, отвергнувших никейское крещение, и утвердил господство Халкидона»¹. Но к тому времени еретики не могли оказать вооруженного сопротивления, и движение скоро прекратилось. Имеются не подтвержденные источниками мнения исследователей, согласно которым тондракиты существовали в XII и даже в XIII веке.

Аспекты вероучения тондракитов

Специфика тондракитства состояла в отвержении армянских обрядов и восстании против них, поэтому догматические установки были не главными в их оппозиции официальной монофизитской церкви.

Своего учителя Симбата они почитали примерно так же, как монتانисты – Монтана, видя в нем истинного разъяснителя Божественного откровения, а не нового Мессию. Такие их постулаты, как отвержение священства, непочитание воскресного дня, отсутствие крещения могли бы навести на мысль об иудейском влиянии, тем более что крещение они заменяли омовением. Но наряду с таким влиянием главную роль, скорее всего, здесь сыграл ислам, тем более что Армения около 200 лет находилась под арабским владычеством. «Мы не признаем креста, икон, церкви, священнического облачения, литургии, но только их идею»². Известно, что в древности на облачениях часто были вышиты иконы. Скорее всего, в приведенный перечень облачение попало как раз по причине рьяного иконоборчества еретиков.

Эта хотя и крайне скупая информация, особенно по вопросам вероучения, которую доносят источники как о павликианстве, так и о тондракитстве, позволяет сделать вывод, что рубеж первого тысячелетия отмечен не только событием велико-

¹ *Матфей Эдесский*. Хронография. Ереван, 1973. С. 345 (на арм. яз.).

² Послания Григория Пахлавуня... С. 157.

го раскола между Западом и Востоком, но и активизацией национальных еретических дуалистических движений, на борьбу с которыми были направлены большие усилия со стороны Православной Церкви.

БИБЛЕИСТИКА

Иерей Александр Прокопчук

ХРИСТОС И МОИСЕЙ¹

Если обращение святого апостола Павла к типологии Адама и Авраама для объяснения положений своего богословия является общеизвестным, то обращение к типологии Моисея хотя и не является столь же значимым для Нового Завета, однако присутствует у всех его авторов. В своем докладе мне хотелось бы остановиться на тех местах Нового Завета, где пророк Моисей как-либо сопоставляется со Христом, исключая при этом ту часть евангельского повествования, которая посвящена конфликту Иисуса с враждебно настроенными к Нему книжниками и фарисеями.

Если присутствие пророка Илии во время Преображения на горе Фавор разъясняется в последующей беседе с учениками: «Илия уже пришел, и не узнали его (Мф 17:11)»², его не надо ожидать (Мф 27:49), то с чем же связано присутствие именно Моисея, а не, например, Авраама (Ин 8:56) или Исаии (Ин 12: 38-41).

Мы помним, что Моисей и Илия видели славу Божию на горе Синае-Хориве (Исх 19:9; 24:15-18; 3 Цар 19:8-18). На Фаворе во Христе открывается слава, отблеск которой отражался на лице Моисея после его встреч с Богом (Исх 34:29-35). При этом евангелист Лука рассматривает Преображение не только как открытие славы лишь одного Христа, но говорит о тройной славе, явившейся на Фаворе: «И вот два мужа беседовали с Ним. Были они Моисей и Илия. Явившись во славе, они го-

¹ Расширенный текст доклада на Богословской конференции ПСТБИ в 2000 году.

² Все цитаты из Нового Завета приводятся по переводу под редакцией епископа Кассиана (Безобразова).

ворили о Его исходе... Петр же и бывшие с Ним... очнувшись, увидели славу Его и двух мужей, стоящих с Ним» (9:31-32). К уже возведенному при крещении: «это Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение (Мф 3:17; Пс 2:7, Ис 42:1)» глас Отчий добавляет: «Его слушайте», отсылая к предсказанию Моисея: «Пророка, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, – Его слушайте» (Втор 18:15). Иисус провозглашается новым Моисеем. Впредь «Его слушайте», а уже не их (Илию и Моисея); их время – время «закона и пророков» – прошло. Божий голос повелевает теперь слушать Того, Кто есть Сын, Избранный Божий (Лк 9:35).

Моисей и Илия говорят с Ним «об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк 9:31), а присутствующие апостолы станут свидетелями Его гефсиманского бorerия¹. Для всех богословски значимых авторов Нового Завета крестная смерть Иисуса Христа оканчивает домостроительство Закона (Деяния, апостол Павел, Послание к Евреям, апостол Иоанн Богослов). Тогда беседу с Ним наиболее значительных представителей Ветхого Завета мы не можем понимать иначе, как *их согласие* на совершающуюся перемену.

Начиная свое служение, Христос повторяет духовный путь своего народа. Его сорокадневный пост в пустыне сразу после крещения, три искушения, в несколько измененном виде повторяющие три главных искушения еврейского народа, упоминание о предписаниях, данных Богом в пустыне (Мф 5:21-48), – все это представляет собой очевидное напоминание о сорока годах Исхода. Преодолев испытание в пустыне, Иисус открывает, что Сам Он и есть верный народ, послушный Израиль, Сын Божий.

Христос не нуждается в Законе (в отличие от любого другого человека), для Него нет необходимости в заповедях: «не

¹ По свидетельству Евангелия от Луки: «Иисус, взяв Петра, Иоанна и Иакова, поднялся на гору помолиться. И когда Он молился, сделался вид лица Его иным...» (9:28-29). Таким образом уединенная молитва Христа в присутствии трех ближайших учеников при Преображении и в Гефсимании объединяет оба этих события.

убивай, не прелюбодействуй, не кради, не лжесвидетельствуй, почитай отца и мать; и возлюби ближнего твоего как самого себя» (Мф 19:18-19). Это означало бы примерно то же самое, как если бы на нравственно совершенного человека надели наручники (ср.: Гал 3:19, 22-23) или высокопрофессиональному музыканту позволяли бы играть лишь простейшие мелодии. Христос – Человек, к Которому Закон не применим, для Которого он тесен. Его тяготит Закон, мы это видим из Евангелия, когда Он хочет вывести верующих на просторы любви и свободы чад Божиих.

Великая Суббота – день отсутствия Бога, день, когда Он молчит. Договор-Завет заключается между двумя сторонами (Гал 3:20). Парадигма священной истории в том, что исчезает не народ Завета, не он изменяет своему Богу, а исчезает Бог – уходит в смерть, в небытие, в ад. Закон рушится, как падает доска, лежащая на двух опорах, если одну из них уберешь. После смерти Христос уже ни иудей, ни эллин (Гал 3:28), «но новая тварь» (Гал 6:15), новый человек (Кол 3:10), «ветхий человек был распят» (Рим 6:6), «древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5:17). Воскресший, Он несет на Себе уже не печать закона – обрезание (Кол 2:11), а раны на руках и ребрах – свидетельство Его страданий и смерти (Ин 20:27), Его отвержения «своими» (Ин 1:11). Символ воды и крови, которые истекают из Его пробитых ребер (Ин 19:34) – это дар Его жизни, которую Он отдает нам (Ин 6:51; 10:17-18). Новый Завет Воскресшего Христа – это завет со всеми, «эллинами и иудеями, варварами и скифами, рабами и свободными» (Кол 3:11), с которыми Он связывает Себя Своей кровью (Мф 26:28; Деян 20:28; Еф 2:13; Евр 9:14-18).

На Фаворе апостолу Петру кажется, что ожидаемое царство уже наступило. Два ветхозаветных пророка и Христос в центре – во славе. Желание сделать три куши для того, чтобы жить с ними на горе, выражает попытку остановить течение ветхозаветного домостроительства. Однако события будут развиваться иным образом, дальше... Ветхозаветное Царство не наступит. Христос не может быть на равных с Моисеем и Или-

ей, и их нельзя соединить вместе. Это и есть перелом. Иисус являет, кто Он, и идет на Крест.

Обращаясь к Евангелию от Иоанна, уже в прологе мы встречаем противопоставление друг другу Христа и Моисея: «Закон дан был через Моисея, благодать и истина явилась через Иисуса Христа» (Ин 1:14). Заметим, что здесь Закон противостоит не только благодати, что присутствует в посланиях апостола Павла, но и истине как таковой. Дарованный через Моисея, он теряет свое значение, благодаря всему тому, что получено через Христа. Отмеченную нами закономерность мы встретим и в дальнейшем изложении евангелиста Иоанна. Беседа о Хлебе Жизни Господь начинает со слов: «не Моисей дал вам хлеб с неба, но Отец Мой дает вам истинный хлеб с неба» (Ин 6:33). А на празднике Кушей, обращаясь к иудеям, Он говорит: «Не Моисей ли вам дал Закон? И никто из вас не исполняет Закона» (Ин 7:19). «Моисей дал вам обрезание – не то чтобы оно было от Моисея, оно от отцов» (7:22). В приведенных словах Спасителя данное через Моисея сразу же обесценивается последующим... И хотя божественное происхождение откровения Моисею не ставится под сомнение – «Моисею говорил Бог» (9:29) – и для веры во Христа необходимо сначала поверить Моисею (5:46-47), однако то, что Отец сообщает и совершает через Сына (12:49; 14:10), перечеркивает все предшествующее.

Но тема «Христос и Моисей» не сводится у Евангелиста только к преуменьшению значения Моисея. После исцеления у овчей купели в субботу, когда иудеи обвиняют Иисуса в нарушении Моисеева Закона (5:16; 7:23), Он отвечает им, что весь суд отдан Ему Отцом (5:22) и Моисей, защитниками которого они себя выставляют, будет их обвинителем на последнем суде (5:45).

Хотя о славе Моисея в Евангелии Иоанна и не говорится, для Ветхого Завета именно Моисей является не только зрителем (как пророки), но и носителем славы. Евангелист же сразу с первых строк своего Евангелия вводит тему славы Единородного Слова, которую видели апостолы (1:14). Все служение

Христа – это поиск, желание и откровение славы Отца (5:41; 7:18, 8:54) в исполнении Его воли (17:4). Отторжение иудеями славы чудес Сына (12:37) приведет Его к славе Креста, которую даст Ему Отец (12:28; 13:31-32; 17:1).

В 1 Послании к Коринфянам (10:1-15), предостерегая своих читателей против грехов, совершенных евреями при исходе из Египта в Землю обетованную – идолопоклонства, блуда, ропота, – апостол Павел пишет, что и те тоже вкушали «духовную пищу» и «пили» из Христа, следовавшего за ними, но крещены были в Моисея «в облаке и море» (1 Кор 10:2-4). Возможно, Апостол хочет сказать, что Моисей является спасителем для евреев (ср.: Деян 7:25), освобождая их от рабства, а Христос питал их, сопровождая в пустыне. И все же это не решает проблемы, каким образом у апостола Павла, столь глубоко выразившего смысл и уникальность христианских таинств, они оказываются доступными и для евреев исхода. Для поиска ответа обратимся к трем цитатам из Послания к Галатам.

«Писание, провидя, что Бог по вере оправдает язычников, заранее благовестило (буквально «предвозвестило Евангелие») Аврааму: благословятся в тебе все народы» (3:8). Конечно, Авраам не мог слышать Евангелия (в христианском значении этого слова). Обетование «благословятся в тебе все народы» приобрело значение Евангелия для апостола Павла благодаря Иисусу Христу и Его искупительному делу.

«Если от Закона наследование, то уже не по обещанию: но Аврааму Бог даровал благодать чрез обещание» (3:18). Здесь говорится о том, что Авраам имел ту же благодать, что и христиане, это очевидно следует из того, что он имел «праведность» (3:6), а праведность, по Апостолу, невозможно иметь без благодати, подаваемой во Христе (Рим 5-6).

И, наконец, в гонении Исаака Измаилом апостол Павел видит прообраз современной ему ситуации (4:29). Измаила он называет рожденным по плоти, а Исаака *рожденным по Духу*.

Источником перечисленных типологий является убеждение современной апостолу Павлу раввинистической литературы,

что «во времена патриархов Дух Божий имели все благочестивые и честные люди. Когда Израиль согрешил, поклонившись золотому тельцу, Бог ограничил круг имеющих Дух избранными людьми, пророками, первосвященниками и царями. Время без Духа — это время пребывания под судом»¹.

Тогда мы можем реконструировать историософию апостола Павла следующим образом. Вера евреев исхода в Бога оказывается не так крепка, как вера Авраама. При трудностях они беспрестанно ропщут и бунтуют. Их постоянно искушают идолопоклонство и желание положиться прежде всего на человеческие силы. И Закон появляется там, где не хватает веры, где от нее отказываются. Тогда, когда «грех ожил» (Рим 7:9) и «стал грешным выше всякой меры» (7:13), пришел Закон (5:20)² и всех заключил под стражей «в ожидании будущего откровения веры» (Гал 3:23). И теперь нам становится понятным сближение Апостолом в приведенных типологиях времени до Закона с временем новозаветной Церкви. Закон и грех с одной стороны и вера, праведность и благодать Духа с другой стороны сменяют друг друга в истории Спасения. Одновременное существование того и другого для апостола Павла недопустимо, они противоположны друг другу — либо, либо...

В отрывке 2 Кор 3:1-18 противопоставляются не Христос и Моисей, но Моисей как служитель Ветхого Завета и апостолы («мы») как служители Нового, однако данный текст апостола Павла вносит ряд новых и интересных положений в рассматриваемую нами тему.

¹ *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета. Часть первая. Провозвестие Иисуса. М., 1999. С. 101-102.

² Согласно Рим 5:12-21 до Закона был лишь один грех — грех Адама. Хотя люди и совершали грехи, они им не вменялись. Но «смерть царствовала и над не согрешившими» вследствие «преступления Адама» (5:14). С появлением же Закона стало ясно, что грешат и все остальные, грех «умножился» (5:20). Апостол хочет этим подчеркнуть наличие как бы двух полюсов: один грех, и все осуждаются к смерти (5:16-17) — одно «дело праведное» всех оправдывает к жизни (5:18). И следовательно, никаких других дел для оправдания уже больше не нужно.

Значимость данного фрагмента связана, в первую очередь, с вводимой здесь терминологией. Послание 2 Кор 3:14 – единственное место в Библии, где мы встречаем словосочетание «Ветхий Завет». В отличие от первого завета, запечатленного буквами на камнях (3:7), новый не имеет материального воплощения (реализации), он чисто духовен. Как и в Послании к Галатам, не закрепленный, фиксированный текст Закона, но Святой Дух определяет нашу связь с Богом и дарует нам свободу (Гал 5:1; 2 Кор 3:17). Не камни, но сердца людей становятся теперь носителями завета с Богом (Иер 33:33; 2 Кор 3:3). Смерти и осуждению теперь противостоит животворящий Дух, приносящий оправдание (3:6; 8-9; 1 Кор 6:11). Лишь Он может открывать истинное содержание Ветхого Завета. Но покрывало, скрывавшее от евреев угасание славы Моисея, до сих пор лежит на их сердцах так, что «окостенели их мысли» (2 Кор 3:14). А уверовавшие во Христа *обновляются* ото дня ко дню (4:16), и Бог воссиял в их *сердцах*, просвещая «познанием славы Божией в лице Иисуса Христа» (4:6).

Сравнение славы Моисея и славы Христа стоит в центре рассматриваемого отрывка. Если Моисей имел временную славу (3:11), то Христос, «который есть образ Бога» (4:5), в вечной и превосходящей славе лишает славы «преходящее» (3:10-11). И в отличие от славы, которую Моисей скрывал от других, полагая «покрывало на лицо свое, чтобы не взирали сыны Израилевы на завершение проходящего» (3:13), слава Христова распространяется на всех и не уменьшается, а пребывает (3:10). Поэтому «покрывало... упраздняется во Христе» (3:14), «и мы все с *открытым* лицом, отражая как в зеркале славу Господню, преобразуемся в Его же образ от славы в славу, и преобразует нас Господь, Который есть Дух» (3:18). Таким образом каждый верующий во Христа через дар Духа «становится Моисеем, отражая славу Господню». Сказанное снимает известную трудность объяснения трижды повторяемого апостолом Павлом выражения «Господь есть Дух» (3:17-18). Приводимые ниже цитаты помогут нам увидеть, что Апостол не сливает Вторую и Третью Ипостаси.

Уже в день Пятидесятницы апостол Петр объясняет собравшимся, что сошествие Святого Духа подтверждает прославление Иисуса: «десницей Божией вознесенный, и приняв от Отца обещанного Духа Святого, он излил то, что вы и видите и слышите» (Деян 2:33). Вспомним здесь, что в Евангелии от Иоанна вода и кровь исходят из Христа умершего, а Святого Духа Он дает ученикам вечером в первый день Воскресения (Ин 20:22; 1 Ин 5:6-8). И наконец в Первом послании к Коринфянам, соединяя Воскресение Христа с верой во всеобщее «воскресение мертвых», апостол Павел указывает на различие между Христом и Адамом, говоря: «стал первый человек, Адам, — душою живую; последний Адам — духом животворящим» (1 Кор 18:45). Говоря об Адаме как о «душе живой», Апостол обращается к книге Бытия, где сказано, что Адам «стал душою живую» благодаря дыханию жизни, которое «вдунул в лице его» Бог (Быт 2:7). Затем Апостол говорит, что Христос как Воскресший Человек превосходит Адама, Он обладает полнотой Святого Духа, Который сообщает человеку новую жизнь, так что тот становится духовным существом (1 Кор 2:12-16), уже теперь принимая эсхатологическую славу (2 Кор 3:18).

Мы увидели, что сближение в различных контекстах и разными авторами прославленного Христа со Святым Духом предполагает, что Святой Дух является носителем жизни и славы Воскресшего. Тогда нам становится понятно, что слова Апостола «Дух есть Господь» означают неотъемлемую славу Спасителя, Дух и есть сама слава (1 Петр 4:14). Дух славы Господа преображает верующих «в Его же образ от славы в славу» до окончательного исполнения «надежды на славу Божию» (Рим 5:2), «когда будет явлен Христос» (Кол 3:4).

Послание к Евреям начинается с доказательства превосходства Христа над Ангелами, Моисеем и левитским священством, которых объединяет их связь с Законом. Данный Ангелами (Евр 2:2) через Моисея (3:5), он имеет своим основанием

левитское священство (7:11). Таким образом Автор Послания¹ хочет показать превосходство Христа над Законом. Христос превосходит их как Сын (1:5; 3:6; 7:28), «превознесенный выше небес» (7:26).

Третья глава Послания начинается с двух христологических определений. Одно из них может показаться нам несколько необычным. Христос называется Апостолом и верным Первосвященником. Он верен, как и Моисей «верен во всем доме Его» (Евр 3:2; Числ 12:7). Но каждый дом имеет своего строителя, слава которого больше, чем то, что он построил. А Создатель всего Бог. Значит, Сын «над домом» (3:6), а Моисей лишь «служитель» в нем (3:5). Но миссия Моисея оказалась незавершенной из-за неверия народа (Евр 3:19). При вхождении в Землю Обетованную Бог не даровал им покой (4:4-9). Общая мысль Послания к Евреям – ветхозаветные обетования через Христа исполняются в уже приблизившемся эсхатологическом откровении (8:13; 10:24). Христос доводит до конца то, что не мог сделать Моисей и закон (7:11-25). Он путь новый и живой (10:19). Жизнь верующих в Церкви рассматривается как «новый исход», паломничество в Небесный Иерусалим (12:18-24; ср.: 6:16; 13:14), к которому они уже подступили, входя в «покой Его» (4:10).

В известной 11-й главе, посвященной ветхозаветным «свидетелям» веры, Автор Послания пишет о Моисее следующее: «Верю Моисей, став взрослым, отказался называться сыном дочери фараона, предпочтя страдать с народом Божиим... поношение Христово почтя большим богатством, чем сокровища Египта... Верю совершил он Пасху и кропление кровью, чтобы истребитель первенцев не коснулся их» (11:25-26). Здесь, как и в речи первомученика Стефана, проводится параллель между страданиями Христа и «страданиями» Моисея. Из 9-11 глав Послания к Римлянам нам известно, как мучительно ис-

¹ Докладчик считает, что Послание к Евреям не принадлежит святому апостолу Павлу. Обоснование этого он предложит в работе «Богословие Послания к Евреям».

кала ранняя Церковь ответ на вопрос: почему иудейство не приняло Христа? Так, в поисках ответа Стефан обращается к образу Моисея, неоднократно отвергавшегося его современниками: «Моисея, которого они отвергли... его-то послал Бог и начальником и избавителем... он вывел их, творя чудеса и знамения... но отринули его и обратились сердцами своими к Египту» (Деян 7:35-39).

В отличие от речей, приводимых в книге Деяний, в которых ударение делается на виновности иудеев в распятии Христа и неприятии благовестия, Автор Послания к Евреям не обличает в этом своих современников. Иисус претерпел противоборство от грешников (12:3), «чтобы через смерть упразднить имущего власть над смертью, то есть дьявола» (2:14). «Поношения Христовы» у Моисея он видит в его отказе от сокровищ и временного наслаждения и добровольном выборе страданий со своим народом. Совершив пасху, Моисей избавил Израиль от поражения первенцев. А пролитие крови Нового Завета спасает христиан от Божьего суда (9:28).

Развивая в 9-й главе тему превосходства христианского искупления, Автор Послания пишет, что Христос становится посредником Нового Завета через Свою смерть (9:15) и таким образом возвращается ко времени заключения первого завета при Моисее (9:18-21). В это описание он вводит тельцов и козлов, из ритуала Дня очищения, и говорит об окроплении скинии, которая к тому времени еще не была построена! Причиной такого объединения является постулируемое Автором положение, что каждый завет должен иметь свое богослужение и одно не может существовать без другого. Поэтому эта глава начинается словами: «первый завет имел постановление о богослужении и святилище, принадлежащее к этому миру» (9:1). А следующий из этого вывод, к которому Послание постоянно возвращается: «с переменой священства *необходима* бывает и перемена Закона» (7:12). Что касается ритуала Дня очищения, то он является тем фоном, на котором описывается ветхозаветное богослужение. Поэтому его элементы присутствуют в боль-

шинстве обращений Автора Послания к культовой тематике (см.: 9:6-7,12-13; 12:24; 13:12).

При описании самой скинии Автор допускает «ошибку», которая всегда приводила к непреодолимым трудностям для толкователей, перемещая кадилный жертвенник из «Святая» во «Святая Святых», где он никогда не стоял¹.

Христос приносит Свою жертву на небе (10:19), ибо «на земле есть приносящие дары по Закону» (Евр 8:4). Он входит «не в рукотворенное святилище» (9:24) «через собственную кровь» (19:12). Согласно приводимому описанию (9:2-5), а оно есть отображение и тень небесного, «как было указано Моисею, когда он приступал к совершению скинии: смотри, – говорит Бог, – сделай все по образу, показанному тебе на горе» (8:5), на небе тоже есть жертвенник, где и принесена была жертва, ведь жертва может приноситься только на жертвеннике. Если бы там его не было, то где бы тогда она была принесена? От этого жертвенника и питаются верующие (13:10; 6:4). Таким образом проблема получает простое и наглядное объяснение².

¹ «Одно из труднейших мест, которое могло в древности подрывать уважение к посланию как заключающему исторически неверное описание устройства скинии». (Иванов А. Руководство к изъяснительному чтению книг Нового Завета. Обзорение Посланий Апостольских и Апокалипсиса. СПб., 1886. С. 494).

² Тот же образ мысли мы можем проследить, говоря о существовании небесной скинии, в которой стоит жертвенник. Во-первых, если Христос – Первосвященник, то Он должен иметь место Своего служения. Но «Тот, о Ком это говорится, принадлежал к колену, из которого никто не служил жертвеннику. Ибо известно, что Господь наш воссиял от Иуды, из колена, о котором Моисей не сказал ничего относительно священников» (7:13-14). И, во-вторых, отличительным местом служения первосвященника является Святая Святых, куда может входить только он один. Тогда как «в первую скинию постоянно входят священники, совершая служение, но во вторую – один раз в год только первосвященник не без крови, которую он приносит... за грехи... народа» (9:7-8). Христос, принеся «Себя непорочного Богу» (9:14), вошел «во святилище кровью» (10:19) Своей, «в самое небо, чтобы предстать за нас пред лицом Божиим» (9:24).

Хотя разбираемые нами отрывки позволяют проследить точки их соприкосновения (слава, Закон, завет, вера, страдание и т. д.), однако делать какие-либо обобщающие выводы без анализа рассматриваемого материала в общем контексте их написания (Евангелия, послания) нам представляется преждевременным. Это и не входило в нашу задачу. Но, как мы увидели, тема «Христос и Моисей» затрагивает ряд «трудных» мест Священного Писания, попытку объяснения которых и принял докладчик.

ПАТРОЛОГИЯ

Ориген

ПРОТИВ ЦЕЛЬСА

КНИГА ПЯТАЯ*

Глава XI. Претензии иудеев (§ 41 – 44)

Ориген утверждает, что иудеи действительно были избранным народом Божиим, о чем свидетельствуют их особое общественное устройство, а так же моральное и религиозное законодательство.

41. Давайте же изложим следующие слова Цельса, которые относятся скорее к иудеям, чем к христианам. Итак, он говорит: *«Если же иудеи так [строго] соблюдают свой собственный закон, то их [за это] не следует порицать. Скорее [следует порицать] тех, кто оставляет собственные обычаи и усваивает себе иудейские. Если же иудеи гордятся, что обладают какой-то более глубокой мудростью, и отвращаются от общения с другими, <как якобы> не столь чистыми, то они уже слышали¹, что даже свое учение о небе они называют своим не [по праву], но что о небе в древности учили уже персы, не говоря о других, как где-то сообщает и Геродот: «У них в обычае приносить жертвы Зевсу на высочайших горах, причем Зевсом они называют весь небесный свод»². Итак, по-моему, нет никакой разницы, как называть Зевса: Всевышний, Зен, Адонаи, Саваоф, Амон, как египтяне, или Папей, как скифы. И кроме того, они вовсе не святее других из-за того, что они обрезываются, ведь раньше [них]*

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

¹ CCels I.19-21; V.6.

² Геродот. История. I.131.

этот [обычай ввели] египтяне и колхи, или из-за того, что они воздерживаются от свинины, ибо и этого [придерживаются] египтяне, которые, кроме того, еще воздерживаются от [мяса] коз, овец, быков и рыб. А Пифагор и его ученики [воздерживались] еще и от бобов и вообще от всего одушевленного¹. И что-то непохоже, чтобы иудеи снискали [особое] благоволение и любовь у Бога предпочтительно перед прочими и чтобы только к ним посылались ангелы свыше, как если бы они в самом деле получили в удел обетованную землю: ведь мы видим, какой славы достигли они и их страна². Итак, прочь этот хор, понесший достойное наказание за свое высокомерие! Они не ведают Великого Бога, но соблазнены и обмануты волшебством Моисея и с недоброй целью стали его учениками».

42. Совершенно ясно, что в этих словах Цельс обвиняет иудеев в том, что они якобы ложно считают себя, в отличие от остальных народов, «избранным уделом» (Втор 32:9) высочайшего Бога. Он также осуждает их высокомерие, потому что они-де гордятся [знанием] Великого Бога, а на самом деле не познали Его, но были соблазнены и обмануты Моисеем и с недоброй целью стали его учениками. Ранее мы частично уже сказали³ о священном и необыкновенном иудейском общественном устройстве, когда у них сохранялся *идеальный план* Града Божьего, его Храма и священного служения Жертвеннику в нем. Если же кто-нибудь попытается понять намерение [их] законодателя, оценить то общественное устройство, которое должно было соответствовать его замыслу, станет исследовать их обычаи и сравнит их с современным образом жизни остальных народов, то он скорее всего среди людей не найдет никого, у кого отсутствовало бы все вредное для рода человеческого и кто, наоборот, воспринял бы одно только полезное. Поэтому у них нет ни гимнастических и театральных состязаний, ни

¹ Это предписывали так называемые пифагорейские акусмы на основании учения о перевоплощении душ.

² Имеется в виду завоевание Иудеи римлянами и разрушение Иерусалима.

³ ССels IV.31.

конских ристаний, ни женщин, торгующих своей красотой для каждого желающего просто извергнуть свое семя и насмеяться над сущностью человеческого продолжения рода¹. А каково у иудеев то обстоятельство, что уже с самого юного возраста они научаются тому, что Бог превосходит всю чувственную природу и не имеет в ней ни малейшего основания, но что искать Его [следует] в горних сферах над телесной природой! И как превосходно то, что они почти с самого рождения и формирования умственных способностей² приобретают знание о бессмертии души, загробном Суде и наградах праведников! И хотя все это им, как [еще] детям и мыслящим по-детски, было проповедано в виде сказаний, но для тех, кто стремился найти [в них] смысл и преуспеть в этом, эти самые сказания являли собой истину, которая [изначально] была в них сокрыта. Я [в отличие от Цельса] считаю, что они достойны называться *уделом Божиим*, поскольку они презрели всякие оракулы, которые попусту зачаровывают людей и исходят скорее от злобных демонов, чем от какой-либо высшей природы, и поскольку они [вместо этого] показали знание *будущих событий* в [своих] душах, которые по их высочайшей чистоте сталиместищем *Духа* высочайшего Бога.

43. Следует ли далее говорить о том, каким образом закон иудеев, который не позволял держать у себя более шести лет раба одной и той же веры, то есть иудея³, согласуется с разумом и не является несправедливым ни для господина, ни для раба? И пожалуй, иудеи соблюдают свой собственный закон вовсе не так же, как и остальные народы. Ибо их нужно было бы порицать и обвинять в нечувствительности к превосходству [их] законов, если бы они считали, что их законы были написаны подобно законам всех остальных народов. И как бы того ни хотелось Цельсу, иудеи все же обладают какой-то более глубокой мудростью, нежели [мудрость] большинства и даже

¹ См.: Лев 19:29; Втор 23:17-18.

² σὺνπληρώσει τοῦ λόγου. Это стоический термин. См.: ССелс IV.84.

³ См.: Исх 21:2; Втор 15:12; Иер 41 (34):4.

тех, кто считает себя философами, потому что философы вместе со своими благочестивыми философскими рассуждениями опустились до [почитания] идолов и демонов, в то время как даже самый последний иудей признает только единого высочайшего Бога. Поэтому они совершенно справедливо гордятся этим и отверщаются от общения с другими как с проклятыми и нечестивыми. О, если бы они не согрешили в том, что преступили закон и сначала «убивали пророков» (Мф 23:37), а затем злоумышляли против *Иисуса* (Мф 26:4)! Тогда они, воспитанные на свободных от всякого суеверия учениях, были бы «родом избранным» и «народом святым» и посвященным Богу (1 Пет 2:9), дабы мы [в их общественном устройстве] имели образец Небесного Града, который пытался описать Платон, но я сомневаюсь, что ему удалось это лучше, чем Моисею и [пророкам], жившим после него.

44. Поскольку же Цельс хочет приравнять священные законы иудеев к законам некоторых народов, давайте рассмотрим и этот вопрос. Итак, он полагает, что учение о небе ничем не отличается от учения о Боге, и утверждает, что персы, подобно иудеям, *приносят жертвы Зевсу на высочайших горах*. Он не заметил, что иудеи признают как одного *Бога* (Исх 20:2-3), так и один *Дом молитвы* (Исх 56:7), и один *жертвенник для всесожжений* (Исх 27:1), и один *жертвенник для приношения курений* (Исх 30:1), и одного Божьего *первосвященника* (Лев 21:10). Таким образом, нет ничего общего с иудеями у персов, которые восходят на высочайшие горы, имеющиеся у них в изобилии, и приносят жертвы ничуть не похожие на [жертвы], предписанные в законе Моисеевом. Согласно этому закону, иудейские священники «*служили образу и тени небесного*» (Евр 8:5) и в прикровенной форме выражали смысл закона о жертвах и о том, символом чего были последние. Итак, пусть персы называют небесный свод Зевсом, а мы не называем небо ни Зевсом, ни Богом, зная, что даже некоторые из тех, кто ниже Бога, превосходят небо и вообще всякую чувственную природу¹.

¹ Имеются в виду бесплотные *духовные силы*, превосходящие материальный мир своей силой и совершенством.

Ибо так мы понимаем слова [псалма]: «Хвалите Бога небеса небес, и воды, которые превыше небес, да хвалят имя Господне» (Пс 148:4-5).

Глава XII. Божественные имена (§ 45 – 46)

По мнению Оригена, имена не являются результатом человеческого соглашения, но отражают саму природу вещей и имеют нечеловеческое происхождение. Поэтому имена Божии, встречающиеся в Св. Писании, имеют огромную важность и силу и не могут быть заменены какими-либо иными именами.

45. Но поскольку Цельс считает, что нет никакой разницы, как называть Зевса: Всевышний, Зен, Адонаи, Саваоф, Амон, как египтяне, или Папей, как скифы, то, раз уж нас к этому призывают слова Цельса, давайте немного поразмыслим над этим вопросом, одновременно напоминая читателю то, что было нами уже сказано на этот счет¹. Мы и теперь утверждаем, что природа имен отнюдь не сводится, как считает Аристотель, к человеческим установлениям². Ибо языки разных народов имеют нечеловеческое происхождение³, как это ясно тем, кто может вникнуть в сущность заклинаний⁴,

¹ См.: CCels I.24-25.

² οὐ θεμένων εἰσὶ νόμοι. Аристотель считал, что имена имеют значение в силу соглашения (κατὰ συνθήκην), поскольку не существует никакого имени от природы (φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστιν, см.: *De interpretatione* 16a 20-30). Подобная точка зрения встречалась ранее у софистов в отношении к нравственным и общественным нормам (см.: прим. 126 к § 27). Ориген же придерживается точки зрения Платона о том, что имена отражают саму природу вещей (φύσει τὰ ὀνόματα εἶναι τοῖς πράγμασι), а законодатели лишь воплощают эти природные имена в буквах и слогах (см.: *CratyI* 389a-e; 390e-391e и др., а также *Алкиной*. Учебник платоновской философии. 6.10).

³ См. выше: § 30.

⁴ В этой главе Ориген, по-видимому, имеет в виду не только магические заклинания, практиковавшиеся среди многих языческих народов и имевшие своей целью привлечение каких-либо духовных сил на службу человеку, но и христианские экзорцизмы; то есть изгнания (до-

усвоенных родоначальниками языков сообразно с различиями в языках и в произношении имен. Этот вопрос мы разбирали немного выше¹ и пришли к выводу, что [имя] обладающее силой на каком-либо одном языке при переводе на другой язык теряет свою силу, которую оно имело при произношении на своем собственном языке. Это можно заметить даже в отношении [имен] людей: ибо если бы мы перевели на египетский, латинский или любой другой язык имя того, кто с самого рождения имел определенное греческое имя, то мы скорее всего не смогли бы заставить его сделать или претерпеть то, что он мог бы сделать или претерпеть, если бы мы называли его тем первоначальным именем, данным ему [с рождения]. И если бы мы перевели на греческий язык имя того, кто изначально имел латинское имя, то мы не достигли бы желаемого результата, которого обещает достичь заклинание, сохраняющее имя, данное ему первоначально.

Итак, если это справедливо в отношении человеческих имен, то что уж говорить о тех именах, которые по какой-либо причине прилагаются к Богу? В самом деле, например, имя *Авраам* можно перевести на греческий язык, равно как имена *Исаак* и *Иаков* также имеют определенное значение. И если кто-нибудь будет призывать и клясться именем «*Бога Авраама, Бога Исаака и Бога Иакова*» (Исх 3:6,15)², то благодаря природе и силе этих имен он, скорее всего, достигнет желаемого результата и, произнося это, победит демонов и подчинит их себе. Если же он скажет: «*Бог избранного отца эха*»³, или «*Бог смеха*»⁴, или

словно: *заклятия*) злых духов с помощью имен Божиих, встречающихся как в Ветхом, так и в Новом Завете.

¹ См.: CCels I.24-25.

² См.: CCels IV.33-34.

³ См.: Быт 17:4-5, где дается иное толкование имени *Авраам*: «отец множества народов». См. также: *Philo. De gigant.64; De Abrah.82; De mut. nom.66,71.*

⁴ См.: Быт 21:5-6: *Исаак — «смеющийся»* или «смех Сарры». См. также: *Philo. De mut. nom.137,157; Leg. alleg. 1.82.*

«Бог пяти»¹, то в этом случае имя не произведет никакого действия, так же как и какое-либо иное [имя], вовсе не обладающее никакой силой. Точно так же если мы переведем на греческий или какой-либо иной язык имя *Израиль*², то не добьемся никакого результата. Если же мы оставим его [без перевода] и присоединим к нему то, с чем искусные в этом деле³ имеют обыкновение его связывать, в таком случае мы скорее всего достигнем желаемого результата, который обещан определенными заклинаниями на определенном языке. То же самое можно сказать и об имени *Саваоф*, которое часто встречается в заклинаниях. Ибо если мы переведем это имя как «Господь сил», или «Господь воинств», или «Вседержитель» (ведь его можно перевести по-разному⁴), то мы ничего не достигнем. А если мы сохраним его собственное звучание, то добьемся желаемого результата, как говорят сведущие в этом люди. Это же относится и к имени *Адонай*. Итак, если имена *Саваоф* или *Адонай*, будучи переведены согласно своему значению на греческий язык, не произведут никакого действия, то совершенно ясно, что они не произведут никакого действия и не будут обладать никакой силой у тех, кто считает, что нет никакой разницы, как называть Зевса: Всевышний, Зен, Адонай или Саваоф.

46. Зная это или нечто подобное, Моисей и пророки запрещают произносить устами, которые должны заботиться о том, чтобы молиться только высочайшему Богу, «имена иных богов» (Исх 23:13) и вспоминать их в сердце, которое должно учиться очищать себя от всяких суетных мыслей и слов. Поэтому мы скорее согласимся претерпеть какие угодно мучения, нежели признать Зевса Богом. Ибо мы не только не считаем, что Зевс

¹ См.: Быт 25:26. В Быт 27:35-36 дается иное толкование имени *Иаков*: «занимающий место хитростью». См. также: *Philo. De mut. nom.* 81; *Leg. alleg.* 1.61; 3.15.

² Израиль — «князь Божий», «с Богом» (Быт 32:28).

³ То есть в заклинаниях злых духов (экзорцизмах).

⁴ «Господь сил» употребляется в LXX и в переводе Феодотиона, «Господь воинств» употребляется в переводе Акилы, «Вседержитель» встречается в LXX. См.: *Orig., Hom. In Is.* 4.1.ad fin.

и Саваоф — это одно и то же, но и вообще признаем Зевса не Богом, но неким демоном, который радуется, когда его называют Богом, а на самом деле вовсе не друг ни людям, ни истинному Богу. И пусть египтяне нам навязывают своего Амона и угрожают наказаниями: мы скорее умрем, нежели признаем Амона Богом, ведь его имя, как правило, произносят в каких-то египетских заклинаниях, призывающих этого демона. И пусть скифы считают Папея высшим Богом, но мы не собираемся их слушать. Мы признаем [единого] высшего Бога и не будем называть Его именем Папей, которое подходит только тому [демону], которому достались в удел пустыня, народ и язык скифов. Ибо не ошибется тот, кто назовет Бога этим самым общим именем «Бог» на своем родном языке, будь то скифский, египетский или какой-то другой язык.

Глава XIII. Обрезание и законы о чистых и нечистых животных (§ 47 — 49)

Ориген считает, что причина иудейского обрезания, отличающая его от обрезания у других народов, заключается в стремлении обезопасить себя от влияния каких-то враждебных духовных сил. Иудейские же законы о чистых и нечистых животных ценны не сами по себе, но потому, что служили символами духовных реальностей. Что же касается воздержания от мясной пищи, принятого у христиан, то его причина заключается в стремлении обуздать телесные аффекты и заставить плоть свободно подчиняться духу.

47. Что касается иудейского обрезания, то его причина совсем иная, нежели у египтян и колхов. Поэтому и само обрезание, как представляется, совсем иное. В самом деле, как приносящий жертвы приносит их не одному и тому же [богу], хотя кажется, что он приносит их точно таким же образом; и как молящийся молится не одному и тому же [богу], хотя просит в молитве то же самое; так и обрезание у одних вовсе не то же самое, что и у других. Ибо различие вносит замысел, обычай и намерение того, кто совершает обрезание. И чтобы еще глубже

уяснить данный вопрос, следует заметить, что хотя понятие «справедливость» одно и то же для всех греков, однако оказывается, что Эпикур в него вкладывает один смысл, стоики, отрицающие трехчастное строение души¹, другой, платоники, признающие справедливость особой деятельностью каждой [из трех] частей души, – третий. Точно так же понятие «мужество» имеет один смысл у Эпикура, [считающего, что надо стойко] переносить страдания, чтобы избежать еще больших страданий, другой смысл у стоиков, благодаря ему приобретающих все остальные добродетели, третий смысл – у платоников, считающих мужество добродетелью лишь страстной части души и уделяющих ему местопребывание в груди². Точно так же и обрезание различается в зависимости от того смысла, который вкладывается в него теми, кто обрезывается. Но нам нет никакой необходимости говорить об этом [подробно] в настоящем сочинении, ибо тому, кто хочет узнать наше мнение на этот счет, достаточно прочесть наши гомилии на Послание апостола Павла к Римлянам³.

48. Таким образом, если иудеи и гордятся [своим] обрезанием, они в то же время отличают его не только от обрезания египтян и колхов, но даже от арабов-измаилитов, хотя Измаил родился от их праотца Авраама и был обрезан вместе с ним. Ибо иудеи утверждают, что истинное обрезание – то, которое совершается через 8 дней [после рождения], в то время как все остальные совершаются смотря по обстоятельствам. Вполне возможно, что [иудейское] обрезание совершалось для того, чтобы [обезопаситься] от какого-то враждебного иудейскому народу ангела, который был способен причинить вред тем из них, кто не был обрезан, и не имел никакой власти над обрезанными. Кто-нибудь может сказать, что это обстоятельство выясняется из слов книги *Исход*, где [рассказывается], что ан-

¹ Стоики признавали многочастное строение души – 5 чувств, разумная часть (ведущее начало), сеятельный разум и речевая часть (см.: *Diogen Laert.* VII.157-158).

² См.: *Plato.* *Tim.* 70ab.

³ См.: *Hom.* in ep. ad. Rom. 2.12-13.

гел¹ до обрезания Елиезера² мог противодействовать Моисею, но после того как он был обрезан, ангел [уже] не имел [над Моисеем] никакой власти. Зная это, «Сепфора, взяв каменный нож, обрезала сына своего», и, как читается в большинстве различных списков, сказала: «Вот кровь обрезания сына моего» (что на иврите означает: «Ты жених крови у меня» (Исх 4:24-26). Ибо она знала сущность (τὸν λόγον) того ангела, который имел [над людьми] власть до того, как [прольется] кровь обрезания, но терял всякую силу благодаря этой крови. Поэтому Сепфора и сказала Моисею: «Ты жених крови у меня».

То, что я так смело высказал, кажется в какой-то степени излишним и не подходит для слуха большинства [верующих]. Теперь же я продолжу свою речь, добавив к этому только то, что подобает христианину. Ведь я полагаю, что этот ангел имел власть над теми людьми, которые не были обрезаны из [иудейского] народа и вообще из тех, кто чтит единого [Бога]-Творца. И он имел [над ними] власть до тех пор, пока Иисус не воспринял тела³. Когда же Он воспринял его, и тело Его было обрезано, тогда была упразднена вся власть этого ангела над теми, кто <не> был обрезан в этой религии⁴. Ибо Иисус лишил его власти благодаря [Своей] неизреченной Божественной природе. По этой причине Его ученикам запрещено обрезание и заповедано: «Если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа» (Гал 5:2).

49. Далее [следует сказать, что] иудеи гордятся как чем-то великим не тем, что воздерживаются от свинины, но тем, что они узнали природу чистых и нечистых животных и поняли причину того, почему свиньи принадлежат к нечистым животным. К тому же все это были символы чего-то совсем иного вплоть до самого пришествия Христова, после которого одному Его ученику, который еще не понял [истинного] смысла

¹ В синодальном переводе «Господь». Ориген следует тексту LXX.

² Сын Моисея, см.: Исх 2:22.

³ οὐκ ἀνείληφε σῶμα. См.: прим. к §39.

⁴ То есть в монотеистической религии.

этих [законов] и утверждал: «Я никогда не ел ничего скверного и нечистого», было сказано: «То, что Бог очистил, ты не почитай нечистым» (Деян 10:14-15). Далее, ни нас, ни иудеев не касаются [слова Цельса], что египетские жрецы воздерживаются не только от свинины, но также и от [мяса] коз, овец, быков и рыб. Поскольку же «не то, что входит в уста, оскверняет человека» (Мф 15:11) и «пища не приближает нас к Богу» (1 Кор 8:8), давайте не будем превозноситься, но не будем и невоздержанными в пище. Поэтому пусть подобно нам радуются пифагорейцы, которые воздерживаются от всего одушевленного. Но обрати внимание, по какой причине воздерживаются от одушевленного пифагорейцы и наши подвижники. В самом деле, первые воздерживаются от одушевленного, [веря] в миф о перевоплощении души¹. Ибо [по их мнению] какой [отец]

родного сына [изменившего облик], подняв над алтарем, закалывает с молитвой – великий безумец.²

А мы хотя и поступаем точно так же, но делаем это по той причине, что хотим изнурить и поработить [наше] тело и «умертвить [наши] земные члены: блуд, нечистоту», невоздержанность, «страсть, злую похоть» (Кол 3:5), и все делаем ради того, чтобы «умертвить дела плотские» (Рим 8:13)³.

Глава XIV. Божие благоволение к иудейскому народу (§ 50 – 51)

По мнению Оригена, многочисленные исторические факты говорят о том, что иудеи, как избранный народ, действительно жили под особым покровительством Бога. Однако это покрови-

¹ διὰ τὸν περὶ ψυχῆς μεταστροφουμένης μῦθον. На тех же основаниях пифагорейцы воздерживались и от кровавых жертвоприношений, см. ниже.

² Эмпедокл, фр. В 137.

³ В этой главе мы видим, что Ориген к тому времени уже расстался с идеями о перевоплощениях душ и весьма ясно сознавал различие между христианским и языческим аскетизмом. См. также: ССелс III.75; IV.17; V.29 (и прим. 133); VII.48.

тельство и благодать впоследствии перешли к Новому Израилю – Церкви Христовой.

50. Далее Цельс говорит об иудеях следующее: «И что-то непохоже, чтобы иудеи снискали [особое] благоволение и любовь у Бога предпочтительно перед прочими и чтобы только к ним посылались ангелы свыше, как если бы они в самом деле получили в удел обетованную землю: ведь мы видим, какой славы достигли они и их страна»¹.

Давайте же опровергнем и это [его] утверждение. То что иудейский народ снискал у Бога [особое] благоволение, ясно уже из того факта, что они, держась иной веры нежели мы, признают Богом [только] высочайшего Бога. И из-за этого благоволения к ним Бога, они не остались [в пренебрежении] и, хотя и немногочисленные, жили под покровом Силы Божией, так что никак не пострадали даже при Александре Македонском, хотя на основании определенных договоров и клятв они наотрез отказались поднять оружие против [врага Александра] Дария. Рассказывают, что тогда Александр поклонился иудейскому первосвященнику, одетому в священные облачения, и сказал, что ему во сне явился некто в такой же точно одежде и возвестил ему, что он подчинит себе всю Азию². Таким образом, хотя мы, христиане, и признаем, что иудеям по преимуществу выпало на долю снискать [особое] благоволение и любовь у Бога предпочтительно перед прочими, однако с тех пор, как Иисус передал тем язычникам, которые в Него уверовали, ту самую силу [Божью], которая охраняла иудеев, это [Божие] попечение³ и благодать перешли [теперь] к нам. Поэтому и римляне много раз злоумышляли против христиан, чтобы положить конец их дальнейшему существованию, но не достигли никакого результата, ибо им противостояла превосходящая их десница Божия, желавшая распространить слово Бо-

¹ См.: § 41.

² См.: *Иосиф Флавий*. Иудейские древности. XI.8.3-5, 317-339.

³ οἰκονομίαν.

жие из одного [небольшого] уголка земли, который представляет собой Иудея, по всему роду человеческому.

51. Поскольку же мы по возможности уже опровергли обвинения Цельса против иудеев и их учения, давайте перейдем к следующему. Мы утверждаем, что вовсе не попусту хвалимся знанием Великого Бога и что мы вовсе не соблазнены, как полагает Цельс, волшебством Моисея или даже Самого нашего Спасителя Иисуса, но с благой целью повинuemся Богу, говорившему через Моисея, и признаем Иисуса, о Божестве которого он свидетельствует, Сыном Божиим¹, а также имеем надежды на лучшее, если только будем жить согласно Его учению.

Теперь мы охотно опускаем то, что, забежав немного вперед, уже изложили выше², когда объясняли, откуда мы взялись, кто у нас основоположник и что за закон Он установил. И хотя Цельс желает, чтобы мы ничем не отличались от египтян, которые почитают козлов, баранов, крокодилов, волов, бегемотов, кинокефалов и кошек, однако он и его единомышленники могли бы понять [всю ложность таких утверждений]. Выше мы уже со всеми подробностями, насколько это было возможно, защитили наше почитание Иисуса, указав, что нашли более сильный [довод]. И только мы одни для доказательства истинности учения Иисуса Христа, которое чисто и не смешано ни с какой ложью, представляем [в этом] поручителями не самих себя, но нашего Учителя, о Котором различными способами засвидетельствовал не только высочайший Бог, но иудейские пророческие писания и сама очевидность.

Глава XV. Ангел и ангелы (§ 52 – 58)

Ориген не видит никакого противоречия в том, что христиане, с одной стороны, не отрицают того, что до пришествия Христа Бог посылал на землю и других ангелов, возвещавших отдельным людям Его волю, а с другой стороны, признают Сына

¹ ἀλλ' ἐπ' ἀγαθῷ τέλει καὶ τοῦ ἐν Μωϋσεῖ θεοῦ ἀκούομεν καὶ τὸν μαρτυροῦμενον ὑπ' αὐτοῦ θεὸν Ἰησοῦν ὡς υἱὸν θεοῦ παρεδεξάμεθα.

² См.: CCels V.33.

Божия Ангелом Великого совета, открывшим всем народам путь ко спасению: ведь цели их пришествия совершенно различны. О том же, что Сын Божий был намного могущественнее всех других ангелов свидетельствует тот факт, что другие ангелы были у Него в услужении. Кроме того, можно вполне доверять повествованиям о явлениях ангелов, встречающимся в Священном Писании, ибо подобные рассказы известны и эллинской исторической науке.

52. Итак, мы хотим исследовать следующее утверждение Цельса: *«Оставим, однако, в стороне все то, в чем их можно было бы обличить в отношении их Учителя, и даже допустим, что Он действительно был каким-то ангелом. Но был ли Он первым и единственным, или и до Него были иные? Если бы они сказали, что [явился] только Он один, то были бы уличены во лжи и противоречии с самими собой. Ибо они утверждают, что часто являлись и иные, и притом сразу 60 или 70, которые стали злыми [духами] и были низвергнуты в преисподнюю, где были [заключены] в оковы и подвергнуты наказанию. Поэтому теплые источники и считаются их слезами¹. И даже у самого Его гроба явились ангелы – по одним один, по другим два, – которые возвестили женам [мироносицам], что Он воскрес². Наверное, Сын Божий сам не мог открыть гроб и нуждался, чтобы кто-нибудь другой отвалил камень. Кроме того, для объяснения беременности Марии к [ее обручнику]-плотнику явился один ангел³, а другой – для того, чтобы [повелеть им] взять младенца и бежать в [Египет]⁴. Но стоит ли мне все это подробно излагать и перечислять всех [ангелов], которые были посланы к Моисею и другим пророкам? Ведь если были посланы другие, то и Этот – от того же Бога. И пусть считается, что Он [был послан, чтобы] возвестить нечто более важное ввиду того, что иудеи то ли в чем-то*

¹ См.: апокрифическую «Книгу Еноха», гл. 10.

² См.: Мф 28:2, Мк 16:5, Лк 24:4, Ин 20:12.

³ См.: Мф 1:20.

⁴ См.: Мф 2:13.

*согрешили, то ли исказили религию, то ли совершили что-то неблагочестивое*¹. На это, по крайней мере, намекают [христиане]».

53. Вообще-то для опровержения этих слов Цельса вполне достаточно было уже сказанного нами ранее, когда мы специально рассматривали вопрос о нашем Спасителе Иисусе Христе². Но чтобы не показалось, что мы не хотим рассматривать то или иное место его сочинения только потому, что не способны возразить ему, давайте, хотя бы и рискуя повториться (ибо на это нас толкает Цельс), [продолжим] нашу речь, делая ее как можно более краткой, если нам удастся найти какой-либо более доходчивый и новый довод по этому вопросу.

Итак, Цельс говорит, что *оставляет в стороне все то, в чем можно было бы обличить христиан в отношении их Учителя*. Однако он вовсе не оставил в стороне некоторых деталей, о которых был способен сказать, как это ясно из того, что он говорит выше, и это его заявление — просто риторический прием. А что нас нельзя обличить ни в чем в отношении нашего славного Спасителя (хотя [нашему] обвинителю и кажется, что можно), это будет ясно всем, кто из любви к истине тщательно изучит все пророчества и писания о Нем. Далее, поскольку кажется, что [Цельс] как бы делает нам уступку, когда говорит о Спасителе: *«Он действительно был каким-то ангелом»*, мы скажем, что не нуждаемся ни в каких цельсовых уступках, чтобы признать это. Для этого [нам достаточно] посмотреть на дело Того, Кто посетил род человеческий Своим словом и учением, насколько каждый Его последователь мог [их] вместить. Именно это было делом не просто ангела, но, как говорит о Нем пророчество: *«Ангелом великого совета»* (Ис 9:6). В самом деле, Он возвестил людям *великий совет*³ Бога и Отца всяческих о том, что те из них, кто посвятил себя строгой благочестивой

¹ См.: CCels IV.22.

² См.: CCels I.6;26-27;29-31;66-70; II.9-11;23-25;32-37;40-43;59-70;73;79.

³ Решение, βουλήν.

жизни, благодаря своим великим деяниям взойдут к Богу, а те, кто не принял [Его], сами удаляются от Бога и ведут себя «к погибели» (Мф 7:13) из-за своего неверия в Бога.

Затем Цельс говорит следующее: «Пусть даже этот ангел и явился к людям, но был ли Он первым и единственным, или и до Него были иные?» И он думает, что таким образом может весьма разумно разрешить эту [мнимую] дилемму, хотя никто из истинных христиан не утверждает, что только один Христос явился <роду человеческому>. Ибо, как говорит Цельс, *если бы они сказали, что [явился] только Он один, [то были бы уличены во лжи], ведь и иные часто являлись людям.*

54. После этого Цельс отвечает сам себе как ему нравится: «Таким образом, не о Нем одном сообщается, что он явился роду человеческому. Ведь даже те, кто под предлогом учения во имя Иисуса отступились от Демиурга как низшего [Бога] и присоединились к какому-то высшему Богу и Отцу Того, Кто явился к [людям], утверждают, что и до Него какие-то [ангелы] являлись от Демиурга роду человеческому»¹.

Поскольку же мы из любви к истине по порядку исследуем все слова Цельса, давайте признаем, что известный [последователь] Маркиона Апеллес², родоначальник особой ереси, считавший иудейские Писания баснями, [действительно] говорит, что только один [Иисус] явился роду человеческому. Однако даже против него Цельс не имеет оснований выставить то возражение, что и иные [ангелы] являлись [людям], хотя последний и утверждает, что только Иисус пришел к людям от Бога. Ведь он нисколько не верит, как мы уже сказали, иудейским Писаниям, повествующим о еще более невероятных вещах, [чем явления ангелов]. Тем более он не согласится с тем рассказом из книги Еноха³, который, превратно поняв, привел [здесь] Цельс.

¹ См.: *Иринея*. Против ересей. I.25.1.

² См.: Тертуллиан.

³ Книга Еноха (Енох, сын Иареда – ветхозаветный праведник, взятый живым на небо, Быт 5:24) – иудейский апокриф, написан около II в. до РХ – II в. после РХ. Повествует о Промысле Божиим, О Мессии, о

Таким образом, никто не может обличить нас во лжи или противоречии с самими собой, если мы признаем, что только наш Спаситель явился [к людям] и что в то же время часто являлись многие другие. Цельс весьма запутывает дело, когда к исследованию о являвшихся людям ангелах добавляет пришедший ему по душе и туманно понятый им рассказ из книги Еноха, который он [к тому же] по всей вероятности еще и не читал и не знает, что в Церквях книги Еноха не признаются подлинно боговдохновенными. В них скорее всего и содержится та мысль, что сразу 60 или 70 [ангелов] сошли [на землю] и превратились в злых [духов].

55. Но мы снисходительно подсказем Цельсу место из книги Бытия, которое он не заметил: «*Сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жены, какую кто избрал*» (Быт 6:2)¹. И в этом случае мы ничуть не менее могли бы убедить читателей, которые способны понять смысл этого пророческого повествования (προφητικῶ βουλήματος), в том, что оно относится к учению о душах, по причине вожделения попавших в человеческие тела, которые кое-кто и до нас отождествил с *дочерьми человеческими*². Но что бы ни значило в конце концов это повествование о *Сынах Божиих*, исполнившихся вожделением к *дочерям человеческим*, оно не дает Цельсу никаких оснований [утверждать], что не только Иисус, как Ангел, явился к людям, став Спасителем и Благодетелем всех тех, кто явно отвращается от потока грехов.

Страшном Суде (последнее пророчество приводится в послании апостола Иуды (14-15) – Библ. Энци. Словарь. СПб, 1996. С. 130-140.

¹ Это место многие апологеты (Иустин, Афинагор, Тертуллиан, Арнобий и др.) приводили в доказательство происхождения *демонов* как существ, якобы представляющих собой смешение падших ангелов с людьми. Ориген как будто соглашается с этим, ибо цитирует это место в связи с рассказом из *Книги Еноха* о падении ангелов, но ниже он разъясняет, что понимает это место так же, как и Филон Александрийский, то есть связывает его с происхождением не *демонов*, а *людей*, из-за своих грехов ниспавших с неба на землю и облекшихся телами. См.: след. прим.

² См.: *Philo. De gigant. 2.4-6.18; Origen. ComJn, 6.42(25).*

Вслед за этим, смешивая и собирая в кучу все, что он когда-то слышал и что где-то [кем-то] было написано, [не различая], считаются или нет эти [слова] боговдохновенными среди христиан, Цельс говорит, что сошли «сразу 60 или 70 [ангелов] и были низвергнуты в преисподнюю, где были [заключены] в оковы и подвергнуты наказанию»¹. И далее добавляет, по-видимому слова из книги Еноха, не называя свой источник: «Поэтому теплые источники и считаются их слезами». Но в Церквях Божиих никогда не утверждали и даже не слышали ничего подобного. Да и кто был бы столь неразумен, чтобы овеществлять слезы сошедших с неба ангелов и уподоблять их человеческим слезам? И если мы вправе подшутить над этими [по всей видимости] вполне серьезными усилиями Цельса против нас, мы скажем: разве кто-нибудь мог бы утверждать, что теплые источники, большинство которых имеют сладкий вкус, суть слезы ангелов, при том что слезы по своей природе соленые? Если только [допустить, что] цельсовы ангелы плачут сладкими слезами!

56. Вслед за этим Цельс, смешивая то, что не смешивается, и сравнивая то, что вовсе несходно, добавляет к словам о 60 или 70 ангелах, сошедших, как он говорит, [на землю], слезы которых стали теплыми источниками: «Даже у самого гроба [Иисуса], как рассказывают, явились ангелы – по одним один, по другим два». Я думаю, он не обратил внимание на то, что об одном [ангеле] повествуют [евангелисты] Матфей и Марк, а о двух – Лука и Иоанн. Но в этом нет никакого противоречия. В самом деле, те, кто написал об одном [ангеле], имели в виду того, который «отвалил камень от гроба» (Мф 28:2; Мк 16:4), а те, кто [упомянул] о двух [ангелах], имели в виду тех, которые явились «в блистающих одеждах» (Лк 24:4) женщинам, пришедшим на гроб, или тех, которых видели внутри [гроба], «сидящих в белом одеянии» (Ин 20:12). В данном случае требовалось показать, что каждое из этих [явлений] ангелов] имело место и требует некоторого [более глу-

¹ См. выше: § 52.

бокого] духовного толкования, предназначенного для тех, кто уже подготовлен к созерцанию Воскресения Слова. Но это задача не настоящего сочинения, а скорее толкования на Евангелие.

57. И среди эллинов не только те, кто сочиняли мифы, но и те, кто ясно показали себя настоящими философами, которые из любви к истине излагали свои идеи, — все они приводили рассказы о чудесах, случавшихся некогда с людьми. Такие рассказы мы читали и у стоика Хрисиппа из Сол¹, и у Пифагора, и у некоторых весьма недавно появившихся [философов], например у Плутарха Херонейского в трактате «*О душе*»², и у [нео]пифагорейца Нумения во второй книге «*О нетлении души*». Если уж эллины рассказывают о чем-то подобном, и тем более те из них, кто считаются философами, и при этом их слова вовсе не признаются насмешкой или шуткой, а тем более выдумками или баснями, то разве те, кто предан высшему Богу и скорее согласился бы перенести всяческие мучения и даже смерть, нежели сказать хоть одно ложное слово о Боге, — разве они не должны считаться более достойными веры, что они видели явления ангелов и рассказали об этом, а слова их разве не должны признать истинными? Понятно, что было бы неблагоприятно так судить о том, кто [из них] говорит истину, а кто ложь. Ибо те, кто старается избежать всякого обмана и подвергает свой предмет усердному и тщательному исследованию и испытанию, постепенно и осторожно высказывают свое мнение о том, что одни говорят истину, а другие ложь относительно тех чудес, о которых они повествуют. И не бывает так, чтобы все передавали нечто достоверное или все ясно давали понять, что они говорят людям [чистейшие] выдумки и басни. О Воскресении же Иисуса из мертвых следует сказать, что нет

¹ Хрисипп (ум. около 208 года до РХ), знаменитый стоик, ученик Клеанфа, автор множества сочинений. См.: *Диоген Лаэртций*, VII.7.

² Плутарх (ок. 46-120 года по РХ), знаменитый средний платоник, автор множества сочинений, в том числе *Сравнительных жизнеописаний*. Название упомянутого здесь трактата *О душе*, возможно, не точно: правильнее — *О происхождении Души по Тимею*.

ничего удивительного, если тогда явился один или два ангела, которые возвестили, что Он воскрес и печется¹ о тех, кто поверил в это [событие] для свой же собственной пользы. И мне кажется, что не противоречит здравому смыслу, что если эти [люди], которые всегда веруют в воскресение Иисуса и приносят в качестве весьма значительного плода своей веры строгую добродетельную жизнь² и удаление от потока грехов, то это происходит не без участия ангелов, которые помогают им обращаться к Богу.

58. Цельс, словно какой-то мальчишка, упражняющийся в обычных [риторических] приемах обвинения против кого-либо, осуждает [слова] Св. Писания, которое говорит, что «ангел отвалил камень» от гроба, где лежало тело Иисуса (Мф 28:2). Как бы отыскав некое «остроумное» обвинение против Св. Писания, он говорит: «Наверное, Сын Божий сам не мог открыть гроб и нуждался, чтобы кто-нибудь другой отвалил камень»³. Но я не собираюсь говорить ничего лишнего на эту тему или излагать образное толкование этого места, ибо мне кажется, что сейчас не время философствовать об этом. Я скажу лишь о самом историческом факте, на основании которого [мне] кажется, что более почетно, если бы камень отвалил низший служитель, чем это совершил бы [Тот], Кто воскрес для блага [всех] людей. Я уж не говорю, что злоумышлявшие против Слова и хотевшие Его умертвить и показать всем, что Он мертв и ничего не добился⁴, желали, чтобы было совершенно невозможно открыть Его гроб и чтобы после их коварства никто уже не мог созерцать Слово живым. Но пришедший ради спасения людей «Ангел Божий», будучи сильнее злоумышлявших против Него, с помощью другого ангела отвалил камень, чтобы считавшие Слово мертвым убедились, что Его «нет среди мертвых» (Мф 28:7),

¹ В английском переводе «ангелы пекутся».

² ἔρρωμένον βίον

³ См. выше: §52.

⁴ μὴδὲν φθάσαντα, в английском переводе «не существует».

но что Он жив и «предваряет» желающих последовать за Ним, чтобы открыть будущие [истины] тем, кому Он открывал ранее, потому что во время их первоначального посвящения в [христианство] они еще не могли вместить эти более сокровенные [знания]¹.

После этого, я уж не знаю, зачем Цельс добавляет и какую пользу его намерениям, как ему кажется, может принести утверждение о том, что для объяснения беременности Марии к Иосифу явился один ангел, а другой — для того, чтобы [повелеть им] взять новорожденного младенца, находившегося в опасности, и бежать в Египет². Выше мы уже высказали свои возражения на эти обвинения Цельса³. Но что Цельс хочет сказать следующей фразой, что по свидетельству Св. Писания к Моисею и другим пророкам были посланы ангелы? Мне кажется, что это совершенно ничего не дает для осуществления его намерений, главным образом потому что никто из [ангелов] не подвизался за [весь] род человеческий, чтобы насколько возможно отвлечь его от грехов. И пусть считается, что и другие были посланы от Бога и что Он [был послан, чтобы] возвестить нечто более важное ввиду того, что иудеи согрешили, исказили религию и поступили неблагочестиво, поэтому Царство Божие было передано «другим виноградарям» (Мф 21:41,43), которые повсюду в своих Церквях заботятся и прилагают все усилия для того, чтобы <и остальных согласно> заповедям Иисуса привести к Богу всяческих посредством чистой жизни и соответствующего ей учения.

¹ По-видимому, выражением τὰ ἐξῆς (будущее, будущие истины, будущие тайны) Ориген хочет указать на какое-то эзотерическое учение, якобы открытое Спасителем апостолам после Его Воскресения и затем доступное только христианской образованной элите, но не простым верующим. На эту мысль Оригена скорее всего натолкнули слова Евангелия о тайнах Царствия Божия, о которых говорил Господь после Своего Воскресения (см.: Мк 4:11; Деян 1:3).

² См.: §52.

³ См.: CCels I.34-38.

**Глава XVI. Различия между иудеями и христианами в
толковании Св. Писания (§ 59 – 60)**

По мнению Оригена, христиане решительно отличаются от иудеев в толковании Св. Писания, ибо они понимают многие места Св. Писания духовно или прообразовательно, а иудеи – буквально.

59. Далее Цельс говорит: *«Итак, один и тот же Бог у иудеев и у них»* (то есть у христиан) и добавляет, как бы высказывая предположение, с которым он не мог бы согласиться: *«Ясно, что христиане из Великой Церкви согласны с этим и признают истинным учение иудеев о творении мира в шесть дней и о седьмом [дне], в который, как говорит Св. Писание, Бог «почил от дел своих» (Быт 2:2-3), отойдя на свое наблюдательное место¹, или «отдохнув», как говорит Цельс, не сохранив [подлинных слов] написанного и не понимая их и [употребляя выражение, которого] нет в тексте. Но рассуждение о творении мира и «о субботах, оставляемом для народа Божьего» (Евр 4:9) было бы слишком «пространным», таинственным, глубоким и «трудным для истолкования» (Евр 5:11).*

После этого Цельс, желая, как мне кажется, закончить книгу и делая вид, что совершает нечто весьма важное, невольно добавляет еще кое-что, например о первом человеке, будто мы *«утверждаем о нем то же, что и иудеи, и подобно им ведем от него родословную»*. Но мы не знаем «взаимных» злоумышлений братьев друг против друга, а [знаем лишь] что только Каин злоумышлял против Авеля, и Исав против Иакова, но не наоборот. Если бы это было так, то Цельс действительно имел бы право сказать, что мы так же, как и иудеи, рассказываем о взаимных злоумышлениях братьев друг против друга. И пусть мы *«так же, как и иудеи, признаем переселение в Египет»* и не «бегство», как считает Цельс, а возвращение оттуда. Но каким образом все это может служить обвинением против нас или

¹ ἀναχωρῶν εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπὴν, выражение, заимствованное из диалога Платона Политик (272e). См. также: Tim. 42-43.

против иудеев? С другой стороны, там, где Цельс хотел высмеять нас в связи с рассуждением об иудеях, он назвал [возвращение] бегством. А там, где надо было исследовать вопрос об упомянутых в Св. Писании казнях, которые Бог наслал на Египет, он намеренно хранил молчание.

60. Но если нужно дать точный ответ Цельсу, который считает, что по указанному предмету мы думаем то же самое, что и иудеи, то мы ответим следующим образом. С одной стороны, мы согласны с иудеями в том, что Св. Писания написаны [по вдохновению] *Святого Духа*. Но, с другой стороны, мы не согласны с ними относительно толкования Св. Писания. И в своей жизни мы не следуем [закону]¹ так же, как и иудеи, поскольку считаем, что толкование законов, открывающее смысл законодательства, не может быть буквальным толкованием. И мы утверждаем, что *«когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их»* (2 Кор 3:15), ибо от них скрыт смысл закона Моисеева, поскольку они не признали Церкви Иисуса Христа. Но мы знаем, что *«если кто-нибудь обратится ко Господу»* — а *«Господь есть Дух»*, — то *«это покрывало снимается»*, и он *«открытым лицом, как бы в зеркале, взирает на славу Господню»* (2 Кор 3:15-18), [являющуюся] в сокровенных размышлениях о Св. Писании, и стяжает призываемую *Славу Божию* в свою собственную славу. А под образным выражением *лицо* кто-нибудь более ясно может понимать ум, заключающий в себе *лицо «по внутреннему человеку»* (Рим 7:22), которое исполняется светом и славой от истины того, что [сокрыто] в законе.

Глава XVII. Церковь и ереси (§ 61 – 65)

Ориген говорит, что существование множества ересей среди христиан не может служить для обвинения против самого христианства, так же как и существование множества различных школ в философии или медицине не может служить для обвинения против самой философии или медицины. Сколько бы не возникло отклонений от христианского учения, всегда будет суще-

¹ οὐδὲ βιοῦμεν.

ствовать истинная христианская вера, которая хранится Великой Апостольской Церковью. Кроме того, христиане не гнушаются еретиками, хотя и не признают их лживых учений и сочинений и прилагают все силы к их обращению и спасению.

61. Вслед за этим Цельс говорит: *«И пусть никто не подумает, будто я не знаю, что одни из [христиан] согласятся с тем, что у них один и тот же Бог, что и у иудеев, а другие – что противоположный Ему, от которого и явился Сын».* Однако если он полагает, что существование множества ересей среди христиан служит для обвинения против [самого] христианства, то почему же разногласие среди философских школ (*ἐν ταῖς αἰρέσεσι τῶν φιλοσοφούντων*), касающееся не только второстепенных, но и самых основных вопросов, подобным же образом не может считаться [основанием] для обвинения [самой] философии? Более того, посмотри, нельзя ли обвинить и медицину из-за того, что в ней тоже существуют [различные] направления. Итак, допустим, что среди нас есть те, кто утверждает, что [у нас] не тот же самый Бог, что и иудеев. Но из-за этого вовсе не следует обвинять тех, кто на основании одних и тех же Св. Писаний доказывает, что один и тот же Бог иудеев и всех остальных народов. Об этом ясно говорит и апостол Павел, который [сам] перешел из иудаизма в христианство: *«Благодарю Бога моего, Которому служу от прародителей с чистою совестью»* (2 Тим 1:3). Допустим далее, что существует и *«какая-то третья разновидность [христиан], которые называют одних психиками, а других пневматиками».* Я думаю, Цельс имеет в виду валентиниан. Но какое нам до этого дело? Ведь мы принадлежим к Церкви и осуждаем тех, кто произвольно вводит [какие-то] природы и по своему произволу их же отменяет. Допустим также, что *«существуют те, кто объявляет себя гностиками»*, так же как [существуют] и эпикурейцы, которые называют себя философами. Но ни те, кто отрицает Промысел, не могут быть истинными философами, ни те, кто вводит нелепые выдумки, не согласные с наследием Иисуса¹, не могут быть [ис-

¹ Вариант: неугодные наследникам Иисуса.

тинными] христианами. Допустим далее, что *«существуют те, кто принимает Иисуса»* и как бы гордится из-за этого именем христиан, но *«при этом хочет также жить по закону иудейскому, как живет большинство иудеев»*. Это двуличные эвиониты, которые, с одной стороны, соглашаются с нами, что Иисус родился от Девы, но, с другой стороны, утверждают, что Он родился не так, [как Бог], но как простой человек. Но какое отношение это обвинение имеет к тем [христианам], которые принадлежат к Церкви и которых Цельс называет *«большинством»*? Далее он упомянул и о *«каких-то сивиллистах»*, скорее всего превратно поняв тех, кто осуждает признающих Сивиллу пророчицей, [пренебрежительно] называя их сивиллистами.

62. Вслед за этим Цельс забрасывает нас массой имен и говорит: *«Я знаю и каких-то симониан, называющихся также еленианами, потому что они почитают Елену или наставника Елена»*. Но Цельс не знает, что симониане вовсе не признают Иисуса Сыном Божиим, но признают Силой Божией *Симона* (Деян 8:10) и сочиняют о нем много чудесных рассказов. [Этот Симон] полагал, что если он сотворит мнимые чудеса, подобные тем, которые, как ему представлялось, сотворил Иисус, то и он может стать для людей тем же, кем был для многих Иисус. Но ни Цельс, ни Симон не поняли, каким образом Иисус, как добрый *«земледелец»* (Иак 5:7), смог посеять во всей Элладе и всех варварских странах слово Божие и наполнить их учениями, которые отвратили бы души от всякого порока и вознесли бы их к Творцу всяческих. Однако Цельс знает *«и марцеллиан, почитателей Марцеллы, и карпократиан, последователей Саломии, и последователей Мариам и Марфы»*. Мы же никогда с ними не общались, поскольку по свойственной нам любви к знаниям не только изучаем [наше] учение и его различные стороны, но из любви к истине по возможности исследуем и учения философов. Затем Цельс припомнил и *«маркионистов, выставляющих [своим учителем] Маркиона»*.

63. После этого Цельс, чтобы показать, что помимо тех, кого он уже назвал, знает и других, по своему обыкновению говорит: *«Другие почитают иного учителя и демона, жестоко об-*

манываясь и блуждая в глубокой тьме более беззаконно и отвратительно, чем последователи Антиноя в Египте». В данном случае мне представляется, что он коснулся истинного положения дел и [наконец-то] сказал правду, что другие почитают иного демона, жестоко обманываясь и блуждая, и нашли себе проводителя в глубокой тьме неведения. Относительно же последователей Антиноя, которого [Цельс] сравнивает с нашим Иисусом, мы уже рассуждали выше и не будем более повторяться.

[Далее] он говорит: *«Они злословят друг на друга ужаснейшим образом, [посылая] явные и тайные [проклятия], и не могут достигнуть согласия ни в чем, но во всем гнушаются друг другом».* И на это мы возразим, что и в философии, и в медицине можно найти противоборствующие школы. Если же нас, последовавших за учением Иисуса и заботящихся о том, чтобы исполнять Его заповеди словом, делом и помышлением, *«злословят, мы благословляем; нас гонят, мы терпим; нас хулят, мы молим»* (1 Кор 4:12-13). И мы не посылаем явных и тайных [проклятий] тем, кто мыслит иначе, нежели мы, но по возможности делаем все, чтобы обратить их к лучшему через послушание одному Творцу и совершения всех дел как бы перед лицом Судного Дня. Если же иноверные не убедятся, то мы сохраняем верность слову, предписывающему нам следующее: *«Еретика, после первого и второго вразумления, отворачайся, зная, что таковой развратился и грешит, будучи самоосужден»* (Тит 3:10-11). Зная также слова: *«блаженны миротворцы»* и *«блаженны кроткие»* (Мф 5:9,4), мы не гнушаемся теми, кто искажает христианское учение, и не называем заблуждающихся *«цирцеями и обольстительными мятежниками».*

64. Мне кажется, что Цельс превратно понял слова Апостола, который говорит: *«В последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам-обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил, дабы верные вкушали с благодарением»* (1 Тим 4:1-3). Он также неверно понял воспользовавшихся этими словами

Апостола против тех, кто искажает истины христианства. Именно поэтому Цельс говорит, что у христиан «некоторые называются ожогом слуха, а некоторые загадками», чего мы вовсе не знаем. Поистине в их писаниях очень часто встречается слово *соблазн*, которое мы привыкли прилагать к тем, кто отворачивает от здравого учения простецов и легко поддающихся обману. Тех же, кто «называется обманщиками-сиренами, которые насмеваются и запечатывают уши слушающих [для всех иных звуков] и награждают их свиной головой»¹, не знаем ни мы, ни, как я полагаю, кто-либо другой из исповедующих христианское учение или даже еретиков.

Но он, заявляя, что ему все известно, утверждает следующее: «От всех этих до такой степени расходящихся между собою [ересей], которые позорнейшим образом изобличают самих себя в спорах, можно услышать: «Мир для меня распят, и я для мира» (Гал 6:14)». Кажется, это единственное, что упомянул Цельс из [апостола] Павла. Но почему бы нам не добавить и тысячи других его высказываний, как, например: «Ибо мы, живя² по плоти, не по плоти воинствуем. Оружия воинствования нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь: ими ниспровергаем замыслы и всякое превозношение, восстающее против познания Божия» (2 Кор 10:3-5).

65. Поскольку же Цельс говорит, что от всех этих до такой степени расходящихся между собою [ересей] можно услышать: «Мир для меня распят, и я для мира», давайте же и это изобличим во лжи. Ибо есть некоторые ереси, которые не принимают посланий святого апостола Павла, как, например, *эвиониты* обоих толков или так называемые *энкратиты*. Так что те, кто не считает апостола неким блаженным и премудрым [мужем], пожалуй, не стали бы утверждать: «Мир для меня распят, и я для мира». Поэтому и в этом случае Цельс говорит явную ложь. Он забавляется, осуждая различия в ересях, вовсе не различая, как мне кажется, то, о чем сам говорит, а также не разбирая и

¹ См.: Гомер. Одиссея. XII.39-54; 158-200.

² В синодальном переводе: *ходя*.

не обдумывая со тщанием, каким образом христиане, расходясь между собою в учении, говорят, что знают больше, чем иудеи, и соглашаются ли они с [иудейскими] Писаниями и при этом толкуют их по-своему, или вовсе не признают их Писаний (ибо и то, и другое можно встретить среди ересей).

После этого он говорит: «*И хотя у них нет никакого источника их учения, давайте все же исследуем само это учение. И прежде всего следует сказать о том, что они, плохо восприняв [от других], исказили по невежеству, с самого начала став неприлично и самоуверенно рассуждать о том, чего не знают. Вот каково их учение*». И далее Цельс некоторым положениям, которые неизменно исповедуют верующие в христианское учение, противопоставляет философские положения. Тем самым он хочет перечислить те утверждения христиан, которые ему показались достойными, и показать, что утверждения философов еще более достойны и ясны, чтобы переманить в философию тех, кто захвачен учениями, которые сами собой открывают прекрасные и благочестивые истины. На этом мы завершаем пятую книгу [нашего сочинения], чтобы начать шестую непосредственно с разбора этих дальнейших утверждений.

Перевод с греческого и комментарии А. Фокина

Евсевий Памфил

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПРИГОТОВЛЕНИЕ¹

Книга XI

Содержание XI книги Евангельского Приготовления²

Введение: о предмете данной книги	Введение
Как философия Платона в самых важных аспектах последовала за философией Евреев	1
О трехчастности платоновской философии: выдержка из Аттика	2
Аристокл о платоновской философии	3
Об этических положениях Евреев	4
О логическом учении Евреев	5
О правильности имен у Евреев	6
О физиологии Евреев	7
О физиологии умопостигаемых сущностей	8
О сущем согласно Моисею и Платону	9
Нумений пифагореец о том же самом предмете	10
Плутарх о том же самом предмете	11
О том, что божество неизреченно	12
О том, что есть только один Бог	13
О Второй Причине Евреев и Платона	14
Филон о Второй Причине	15

¹ Собственно, на русский язык лучше было бы перевести как «Приготовление к Евангелию», однако в данном случае мы решились следовать греческому оригиналу – *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*, латинскому варианту – *Præparatio Evangelica*, а также русской традиции перевода. Этот перевод был осуществлен под общей редакцией директора Греко-Латинского Кабинета кандидата филологических наук Ю. А. Шичалина, которого переводчик благодарит за неоценимую помощь.

² Названия некоторых глав в оглавлении отличаются от тех, которые непосредственно предшествуют тексту конкретной главы

Платон о Второй Причине	16
Плотин о том же предмете	17
Нумений о том же предмете	18
Амелий о богословии Еврея	19
О трех первых началах	20
О сущности Блага	21
Нумений о Благе	22
Об идеях согласно Платону	23
Филон об идеях согласно Платону	24
Климент о том же предмете	25
Евреи и Платон о враждебных силах	26
Евреи и Платон о бессмертии души	27
Порфирий о том же предмете	28
О том, что космос рожден	29
О небесных светилах	30
О том, что все дела Божии хороши	31
Об изменении и преобразовании мира	32
О возвращении мертвых к жизни	33
Еще о кончине мира	34
О том, как Платон рассказывает о воскресении мертвых в тех же самых словах, что и книги Евреев	35
Плутарх о похожем предмете	36
Как Платон рассказывает о так называемой небесной земле сходно с Евреями	37
Как Платон верит в суд после смерти согласно с Евреями	38

Введение в сюжет

1 Предшествующая той, которую вы держите в руках, X книга *Евангельского Приготовления*, составленная не из моих слов, но на основании внешних свидетельств, доказывала очевидность того, что Эллины, которые не принесли от себя ничего мудрого кроме словесной изощренности и красоты речи,

но заимствовали все у Варваров¹, были, в частности, осведомлены о священных текстах Евреев², которыми они отчасти завладели и таким образом, хотя они честолюбиво относятся к тому, что пишут сами, не сохранили своих рук чистыми от кражи. И это я говорю потому, что не мы их, как я сказал, но сами себя они называют ворами. 2 Более того, в той же³ книге мы узнали⁴ из сопоставления дат, что они весьма молоды как в отношении разума, так и по возрасту, очень далеко отставая от еврейской древности.

3 Вот о чем говорит предыдущая книга; что же касается настоящей, то она спешит, наконец, выполнить обещанное, как некий долг, и показать в определенных, если не во всех догматических положениях согласие эллинских философов со священными текстами Евреев. Она, обратившись к самым выдающимся из них, называет главу⁵ всех, полагая, что надлежит выбрать из всех одного знатока вопроса — Платона, поскольку только он один, как нам кажется, превзойдя всех славой, будет достаточен для создания представления о предмете. 4 Но по необходимости, для прояснения его мысли, я буду обращаться к свидетельствам его ревностных последователей и излагать их мнения для того, чтобы осуществить свое намерение. 5 Однако я должен учесть, что наш автор не везде говорит точно, хотя в большинстве случаев он говорит согласно с истиной; конечно, кое-что из этого мы в надлежащее время вспомним — не для того, разумеется, чтобы укорить его, но чтобы нам оправдаться в том, почему мы считаем, что варварская философия предпочтительнее эллинской.

¹ Тема «кражи» является общим местом для отцов Церкви, см. об этом подробнее: *Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique*. Paris, 1961. P. 41.

² В тексте: τὰ λόγια — дословно «оракулы».

³ X

⁴ Здесь и далее *pluralis modestiae*.

⁵ Термин *κορυφαῖος* заимствован у Платона (Теэтет. С. 173).

Глава 1¹

Как философия Платона в самых важных аспектах последовала за философией Евреев

1 В то время как Платон разделил все философское знание на три части — физику, этику и логику², — а затем, в свою очередь, физику разделил на созерцание вещей чувственных и познание бестелесных, ты можешь и у Евреев отыскать этот трехчастный образ учения: ясно ведь, что нечто подобное было распространено в их философии еще прежде рождения Платона. 2 Но прежде поддается послушать то, что говорит Платон, а уж потом рассмотреть положения Евреев. Мнения Платона я изложу с помощью его последователей. Среди философов платоновской школы выделяется знаменитый Аттик, который приблизительно так излагает взгляды этого мужа в труде под названием *Против пытающихся объяснить философию Платона с помощью философии Аристотеля*.

Глава 2

Аттик о трехчастности платоновской философии

1 «Итак, вся философия разделена на три части: на так называемую область этики, затем физики и, наконец, логики; первая часть делает каждого из нас человеком достойным и исправляет жизнь целых семейств к наилучшему состоянию, и даже весь народ упорядочивает с помощью наилучшего государственного устройства и точнейших законов; вторая распространяется на знание божественных вещей: как самих начал и

¹ Главы с 1-ой по 6-ю можно условно назвать вступлением к XI книге: здесь рассказывается о трехчастности платоновской философии и, затем, о наличии у Евреев первых двух элементов — этики и логики, тогда как основная часть тома будет посвящена детальному разбору ветхозаветной «физики».

² О разделении философии на три части см.: *A. Méhat. Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie. Paris, 1966. P. 77-89* и *É. Des Places. Édition d'Atticus. Fragments. Coll. des Univ. de France. Paris, 1975. P. 32, n.2.*

причин, так и всего остального, то есть того, что от них рождается и что Платон называет «познанием природы»¹; а третья часть применяется для рассмотрения и исследования первых двух. 2 Всем ясно, что Платон первым сумел собрать воедино все части философии, дотоле рассеянные и разбросанные — как кто-то сказал² — подобно частям тела Пенфея, и объявил, что философия это некое тело и совершенное живое существо. 3 В самом деле, известно, что последователи Фалеса, Анаксимена и Анаксагора, а также их современники занимались исключительно изучением природы вещей; в то же время Питтак, Периандр, Солон, Ликург и им подобные открыто ввели свою философию в государственное устройство; наконец, Зенон и вся эта знаменитая элейская школа с наибольшей ревностно занимались искусством составления речей. 4 Но Платон, родившийся после них, человек совершенный от природы и весьма выдающийся, как бы посланный богами для того, чтобы через него явилась философия как единое целое, ничем не пренебрег и все тщательно исследовал, ничего не упустив из необходимого и не увлекшись ненужным. 5 Итак, поскольку мы сказали, что платоник прилежит всем частям философии, то есть изучает природу, рассуждает об этике, занимается диалектикой, рассмотрим каждый из этих пунктов в отдельности».

6 Вот что говорит Аттик; к его свидетельству прибавляет свое перипатетик Аристокл и в седьмой книге [трактата] *О философии* говорит дословно так:

Глава 3

Аристокл о платоновской философии

1 «Но Платон был подлинным и совершенным философом, как никто и никогда; в самом деле, последователи Фалеса занимались натурфилософией, пифагорейцы скрывали все свои

¹ Федон 96 а7.

² Возможно, Нумений, см.: издание «Фрагментов» Аттिका под редакцией Эд. де Пляса, с. 39.

учения, а Ксенофан и его последователи — хотя они и вызвали большое головокружение среди философов тем, что дали толчок эристическим речам, — не принесли тем не менее никакой пользы. 2 И точно так же Сократ, по пословице, «добавил огня к огню», как сказал сам Платон: ведь он был очень одаренным и искусным в выдвижении апорий по любому поводу, ввел исследования этики и политики, а также и идей, когда он первым пытался давать определения; он пробуждал разные виды рассуждений и до всего доискивался, смерть не дала ему довести дело до конца. 3 Другие, избрав для себя некую часть, посвящали все время ей: одни медицине, другие математическим наукам, иные занимались поэтами и мусическим искусством, однако наибольшее число людей превозносили силу речей, и из них одни называли себя риторам, а другие — диалектиками. 4 Что же касается последователей Сократа, то некоторые из них стали мыслить весьма различно и даже прямо противоположно друг другу: одни восхваляли кинические принципы, скромность и воздержание от страстей, а другие — наслаждения; иные хвалились тем, что знают все, а другие — что совсем ничего; 5 и если некоторые пребывали на людях и общались с народом, другие, напротив, жили уединенно и были необщительны. 6 И вот Платон, рассудив, что может быть только одно знание о божественном и человеческом, первым провел его разделение и сказал, что первое — это исследование о природе мира, второе — о том, что касается человека, а третье — об умозаключениях. 7 Он считал при этом, что мы не сможем постигнуть человеческого, если прежде не увидим божественного: в самом деле, подобно тому как врачи, когда хотят заняться лечением каких-то органов, прежде заботятся о теле в целом, так надлежит и тому, кто собирается проникнуть в вещи материальные, сначала исследовать природу мира: и человек — часть мира, и добро — двойко, то есть наше и мировое, которое более важно, потому что благодаря ему существует и первое. 8 Впрочем, Аристоксен-музыкант утверждает, что это учение индийское, а дело обстояло так: один из тех мужей встретился в Афинах с Сократом и спросил у него, что тот подразуме-

вает под философией; когда Сократ ответил, что он изучает человеческую жизнь, индеец рассмеялся и сказал, что невозможно познать ничего человеческого будучи при этом в неведении о божественном¹. 9 Правда ли это, с точностью утверждать невозможно, но несомненно то, что Платон провел различие между философским рассмотрением мира в целом, политикой и логикой».

10 Вот такова философия Платона; теперь время рассмотреть философию Евреев, которые философствовали подобным образом задолго до рождения Платона; у них ты также сможешь найти то же самое трехчастное деление дисциплин на этику, логику и физику, если обратишь внимание вот на что.

Глава 4

Об этических положениях Евреев

1 Что касается этических вопросов, ты можешь понять, что Евреи ревностно занимались ими прежде всяких других, причем на деле значительно раньше, чем на словах, если согласишься с их суждениями: благочестие и любовь к Богу посредством соблюдения нравственного закона они считали высшим благом и вершиной блаженной жизни и стремились к этому, а не к эпикурейскому телесному наслаждению и не к трем родам благ Аристотеля, который поставил на один уровень внешние и телесные блага вместе с благами души, 2 и уж, конечно, не к крайнему незнанию и невежеству, которому некоторые дали более торжественное имя воздержания от суждений, и даже не к душевной добродетели: в самом деле, разве она столь значительна в людях и разве может сама, без Бога, увлечь к беспечальной жизни? Чтобы стяжать эту последнюю, они во всем возложили надежду на Бога, уподобив Его крепкому канату², и объявили, что только любящий Его может стать блаженным: 3 ведь ясно, что сокровищница всех благ есть Бог и Он распоря-

¹ См.: *Lewy H. Aristotle and the Jewish sage according to Clearchus of Soli* // *Harvard Theological Review*. 31. 1938. P. 219-221.

² Ср.: *Законы* X 893 b4

жается жизнью и является источником самой добродетели и подателем всего, относящегося к телу, и того, что вне его. Он один нужен для блаженной жизни тому, кто благодаря истиннейшему благочестию стремится любить Его. **4** Так, премудрый Моисей, первым из всех людей письменно изложивший жизнеописания живших прежде него боголюбивых Евреев, заложил основу гражданского и нравственного устройства¹ с помощью исторически достоверного рассказа. Начиная его, он ведет свое учение от всеобщего: причиной всего он полагает Бога и описывает происхождение мира и человека. **5** Затем, переходя в своем рассуждении от общего к частному, он примерами древних мужей побудил учеников ревновать о добродетели и богопочитании. Мало того, сам будучи виновником установленных им благочестивых законов, он во всем явственно заботился о любви к Богу с помощью попечения о нравах, что, впрочем, забежав вперед, мы уже разъяснили выше. **6** Было бы слишком долго перечислять в настоящем изложении всех по порядку следовавших за Моисеем пророков, их увещания к добродетели и обличительные речи против всякого зла. И зачем представлять тебе нравственные поучения мудрейшего Соломона, которым он посвятил сборник своих слов, назвав их *Притчами*, где свел краткие изречения, подобные апофтегмам, объединенные по отдельным темам? **7** Поэтому, что касается этики, то дети Евреев² с древних времен, еще до того как Эллины узнали о первых элементах, сами воспитывались и приходящих к ним охотно приобщали к этому воспитанию.

Глава 5

О логическом учении Евреев

1 Евреи считали, что и в логической части философии надлежит стремиться не к мастерству в софистических приемах

¹ Филон Александрийский выражает аналогичную идею: *De officiis mundi*, I, 3.

² То есть Евреи.

и не к речам, сочиняемым для обмана, как это любезно Эллинам, но к постижению самой истины, которую их богомудрые мужи, озарившие свои души божественным светом, нашли и которой просветились. **2** К этой истине они направляли изучающих их науки уже с детства и передавали им изложения священного учения, рассказы священной истории, оды и эподы, написанные стихами, а также вопросы, символы и некоторые аллегорические видения, переданные красноречиво и с правильным там употреблением их родного языка. **3** Мало того, у них для этих первых наук были некие «девтороты»¹ — так им было угодно именовать толкователей своих писаний, — которые скрытое в загадках открывали с помощью толкования и разъяснения, впрочем не всем, а только тем, кто был способен к восприятию этого². **4** Уже названный Соломон, мудрейший среди них, начал примерно с того же самого свой сборник *Притч* и указал единственную причину написания труда, сказав буквально, что каждый человек должен «познать мудрость и наставление, понять изречения разума, понять хитросплетения слов и истинную справедливость и высказывать правильные суждения, чтобы, — говорит он, — дать простецам смысленность, а молодому человеку — знание и рассудительность. Ибо услышав это, мудрый станет мудрее, и разумный найдет мудрые советы и уразумеет притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их»³.

5 Итак, вот что обещает указанный труд; что же касается вопросов, изложенных по порядку в текстах, о которых упоми-

¹ δευτεροταί

² Евсевий в *Евангельском Приготовлении* несколько раз повторяет мысль о том, что знание не дано всем одинаково; эта тема обычна для Климента и Оригена (например, *Против Цельса*).

³ Притч 1:2-6. Здесь и далее в текстах Ветхого Завета мы будем, по возможности, придерживаться привычного Синодального перевода; вместе с тем, принимая во внимание, что упомянутый перевод берет за основу еврейский текст Библии, а также Вульгату, тогда как в нашем случае все цитаты даны по Септуагинте, чаще всего наш вариант текста будет в большей или меньшей степени отличаться от Синодального.

налось выше, и их разъяснений, логического учения, пронесенного на родном языке через все их пророческие писания благодаря мудрости этих мужей, то всякий желающий может познакомиться с этим, взяв на досуге в руки их книги. **6** А если кто, из любви к прекрасному, познакомится с их языком, тот узнает, что у Варваров были авторы весьма красноречивые, которые не уступали ни в чем софистам и риторам, используя при этом свой родной язык¹. **7** У них были и метрические сочинения, такие как, например, великая песнь Моисея² и 118 псалом Давида, которые сочинены так называемым у Эллинов героическим метром. По крайней мере, они говорят, что это гексаметры, представленные в 16-ти слогах. Также и остальные их стихотворные произведения, как утверждают, составлены на их родном языке в триметрах и тетраметрах³. **8** Но если особенность их литературного стиля еще вполне допускает обычное рассудочное постижение, то в области идей их уже нельзя сопоставлять с обычными людьми: их сочинения заключают в себе священные речения⁴ Бога и самой истины, в них даны откровения и пророчества, наука благочестия и учения, относящиеся к познанию сущих. **9** А подтверждения их логической точности можно получить исходя из правильности установления ими имен, в связи с чем и Платон явно свидетельствует в пользу Евреев, будучи и в этом согласен с их философией, в чем не составляет никакой сложности убедиться на основании следующего.

Глава 6

О правильности имен у Евреев

1 Моисей задолго до того времени, когда у Эллинов появилось само слово «философия», на протяжении своего труда

¹ Евсевий почти слово в слово повторяет пассаж из *Против Цельса*, VII, 59.

² См.: Втор 32:1-43.

³ Этот пассаж (6-8) показывает, что Евсевий не был знаком с еврейским языком.

⁴ Λβυα.

много раз был занят установлением имен: то он вводит наиболее соответствующие природе имена для всего того, что было в его власти; в других местах оставляет Богу право решения о переименовании благочестивых людей; или он наставляет нас, что вещам имена даются по природе, а не по произвольному установлению. Платон следует за ним и согласуется даже в формулировках, причем сразу после упоминания о Варварах и говорит о том, что у них сохраняется этот способ, скорее всего имея в виду Евреев, потому что у других Варваров нелегко было бы найти такое же учение. **2** Так, он говорит в *Кратиле*¹:

«Не то есть имя, чем некоторые договорившись называть, называют [какую-то вещь], произнося вслух частицу своей речи; но существует некая правильность имен одна и та же для Эллинов и для Варваров»².

3 И затем он говорит:

«Следовательно, ты будешь оценивать и законодателя, будь он здешний или из варваров, таким образом: пока он воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи, причем в каких бы то ни было слогах, ничуть не хуже будет здешний законодатель, чем где-нибудь еще»³.

4 Затем снова, назвав того, кто обладает знанием правильных имен диалектиком и законодателем, он говорит так:

– Итак, обязанность плотника заключается в том, чтобы делать руль под руководством кормчего, если он хочет, чтобы руль был хорошим.

¹ Эта проблематика уже была затронута Оригеном: «Составляют ли имена, как думает Аристотель, результат называния (ἄσσει) или же, как полагают Стоики, они находятся в зависимости от природы (φύσει), так что в подражание предметам явились первоначально звуки, и от них уже образовались имена – почему Стоики при объяснении значений слов и вводят так называемые корни, – или же, как учит Эпикур, имена соответствуют природе вещей, но несколько в ином смысле сравнительно с тем, как об этом думают Стоики, а именно, что первые люди уловили будто бы некоторые звуки со стороны предметов. (*Против Цельса*, I, 24, пер. Л. Писарева. При переводе *Кратила* учитывался русский перевод Т. В. Васильевой).

² Платон. *Кратил*. 383 а5-б2.

³ Там же. 390 а4-8.

— Очевидно.

5 — А законодатель, видимо, должен делать имя под при-
смотром диалектика, если хочет, чтобы имя было установлено
хорошо.

— Это так.

— Вот потому, Гермоген, что не такое это ничтожное дело
установление имен как ты думаешь, и не дело людей неискус-
ных или случайных. И Кратил прав, говоря, что имена у вещей
от природы и что не всякий может быть создателем имен, но
только тот, кто обращает внимание на природное имя, прису-
щее каждой вещи, и способен воплотить его образ в буквах и
словах¹.

6 После того как он сказал это, значительно дальше он
снова вспоминает о Варварах и затем определенно признает,
что большая часть имен пришла к Эллинам от Варваров, гово-
ря буквально следующее:

7 — Я думаю, что Эллины, в особенности те, которые жи-
вут под властью Варваров, заимствовали многие имена у Вар-
варов.

— И что же?

— Если кто-нибудь начнет исследовать, насколько подо-
бающим образом имена установлены в соответствии с эллин-
ским языком, а не с тем, из которого происходит имя, то, как
ты понимаешь, он встанет в тупик.

— Естественно².

8 Вот что говорит Платон; но Моисей, разумеется, опере-
жает его: послушай, что говорит этот мудрый законодатель и
диалектик: «И создал Бог из земли всех животных полевых и
всех птиц небесных и привел их к Адаму, чтобы видеть, как он
назовет их: и каким бы именем Адам не назвал душу живую,
такое было имя ей»³. 9 Ведь фразой «такое было имя ей» он
как раз и утверждает, что названия даются согласно природе; а

¹ Платон. Кратил. 390 d1-e4.

² Там же. 409 d9-e7.

³ Быт 2:19.

именно, он говорит, что это недавно данное название уже с давних пор содержится в природе и каждому из названных существ предшествовало определенное имя, которое закрепил означенный человек, опираясь на высшую силу. **10** Даже само имя Адам, будучи еврейским, у Моисея может означать человека, рожденного от земли, потому что земля у Евреев называется «адам»: вот почему первого рожденного от земли Моисей этимологически точно назвал Адамом. **11** Это наименование может иметь и другое значение и переводиться как «красное», показывая тем самым природу тела; но наименованием «Адам» он показал человека земляного, сделанного из земли и рожденного от земли, или телесного и плотского.

12 Однако дети Евреев называют человека также и другим именем, именуя его Эносом, который, по их словам, является разумным началом в нас и имеющим иную природу по отношению к данному землей Адаму. Слово «Энос» имеет также особый смысл и переводится на греческий как «забывающий». **13** А разумное начало в нас стало таким по причине причастности смертному и неразумному: в самом деле, ведь совершенно чистое, бестелесное и божественное начало помнит не только о событиях прошлого, но также обладает знанием о будущем, благодаря великой силе прозрения; когда же еврейский пророк увидел разумное начало, стесненное плотью, прорезанное костями и нервами и отягощенное телом — великим и тяжелым бременем глубокой забывчивости и невежества, он назвал [человека] прямо — Эносом, что значит «забывающий». **14** Действительно, у пророка сказано: «что есть человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты посещаешь его?»¹; вместо этого еврейский текст предлагает в качестве первого имени — «человека» — слово «Энос», как будто хочет сказать яснее: «Что есть этот забывающий, что Ты, о Боже, помнишь его, хотя он и забывающий?» **15** А что касается выражения «и

¹ Пс 8:5. В другом своем произведении *Эклогах*, Евсевий по-другому интерпретирует это место из Св. Писания: он применяет эти слова к Спасителю (Eusebius *Eclogae propheticae*, II, 4 (p. 74, 5 Gaisford)).

сын человеческий, что Ты посещаешь его?», то у них стоит: «и сын Адама», для того чтобы подчеркнуть, что Адам и Энос есть одно, просто плотское начало представлено Адамом, а рациональное Эносом¹.

16 Священные тексты Евреев таким образом различают подлинные значения (τὴν ἐτυμολογίαν) этих имен; Платон, со своей стороны, утверждает, что «человек» (ἄνθρωπος) в греческом языке происходит от глагола со значением «тщательно рассматривать» (ἀναθερεῖν) и говорит:

«Человек же, как только увидел — то есть уловил (ἔλωπε), — начинает тщательно исследовать и размышлять над тем, что уловил», так что он оказывается «тщательно исследующим то, что уловил (ἀναθερεῖν ἃ ἔλωπε)»².

17 Евреи еще зовут мужчину «эйс» (ΕΙΣ); это имя происходит от слова «эс» (ΕΣ), которым они обозначают огонь, так что человек называется так по причине теплоты и воспламененности мужской природы. **18** А женщина, — поскольку говорят, что она взята от мужчины, — и имя имеет общее с ним. В самом деле, женщина называется у них «эсса» (ΕΣΣΑ), поскольку мужчина «эйс». Платон же говорит, что мужчина (ἀνὴρ) получил свое имя от «восходящего потока» (ἀνω ροή) и добавляет: А имя «жена» (γυνή), мне кажется, должно означать рождение (γονή)³.

19 Далее Моисей верно называет небо по-еврейски «твердью»⁴, потому что небо является первым твердым и чувственно воспринимаемым телом после бестелесной и сверхчувственной сущности этого мира. А Платон утверждает, что небу дано правильное имя, поскольку слово «небо» (οὐρανός) происходит от того, что оно заставляет смотреть вверх (ἀνω ὄραν)⁵. **20** Затем Евреи говорят, что высшее собственное имя Бога неизреченно,

¹ Об именах Адам и Энос см.: примечания Шредера к Ев. Приг. VII, 8, 5-11, SC 215, стр. 177-181.

² Платон. Кратил. 399 с3-6.

³ Там же. 411 а3-4.

⁴ Быт 1:6.

⁵ Платон. Кратил. 396 в8-с4.

невыразимо и не может быть постигнуто с помощью разума, а в том смысле, в котором мы называем Его Богом, они называют Его Элоим, по-видимому, от понятия «эл» (ведь это переводится как «сила и могущество»), так что имя Божие выводится у них из понятия могущества и силы свойственных Ему, благодаря которым Он мыслится как всемогущий и всеильный, как все создавший; а Платон говорит, что светила небесные названы богами от слова *θεειν*, что значит «бежать»¹.

21 Вот так, в общих чертах, выглядят мнения Евреев и Платона о правильности имен; Платон, кроме того, утверждает, что также и людям имена даются с неким умыслом и пытаются обосновать это² говоря, — не знаю уж на что опираясь, — что Гектор назван, от «обладания» (*τὸ ἔχειν*) и «правления» (*τὸ κρατεῖν*), поскольку он был царем Троянцев³, а Агамемнон — из-за чересчур долгого пребывания (*τὸ ἄγαν μένειν*) на месте и из-за того, что он упорно и непоколебимо оставался (*παρὰμένειν*) верен решениям в отношении Троянцев⁴; Орест [назван так] из-за крутого (*ὄρειός*), дикого и звериного характера⁵, а Атрей — из-за пагубного (*ἀτηρός*) нрава⁶, Пелопс — потому что видел не то, что вдалеке, но только то, что перед глазами (*πέλας*)⁷; Тантал же, говорит он, символизирует человека в высшей степени злосчастливого (*ταλάντατος*) из-за постигших его несчастий⁸. 22 Это и многое другое подобное ты можешь найти у Платона, который пытался показать, что изначально имена давались по природе, а не по установлению.

23 Но нельзя сказать, что и у Моисея имена давались вопреки природе и в соответствии с какой-нибудь софистической изощренностью, если принять в соображение, что «Каин»

¹ Там же. 397 d1-4.

² Дословно «дать отчет» — *ἀποδιδόναι τὸν λόγον*.

³ Там же. 393 a8-9.

⁴ Там же. 395 a5-b2.

⁵ Там же. 394 e10-11.

⁶ Там же. 395 b2-c2.

⁷ Там же. 395 c2-d2.

⁸ Там же. 395 d3-e5.

с еврейского переводится на греческий как «зависть», а он оказался достоин этого наименования из-за зависти к брату Авелю. **24** Авель же, в свою очередь, переводится как «скорбь», потому что он стал причиной скорби для родителей, которые родившимся детям дали эти имена по какому-то божественному предвидению. **25** Не привести ли тебе в пример Авраама?¹ Прежде, когда он изучал халдейскую премудрость будучи астрологом-звездочетом, зная толк в наблюдении за звездами и в учениях о небе, он назывался Аврамом: а это имя в переводе на греческий означает «небесный отец». **26** Но Бог-то провел его от здешнего к невидимому и находящемуся за пределами зрительного наблюдения и точно переименовал его сказав: «Не будешь ты больше называться Аврамом, но Авраам будет имя тебе; ибо Я сделаю тебя отцом множества народов»². **27** Рассказывать о глубине смысла этого переименования можно было бы долго; но достаточно будет здесь сослаться на Платона, который, подтверждая мое рассуждение, говорит, что некоторые имена давались с помощью божественной силы; вот его собственные слова:

28 «Ведь здесь устанавливать имена следует особенно тщательно. И некоторые из них, пожалуй, появились скорее благодаря божественной силе чем человеческой»³.

29 Именно это многими примерами подтверждает Священное Писание Евреев. И Моисей был первым из всех, кто объяснил, что сила Божия дала имена Аврааму, его сыну Исааку, а также Израилю; Исаак переводится как «смех», символизируя

¹ Ср.: *Святой Иустин Философ*. Диалог с Трифоном Иудеем. 113 и Климент Александрийский: «Этот праведник древних времен первоначально отдавался созерцанию явлений, происходящих в воздухе; он любопытным и размышляющим взором следил за движением звезд, катящихся по небу. Вот почему он и назывался Аврам, то есть «величественный отец». Цит. по: Строматы. Творения учителя Церкви Климента Александрийского // Ярославские епархиальные ведомости. Год XXXII. № 29. 1891. С. 458.

² Быт 17:5.

³ Платон. Кратил. 397 b8-c3.

ту добродетельную радость, которую Бог пообещал дать в качестве особой награды любящим Его. **30** А сын его Израиль, носил прежде имя Иакова, однако вместо Иакова Бог дарует ему имя Израиль, превратив «борца» и «практика» в «созерцательного человека»; **31** ведь Иаков переводится как «вытеснитель» (πτεριστής), поскольку он подвизался на пути добродетели¹, а Израиль — «видящий Бога», в качестве какового начала в человеке следует признать познающий и созерцающий ум. **32** Но зачем мне здесь раскрывать правильность установления их имен с помощью примеров, взятых из писаний премудрого Моисея и многих других священных текстов Евреев, на которые потребовалось бы больше времени, чем мы имеем? **33** Поистине, Эллины не могут указать этимологию даже первых букв алфавита, и сам Платон не мог определить, по какой причине названы гласные и согласные. **34** А вот дети Евреев могут объяснить происхождение *Альфы*, которая у них называется *Алф* и символизирует «знание», и *Бэты*, которую они именуют *Бэф*: так они называют дом; так что смысл [первых двух букв] понятен — «знание дома», или, говоря яснее, «некое учение и знание о домостроительстве»; **35** затем, *Гамма* у них называется *Гимел*: так они называют полноту; далее, они, называя таблички для письма *Дэлф*, разумели под этим четвертую букву, как бы отмечая с помощью сопоставления первых двух букв, что записанным учением является то, которое заполняет таблички. **36** Если же исследовать оставшиеся буквы алфавита, то можно обнаружить, что каждая из букв у них получила свое имя по определенной причине и со смыслом. Например, они говорят, в частности, что сочетание семи гласных букв таит в себе выражение некоего тайного наименования, которое дети Евреев обозначают четырьмя буквами и приписывают высочайшей силе Бога, узнавая сын от отца, что это нечто такое, что недопустимо сообщать большинству и неизреченное. **37** Также и у Эллинов некий мудрец, не знаю откуда узнав, намекает на это и говорит:

¹ См. здесь особо: *Schroeder G.* Прим. К Ев. Приг. VII, 8, 26, SC 215.

Семь восхваляют меня, великого, вечного бога
гласных, того, кто для всех неутомимый отец:

Я же — нетленная лира всего мироздания, и мною
сложено в звучную песнь круговращенье небес¹.

38 Можно найти значение и оставшихся букв еврейского алфавита, если исследовать каждую из них, но об этом мы уже упоминали раньше, когда доказывали, что Эллины все заимствовали у Варваров². **39** К тому же, если хорошо изучить язык Евреев, можно отметить исключительную правильность имен у этих мужей, ведь даже само название всего народа пришло от паронима Хэбэр, который обозначает переправляющегося, ведь в еврейском языке «переправа» и «переправляющийся» обозначаются словом Хэбэр³. **40** А Слово учит переправляться от посястороннего к божественному и ни в коем случае не оставаться и не коснеть в созерцании вещей видимых, но, напротив, переправляться от них к неявленным и невидимым сущностям богословия имеющего своим предметом Творца и Демиурга мира. Таким образом, Евреями называют тех, кто первыми посвятили себя Владыке и Виновнику мира и пребывали в безупречном и истинном благочестии. Их называют достигающими и уже переправившимися духовно. **41** Нужно ли мне сейчас еще пространнее рассказывать об этом, упоминая все, что касается правильности и точности еврейских имен, коль скоро вопрос нуждается в отдельном исследовании? Однако, если сказать вкратце, я считаю, что составил с помощью вышеизложенного представление о логическом учении Евреев, если только точно то, что, как говорит Платон, нахождение истинной природы имен является делом не людей неискусных и случайных, но мудрого диалектика и законодателя, какими и являются у нас Моисей и священные тексты Евреев. Что же следует рассмотреть после логики,

¹ Пер. Ю. А. Шичалина; Эта анонимная эпиграмма указывает на магическую силу гласных; см. на эту тему: примечание Мраса к X книге Ев. Приг. (X, 5), SC 308.

² Ев. Приг. X, 4, 5, 4-11.

³ См.: комментарий Шредера к Ев. Приг. VII, 8, 20, SC 215. С. 186.

если не физику, а именно – какое представление имели дети Евреев об этой области знания?..

Перевод с греческого А. Ястребова

(Продолжение следует)

Диакон Георгий Завершинский

ПНЕВМАТОЛОГИЯ МУЖЕЙ АПОСТОЛЬСКИХ

Начиная говорить о пневматологии первохристианских авторов, следует учитывать особую харизматическую атмосферу того времени, когда дары Святого Духа обильно изливались на Церковь. Харизмы исцеления, пророчества и учительства, дар языков, молитвенная харизма, когда не имея единого устава и последований, «первохристианский пророк и апостол во время совершения Евхаристии творил новые евхаристические молитвы, сколько он мог»¹, все это двигалось верой и любовью в большей степени, чем можно описать словами. Поэтому и нет достаточного количества письменных свидетельств о Том, Которым жили, познавая Им Христа Воскресшего. Однако в трех главных вопросах религиозной интуиции – христологии, экклесиологии и эсхатологии, к которым согласно Л. И. Писареву сводится «религиозная концепция мужей апостольских»², неявно присутствует пневматологический аспект, который впоследствии проявляется все более и более явно, восходя к систематическому учению о Святой Троице.

«Учение двенадцати апостолов» (*Дидахе*), употреблявшееся в Древней Церкви наряду с другими книгами Священного Писания Нового Завета, постепенно, начиная с IV века, было причислено к категории спорных и подложных книг, вышло из церковного употребления и перестало переписываться. В XIX веке *Дидахе* было вновь открыто в списке XI века и исследовано как памятник древнецерковной письменности. Согласно результатам исследований можно полагать, что *Дидахе* написано во второй половине I века, вероятно, одним автором, в Си-

¹ *Архимандрит Киприан (Керн)*. Патрология. Париж – М., 1996. С 17.

² *Писарев Л. И.* Очерки из истории христианского вероучения патристического периода. Т. 1. Век мужей апостольских. Казань, 1915. С. 13.

рии или Палестине¹. По содержанию книга является своего рода катехизисом с упором более на нравственную сторону, чем на догматическую. Именование πνεῦμα встречается 7 раз: в стихе 4:10²; в троичном исповедании *Дидахе*, где Святой Дух почитается наравне с Отцом и Сыном (7:1,3) и в 11 главе, где речь идет о пророках. Полагается не испытывать и не обсуждать пророка, говорящего в духе (ср.: Мф 12:31), а отличать пророка от лжепророка следует по тому, идет ли он по путям заповедей Господних или имеет ли он «нрав Господень» (11:8)³. Лжепророком является тот, кто, уча истине, сам не де-

¹ *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М. 1996. С. 56. Относительно времени и места написания *Дидахе* есть существенные расхождения во мнениях, так некоторые исследователи, замечая сильное влияние монтеизма, приписывают происхождение рукописи к IV веку из Фригии, об этом см., например: *Bigg C.* The doctrine of the twelve apostles. London, 1898. P. 80.

² Для стиха 4:10: «...οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὗς τὸ πνεῦμα ἠτοίμασεν» (здесь и далее греческий текст и термины рассматриваемых источников приводится по изданию Дюмонта и Смита, доступному в компьютерной версии MUSAIOS, © 1992-1995) возможны переводы τὸ πνεῦμα как дополнения и как подлежащего. Первый вариант перевода: «Он приходит не для того, чтобы призвать [взирая на] лицо, но тех, чей дух Он уготовил» (см.: Писания мужей апостольских. Рига, 1994. С. 25). Второй вариант: «... ибо Он не по наружности призывает, но приходит к тем, кого уготовал Дух» (см.: *Дидахе* // Ранние отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1988. С. 19). И 19 главу послания *псевдо-Варнавы* (Писания мужей апостольских. С. 89). Заметим, что функция Духа, приготавливающего встречу с Яхве, характерна для учительной традиции Ветхого Завета и отчасти – для пророческой. Позднее о подобном действии Святого Духа мы находим у святителя Григория Паламы. См.: *Святитель Григорий Палама.* Беседы. Т. II. М., 1993. С. 90.

³ В переводе протоиерея Петра Преображенского и новом переводе протоиерея Валентина Асмуса термину *τροπος* дается значение «нрав», но возможны и иные значения: «направление, образ», так, например, в переводе на английский язык под редакцией Робертса и Дональдсона приводится термин *way* "путь, образ жизни. Таким образом, речь, очевидно, идет об образе жизни пророка, который должен соответствовать его словам, что и подтверждает следующий стих.

лает того, чему учит (11:10). Когда говорится о неких словах пророка, изрекаемых им «в духе» (ἐν πνεύματι): поучения, назначение трапезы и просьба о деньгах, то состояние пророка «в духе» можно понимать как пребывание его вне себя, когда по наитию свыше служебный дух, добрый или злой, посылаемый или попускаемый Богом для определенного дела, говорит через пророка (ср.: Чис 5:14; 1 Цар 16:14-16,23; Ос 4:12; 5:4). Поэтому не следует слушать пророка, когда он «в духе» просит денег для себя, но только если попросит для других, неимущих (11:12). Считается, что книга *Дидахе* написана под существенным влиянием ранней иудаистической традиции, и здесь ничего особенно заметного в развитие учения о Святом Духе не добавлено.

Период мужей апостольских, по выражению Преображенского, «это период не столько обширной и ученой письменности, сколько высоких характеров, практических деятелей христианства»¹, поэтому, не рассчитывая на ясное освещение учения о Святом Духе, дошедшее до нас с того времени, попытаемся, тем не менее, выявить основные характерные особенности пневматологии мужей апостольских, начиная с *псевдо-Варнавы*.

Происхождение послания, благодаря преобладанию аллегорического и типологического методов в толковании Священного Писания и закона, современные исследователи относят к Александрии 117-130 годов.² Вопрос об авторстве, решавшийся ранее в пользу Варнавы — спутника и сотрудника апостола Павла³, затем из-за отсутствия подписи в послании, явно неиудейского происхождения автора и его существенных разногласий с Павловым учением многими был пересмотрен⁴, и те-

¹ Писания мужей апостольских. С. 43.

² Об этом см., например: *Архимандрит Киприан (Керн)*. Патрология. С. 55.

³ Например, такими русскими исследователями, как Преображенский, Гусев и Сагарда.

⁴ Эту точку зрения приняли Попов, Елифанович, о. Киприан (Керн).

перь автора называют псевдо-Варнавой. Из двух частей, составляющих послание, в нашем исследовании больший интерес представляет первая часть (1-17 главы), посвященная вопросу о значении Ветхого Завета и о его духовном толковании. В приветствии автор выражает великую радость о том, что христиане, кому адресовано послание, своим духом приняли благодать Духа Божия, и потому он называет их дух¹ блаженным и преславным. Далее, говоря о близости антихриста и предостерегая от заблуждения иудействующих, он призывает отказаться от своей собственной мудрости (Ис 5:21) и сделаться духовными (ср.: Притч 20:27), стать храмом совершенным Богу (γενόμεθα πνευματικοί, γενόμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ). В этой мысли автора прослеживается параллель с учительной традицией в ее раввинистической части (Сир 15:14), где речь идет о внутреннем самопроизволении человека, о его собственном выборе между внешней мудростью и духовным совершенством. В этом же контексте говорится об Аврааме, который «предвзирая духом на Иисуса, обрезал дом свой»². Духовность авраамова обрезания псевдо-Варнава раскрывает в новозаветном смысле через своеобразное истолкование греческих букв, которыми записано число обрезанных домочадцев Авраама³. Подобное привлечение числовой символики и аллегоризма для духовного толкования, начавшись от псевдо-Варнавы, получает развитие у Филона и последующих александрийских богословов.

В 7 и 11 главах мы встречаемся с тем, что тело Христово именуется сосудом Духа (σκεῦος τοῦ πνεύματος), который Он приносит в жертву за грехи наши. Перевод σκεῦος как «сосуд» (ср.: Деян 9:15) может быть расширен, если взять также другие

¹ У Преображенского здесь *πνεῦμα* переведено как *душа*.

² Писания мужей апостольских. Рига. С. 76. Для «ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν» возможен также перевод: «духом устремляясь к Иисусу», что и поясняется затем символическим истолкованием числа 318 (количества обрезанных) как начала имени Иисус и символа креста.

³ Хотя само это число определяется опосредованно через сопоставление двух мест книги Бытия: Быт 17:26-27 и Быт 14:14.

возможные значения: вещь, имущество, орудие, тело и др.¹ То есть тело можно рассматривать как владение, собственность Духа, то, что ему принадлежит, с одной стороны, и какместилище Духа, – с другой, при этом тело является и орудием, средством, с помощью которого Дух осуществляет Свои намерения. Близость этому находим у второ-Исайи (Ис 42:1), где говорится об избранном Отроке, на Котором почивает Дух, а также в иоанновском образе страдающего и искупающего Пророка, исполненного Духа Святого.

На примере толкования трех заповедей о яствах (10 глава), которые Моисей изрекал в духе (ἐν πνεύματι ἐλάλησεν), автор, противопоставляя дух вожделению плоти (ἐπιθυμία τῆς σαρκός), дает увидеть два смысла: буквальный, понимаемый иудеями, и высший духовный, увиденный Давидом и понятный христианам. Такое противопоставление дух-плоть есть в Ис 31:3, однако, исключая оттенок дуализма, оно понимается как противоположение природы человеческой природе божественной, когда человеческий дух – такое измерение его личности, в котором устанавливаются отношения с Богом. Здесь уместно обратить внимание на то, как псевдо-Варнава говорит о воде крещения: «<...> Мы сходим в воду, полные грехов и нечистоты, а восходим из нее с приобретением – со страхом в сердце и с надеждой на Иисуса в духе (καὶ τὴν ἐλπίδα εἰς τὸν Ἰησοῦν ἐν τῷ πνεύματι)»². Поэтому подлинное значение и смысл заповедей, данных Богом, когда «Дух говорил к сердцу Моисея» (λέγει εἰς τὴν καρδίαν Μωϋσέως τὸ πνεῦμα), могут быть восприняты только духовно, хотя не должно умалять и их историческое значение³.

Обратим внимание также на то, что две скрижали, принятые Моисеем от Господа в первый раз, были написаны пер-

¹ Ньютон Баркли М. Греческо-русский словарь Нового Завета. Пер. и ред. В. Н. Кузнецовой. М, 1997. С. 191.

² Писания мужей апостольских. С. 80.

³ См., например: Климент. Педагог. С. 111-127, где Климент Александрийский, дословно повторяя псевдо-Варнаву в аллегорическом толковании заповедей относительно пищи, не уничтожает и исторический смысл их.

стом Божиим (LXX: τῷ δακτύλῳ τοῦ θεοῦ) или, как пишет псевдо-Варнава, перстом руки Господней в Духе (τῷ δακτύλῳ τῆς χειρὸς κυρίου ἐν πνεύματι). Это выражение псевдо-Варнавы понималось некоторыми так, что автор, прибавляя ἐν πνεύματι, хотел лишь предотвратить представление о руке Господней как о руке человека¹. Однако, принимая во внимание общий характер послания, когда положения Ветхого Завета истолковываются духовно, в христианском контексте, здесь следует видеть то, что Моисей воспринял завет в духе, ибо «скрижали были дело Божие, и письмена, начертанные на скрижалях, были письмена Божии» (Исх 32:16). К этому же пониманию нас подводит и сама последовательность событий у горы Синай. Узнав, что народ поклонился тельцу, Моисей разбил духовные скрижали², написанные рукой Божией, ибо он «принял завет, но они не были достойны его»³. Тем самым для народа было закрыто непосредственное, духовное ведение заповедей Божиих до времени пришествия Христа. Моисей же, умолив пощадить народ, во втором восхождении на гору «пробыл там у Господа сорок дней и сорок ночей, хлеба не ел и воды не пил; и написал на скрижалях слова завета, десятословие» (Исх 34:28). Мы видим, что теперь, «по причине преступлений», закон преподается «через Ангелов, рукою посредника (ἐν χειρὶ μεσίτου)» (Гал 3:19) — Моисея⁴, который единственный из всего народа оказался способным понести скрижали заповедей духовно, и от

¹ Так, например в прошлом веке считал Гефеле — католический профессор из Тюбингена. (Писания мужей апостольских. С. 84).

² Ср.: «скрижали сердца» во 2 главе Первого послания к Коринфянам святого Климента Римского.

³ Там же.

⁴ В некоторых древних толкованиях полагается, что *μεσίτου* (посредник или ходатай) есть Сам Христос, подающий Своей рукой закон, а «потому Он волен и отменить его». (См., например: *Феофилакт Болгарский*. Толкование на послания св. апостола Павла. М., 1993. С. 300-301). Поздние же толкователи не подвергают сомнению то, что апостол имел здесь в виду Моисея, получившего закон от Господа и вручившего его народу. (*Глубоковский Н. Н.* Благовестие христианской свободы в послании св. апостола Павла к Галатам. София, 1935. С. 138).

которого Бог хотел¹ начать многочисленный новый народ (Исх 32:10). Но, не начав нового народа, Бог вручил тому народу, который остался с Моисеем, закон, имевший временный характер, как и грех — причина его вызвавшая. А действие закона ограничено временем прихода веры и благодати (Гал 3:25). И вот новый народ, начавшийся не от Моисея, но через Иисуса Христа, созидает новый нерукотворный храм истинный и угодный Богу — духовный храм (πνευματικὸς ναὸς) в сердцах своих².

Первое послание к Коринфянам Климента, епископа Римского, третьего епископа после Лина и Анаклета, написанное в последние десятилетия I века, дошло до нас в двух рукописях и трех переводах. Составленное епископом Рима для того, чтобы усмирить смуту в Коринфской церкви³, послание имеет нравственный библейский характер и, в отличие от аллегии и гнозиса псевдо-Варнавы, являет нам практическую ясность и рассудительность. В тексте цитируется преимущественно Ветхий Завет, причем книги назидательного характера: Иова, Притч, Псалтирь. Поскольку время еще не побуждало к богословским формулировкам, содержание послания особой глубиной богословия не отличается, однако здесь ясно выражена вера в Святую Троицу, и, кроме христологии, отчасти присутствует и учение о Святом Духе. К его особенностям можно отнести концепцию Духа как посредника Сына Божия. Прослеживается персональное различие Христа и Духа (22:1) и их сущностное единство с Богом (46:6).

¹ Исх 32:10 святой Ефрем Сирин объясняет так, что «если бы Бог хотел погубить народ, то не открыл бы народного грехопадения тому, кто готов был ходатайствовать за народ. А потому, если Бог открыл Моисею, то сие самое показывает, что не был намерен погубить народ. Таким образом, Бог сперва Сам вознамерился простить Евреев, а потом и Моисея побудил молиться за них». (*Святой Ефрем Сирин. Творения*, т. VI. Сергиев-Посад, 1901. С. 374).

² Ср.: Писания мужей апостольских. С. 87.

³ Предположительно, это было возмущение младших против старших членов общины (οἱ νέοι ἐπὶ τοὺς πρεσβυτέρους) или даже против превитеров.

Напоминая о прежнем духовном состоянии коринфян и перечисляя все достоинства его, святой Климент отмечает полноту (πλήρης) излияния Святого Духа на них. Здесь надо видеть полноту в смысле преисполненности, наполнения Духом коринфян, которые «все совершали в страхе Господа», и у которых «Его повеления и заповеди были написаны на скрижалях сердца»¹. Увещевая же коринфян, среди которых возникли раздоры, и призывая их к покаянию, епископ пишет, что посредством Духа Святого (διὰ πνεύματος ἁγίου) служители благодати Божией говорили о покаянии (ср.: после-пленные пророки: третье-Исайя, Ис 57:15-19). Сам Бог Духом Святым побуждает к покаянию (Деян 11:18), смирению (13 и 16 главы Первого Послания; Иер 9:23-24) и вере в Христово пришествие и воскресение из мертвых. Бог видит все, говорит святой Климент, свободно цитируя Псалтирь, «куда убежать от Того, Кто все объемлет» (28 глава) Духом Своим², потому «приступим к Нему в святости души (ἐν ὁσιότητι ψυχῆς)» (29 глава).

Говоря об устройстве Церкви, святой Климент пишет, что апостолы с «полной уверенностью от Духа Святого»³ пошли благовествовать и, проповедуя, «они первенцев из верующих, по духовном испытании»⁴ поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих»⁵. Как духовно испытывались будущие

¹ Ср.: Исх 32:16, 4 главу *псевдо-Варнавы* и наше предыдущее рассуждение о духовных скрижалях Моисея.

² «Куда пойду от Духа Твоего, и от лица Твоего куда убегу?» (Пс 139:7).

³ Здесь μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου переведено Преображенским «с полнотой Духа Святого», но учитывая значение отглагольного существительного πληροφορίας — полная уверенность, убежденность (*Ньюман*. Словарь. С. 170), — можно рассматривать πνεύματος ἁγίου как Genetivus subiectivus, тогда возможен перевод, приведенный нами в тексте. Здесь мы видим, что уверенность апостолов в наступающем царствии Божием происходит от Духа, и это вполне соответствует учительной традиции Ветхого Завета и иоанновской пневматологии (πνεῦμα τῆς ἀληθείας).

⁴ Или «испытанных Духом» — δοκιμασάντες τῷ πνεύματι.

⁵ Писания мужей апостольских. С. 138.

епископы и диаконы нам неизвестно точно, но надо полагать, что получившие «совершенное предведение (πρόβωσιν)» апостолы делали это безошибочно. Также апостолы «присовокупили закон», чтобы не было возмущения впоследствии, и поставленные ими епископы могли избрать себе достойных преемников. Укоряя коринфян, лишивших служения некоторых достойных епископов, святой Климент призывает их к единению в Духе: «Загляните в Писания, это истинные глаголы Духа Святого. <...> Вы не найдете, чтобы люди праведные были низвергаемы людьми святыми. Были гонимы праведные, но от незаконных... <...> Не один ли Дух благодати (πνεῦμα τῆς χάριτος) излит на нас, не одно ли призвание во Христе?»¹. Напоминая о первом коринфском разделении, когда апостол Павел поистине, как наставляет Дух (ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς), написал им о себе самом так же, как и о Кифе и Аполлосе, святой Климент желает, чтобы они возвратились к жизни в любви, покорившись пресвитерам².

Так называемое *Второе Послание святого Климента Римского*, упоминаемое Евсевием и блаженным Иеронимом как неиспользуемое старшими поколениями и признаваемое ложным в Библиотеке Фотия, является скорее не посланием, а получением или проповедью. К основным богословским идеям Второго Послания можно отнести провозглашение веры в божественность Иисуса Христа, эсхатологию с концепцией «двух путей» и учение о «предсуществовании Церкви», близкое к гностическому³. Именно в контексте этого учения интересно рассмотреть пневматологию автора по 14 главе Второго Послания:

«(1) Посему, братия, исполняя волю Отца нашего Бога, будем [чадами] Церкви изначальной, духовной, созданной прежде солнца и луны; если же не будем исполнять волю Господа, то будем, как сказано в Писании: «Дом мой стал вертепом раз-

¹ Там же. С. 140-141.

² Пресвитерами он называет председателя церкви вообще, без различения степеней. Там же. С. 147.

³ *Архимандрит Киприан*. Патрология: С. 49; *Сидоров*: Курс патрологии. С. 78.

бойников». Поэтому предпочтем принадлежать к Церкви живота, дабы спастись нам. (2) Я не думаю, чтобы вы не знали, что Церковь живая есть Тело Христово (ибо говорит Писание: «Сотворил Бог человека, мужа и жену»; муж есть Христос, жена — Церковь) и что Церковь, по свидетельству Книг и Апостолов, не ныне только существует, но издревле. Ибо была она духовною, как и Иисус наш, явилась же в последние дни, чтобы спасти нас. (3) Будучи же духовной, Церковь явилась во плоти Христовой, ясно показывая нам, что если кто-нибудь из нас сохранит Ее во плоти и не повредит, воспримет Ее в Духе Святом. Ведь плоть эта есть снимок Духа (ἀντίτυπος ἐστὶν τοῦ πνεύματος), и никто, повредив снимок, не будет иметь части в подлиннике. Ведь сказано, братия: «Сохраните плоть, дабы иметь часть в Духе». (4) Если же мы говорим, что плоть есть Церковь, а Дух — Христос, то значит, посрамивший плоть посрамил и Церковь. Такой не будет иметь части в Духе, который есть Христос. (5) Плоть эта может получить столь великую часть в животе и нетлении, когда прилепится к ней Дух Святой, что никто не может ни изречь, ни вымолвить, что уготовал Господь избранным Своим»¹.

Далее, для того чтобы разобрать приведенный отрывок, можно хотя бы кратко рассмотреть пневматологию гностических учений, близость к которым здесь видна. Это прежде всего учения валентиниан, маркосиан, варвелитов и офитов, которые приводит святитель Иринея Лионский в первой книге своего сочинения «Против ересей»².

Пневматология гностиков. Система египтянина Валентина (умер около 160 года) опирается на представление о том, что чувственный мир является образом сверхчувственного, а изначальное различие полов побуждает к развитию всякой жизни.

¹ Писания мужей апостольских. С. 402-403. Здесь приводится перевод Н. И. Барсова, заново сверенный и значительно исправленный по изданию: *Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων, Μέρος Α'. Ἀθήναι. 1955. Σ. 44-47.*

² Святитель Иринея Лионский. Творения / пер. П. Преображенского, 1900. М., 1996. С. 21-108.

Из Первоначального Эона (αἰὼν от αἰεὶ ὄν – всегда сущий), которому сосуществует (συνυπάρχω) Мысль (Ἔννοια), истекают силы или откровения, также называемые зонами и составляющие пары (συζυγία) из действующих (мужских) и приемлющих (женских) эонов. Поначалу от совокупления Первоотца с Мыслью рождается Ум (Νοῦς) и Истина (Ἀλήθεια). Ум называется также Единородным (Μονογενής), Отцом и Началом. Дальнейшие сизигии производятся для прославления Отца путем совокупления предшествующих, и затем, сами желая прославить Отца, производят новые сизигии. Среди них есть пары: Слово и Жизнь, Человек и Церковь. От последней сизигии произошел ряд эонов, младший из которых: Премудрость пожелала достигнуть величия Отца, но была удержана особой силой – Пределом (Ὁρος) – эоном, не имеющим четы.

Чтобы этого более не произошло, Единородный для укрепления Плиромы (πλήρωμα – духовная полнота) произвел Христа и Духа Святого¹, которыми эоны были приведены в порядок. Это произошло так. Христос возвестил между зонами такое представление об Отце, что Он невместим и непостижим, а познается не иначе, как только через Единородного. А Дух Святой уравнивал всех между собой как по образу, так и по произволению (μορφή καὶ γνῶμη), научил благодарить и привел к истинному покою. Когда же все успокоилось, то эоны, в благодарность собрав и соединив все самое лучшее от себя, по единому желанию и решению произвели совершенный плод – Иисуса, называемого также Спасителем, Параклитом, Христом и Словом, и спутников Ему – однородных ангелов.

Оказавшись вне Плиромы, страстный Помысел небесной Премудрости (Ἐνθύμησις τῆς ἄνω Σοφίας), называемый Ахамот (Ἀχαμῶθ), остался без света и не имел образа и вида (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος). Христос, проявив милосердие, через Крест придал образ Ахамоту по сущности, но не дал знание. Затем, отступив, предоставил Ахамот самому себе. Получив образ и способность

¹ Святой Дух у валентиниан составляет сизигию со Христом вероятно потому, что *ruach* в еврейском и сирском языках женского рода.

разумения, но оставшись без Христа, Помысел устремился на поиски оставившего его света, но не мог перейти за Предел и настигнуть свет, так как был страстным, и, оставшись один, подвергся различным страданиям. Таково происхождение вещества, из которого составил мир, всякой души в мире и Демиурга (δημιουργός), получившего душевную, а не духовную природу. Демиург же, будучи творцом всего душевного и вещественного, стал отцом и богом всего сущего вне Плиромы¹. Вещи, сотворенные Демиургом, который сам был произведением страстной Ахамот — незрелого плода Премудрости, произведены согласно теории маркосиан по образу невидимых вещей².

По учению древней секты варвелитов, происходивших от симониан и вызвавших появление валентиниан³, Святой Дух произошел от первого ангела, находившегося при Единородном (Святого Духа они также называют Премудрость или Пруникос (Πρόνικος), что следует понимать как уклонение (πορνεία) этого зона от божественной жизни к веществу⁴). Не имея пары, Святой Дух искал с кем сочетаться, и, не найдя своей сизигии, произвел творение, в котором были неведение и дерзость.

У офитов есть безграничный, нетленный первый свет — Отец всех вещей, или Первый Человек. Его мысль называют Сыном человеческим или вторым человеком. Ниже их — Святой Дух, а ниже Его отдельные стихии — вода, темнота, глубина и хаос, над которыми носится дух, называемый у них Первой Женой. Когда Первый Человек с Сыном возрадовался о красоте Первой Жены, то озарил Ее, родив от Нее нетленный свет — Христа, а затем взяв Его в нетленный эон. Это истинная и святая Церковь — соединение Отца, Сына, потом Христа

¹ *Ириней Лионский*. Творения. С. 30.

² Там же. С. 74.

³ *Поснов М. Е.* Гностицизм II века и победа христианской Церкви на нем. Киев, 1917. С. 272.

⁴ Первоначально у греков *πρόνικος* означало растлителей дев. (*Ириней Лионский*. Творения. С. 100).

и Жены. Когда Отец озарял Жену, то переполнил Ее, и от этого перелилась сила — Пруникос, или Премудрость, которая спустилась в воды, привела их в движение и получила тело.

К характерным чертам упомянутых гностических систем можно отнести следующие:

- наличие Первоначального эона, единичного либо пары;
- последующие сизигии, или пары, составляют эоны мужского и женского родов;
- возникновение внутри духовной полноты эонов некоей силы, стремящейся выйти за ее пределы;
- возникновение вещественного мира как результат этого выхода;
- сизигия Христос-Святой Дух создается для уравнивания и упорядочивания возмущенной полноты эонов;
- Святой Дух есть уравнивающая и успокаивающая сила у валентиниан и, напротив, дерзкий возмутитель у варвелитов;
- сизигия Церковь-Человек существует до возмущения;
- вещественный мир создан по образу духовного.

Возвратимся теперь к процитированному отрывку из *Второго Послания*. Сама идея предсуществования Церкви¹ восходит к гностическому разграничению во времени мира духовного и вещественного и к представлению о последнем как несовершенном. В Послании же говорится не только о том, что духовная Церковь создана прежде солнца и луны (*πρὸ ἡλίου καὶ σελήνης*)² и была духовной, как и Иисус, а затем сказано и о

¹ Эту идею находим также в *Пастыре* Ерма, когда во втором видении объясняется, что старика, давшая книгу, — это Церковь Божия, и стара она потому, что сотворена прежде всего, и для нее сотворен мир: "Ὅτι πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη.

² Предлог *πρὸ* с генетивом может означать не только время: *до* или *перед*, но и место: *под* или *выше*, *над*. (Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. Репринт V-го издания 1899 г. М.: ГЛК, 1991. С. 1045). Тогда речь пойдет о духовной Церкви, созданной не *прежде солнца и луны*, но *выше солнца и луны*. В упоминаемом выше английском переводе

живой Церкви как теле Христовом и как о явленной во плоти, чтобы спасти нас. Здесь хотя и есть сходство с гностической идеей предсуществования Церкви, но явление спасительного живого Тела приводит к совершенно иному осмыслению этой идеи как имеющей продолжение. Более важной на наш взгляд является близость к мысли маркосиан о духовном прообразе вещественного. Рассмотрим этот контекст, являющийся ключевым для понимания пневматологии автора.

Следует прежде всего отметить, что ἀντίτυπος, переведенное здесь как «снимок»¹, встречается в Новом Завете в значении «устроенный по образцу» (Евр 9:24), когда речь идет об устроенном по образу истинного рукотворенном святилище, или «являющийся прообразом» (1 Пет 3:21), когда говорится о крещении. Смысл слов «сохраните плоть, дабы иметь часть в Духе», которыми назидает Сам Дух², открывает нам тесную близость плоти и духа, продолжая и развивая мысль псевдо-Варнавы о теле как вместилище Духа, то есть как о том, которое, будучи Его образом, способно принять Дух, стать Его орудием. Данный перевод должен соответствовать греческому τηρήσατε τὴν σάρκα, ἵνα τοῦ πνεύματος μεταλάβητε, для которого также возможно и следующее значение: «соблюдайте (непорочно) плоть, чтобы стать причастниками Духа»³, и тогда становится более понятно, что сохранение в непорочности плоти как образа Ду-

здесь стоит before, что также может означать *поставленный выше, превосходящий*.

¹ Термин ἀντίτυπος встречается в гностических текстах со значением *отображение, впечатление*, см., например: кодекс Брюса, английский перевод Untitled Text которого можно найти в Internet по адресу: <http://www.webcom.com/~gnosis/library/untitl.htm>.

² ἄρα οὖν τοῦτο λέγει, ἀδελφοί, стоящее перед прямой речью и переведенное как *ведь сказано, братия* лучше заменить на *ибо Он говорит так*, поскольку, видимо, речь идет о том, что сообщает Сам Святой Дух, о Котором говорится в предыдущем предложении.

³ Глагол τηρέω имеет значение «соблюдать, сберегать» в Новом Завете часто в смысле сохранения девственности (1 Кор 7:37), верности слову (Ин 8:51) и заповеди (Ин 14:15, 1 Тим 6:14), непорочности (1 Ин 5:18).

ха поддерживает связь образа и прообраза, способствует их причастности друг ко другу, актуализирует действие Духа. Важно отметить, что прямая речь, исходящая здесь от Духа может свидетельствовать нам об одном из ранних новозаветных выявлений персоны Третьего Лица Троицы.

К мало приемлемым местам отрывка можно отнести авторское толкование слов Писания о сотворении человека (Быт 1:27), что муж – Христос, а жена – Церковь. Такого объяснения не находим в Священном Писании явно, везде говорится только об образном, а не буквальном восприятии тайны Христа и Церкви в отношении мужа и жены (например, Еф 5:22-32). Здесь просматривается нераздельная тварная сизигия Христос – Церковь из гностических построений и задолго до Оригена можно говорить о зачатке христологических ересей.

Однако в представлении о действиях Святого Духа безусловно положительную ясность вносит резюме 14 главы Послания, свидетельствующее, что плоть, соблюденная в непорочности и вместившая Духа, может получить столь великую часть в жизни будущей, уготованную для избранных Господом, что «никто не может ни изречь, ни вымолвить» (ср.: 1 Кор 2:9-10).

Сходство мыслей и языка подводит нас к следующему памятнику раннехристианской письменности – *Пастырю Ерма*, который, благодаря широкому распространению, святитель Ириней, Тертуллиан, Климент Александрийский и Ориген причисляли к канону Священного Писания. Греческий оригинал текста имеется в Синайском кодексе, однако не полностью, и полное воспроизведение его, даже с использованием разных манускриптов и папирусов, в настоящее время возможно только по латинскому переводу¹.

Довольно точно определяются время (около середины II века) и место написания – Рим, подтверждаемое наличием

¹ Вообще, до середины XIX века был известен только единственный латинский текст – *versio vulgata*, восходящий ко II веку. (*Архимандрит Киприан. Патрология. С. 60*).

латинизмов и гебраизмов в греческом тексте¹. Автором мог быть либо современник апостола Павла (Рим 16:14), либо Ерм, брат римского епископа Пия I, либо ни тот, ни другой, а просто современник Климента Римского (Видение II 4,3). Есть также предположения о двух или даже трех авторах². Однако для нас важно, что Ерм был жителем Рима, которого за собственные грехи и еще более за пороки его семейства постигло наказание: обеднев, он вместо прежнего благосостояния получил нужду и житейские заботы. Не понимая своей вины и причин такой перемены, но будучи человеком простодушным, скромным и терпеливым, он получает откровения и уроки свыше, чтобы затем стать образцом покаяния и призвать Церковь возвратиться к своей первоначальной чистоте³.

В книге *Пастырь* уже отчетливее прослеживается представление о Духе через образ Церкви и Сына Божия. В основном это видим в 5 и 9 подобиях, а также в 5, 6, 10, 11 заповедях, где раскрывается антропологический аспект пневматологии.

Наставляя Ерма, пастырь говорит о двух духах (5 заповедь): святом, кротком и о злом духе гнева, которые не могут обитать в одном сосуде⁴, но кроткий дух, ищущий кротости и тишины и не могущий жить со злым духом, удаляется от человека гневливого. Подобно тому в 6 заповеди говорится о двух ангелах при каждом человеке и их действиях, внушающих человеку доброе или злое. В 10 заповеди пастырь учит, что хотя и есть два вида печали: от неуспеха или сомнения и спасительная печаль от раскаяния о дурном поступке, но оба вида печали оскорбляют святого духа, живущего в человеке. «Ибо Дух Божий, данный в это тело, не терпит печали», читаем здесь в переводе Преображенского. Однако в греческом тексте кроме печали

¹ Подробнее об этом см.: *Bardenhewer. Geschichte der altkirchlichen Literatur. I.* / 2-е изд. Freiburg / Breisgau, 1913-1932. P. 564.

² Там же. С. 62.

³ Писания мужей апостольских. С. 168.

⁴ То есть теле человека, ср.: у *псевдо-Варнавы* σκεῦος τοῦ πνεύματος.

(λύπη) стоит еще стеснения (στενοχωρία)¹, что вполне раскрывает смысл пассажа, ибо «Дух дышит где хочет» (Ин 3:8), свободен и не может быть стеснен или как-либо ущемлен. Радость «всегда имеет благодать пред Господом и угодна Ему», а печаль «оскорбляет святого духа, который дан человеку радостный»². Таким образом, в дополнение к действиям Святого Духа, о которых мы говорили ранее, Ерм раскрывает нам характеристику безграничной радости, сообщаемой человеку от Духа. Заметим, что в русском переводе 10 заповеди пастыря, когда говорится о человеке, то святой дух в нем, обозначая дар Божий, а не ипостась, пишется с маленькой буквы, что соответствует одному из образов духовных проявлений, обозначенных нами выше, когда речь шла о сообщении человеку от различных духов (см.: Быт 41:8; Втор 2:30; Притч 20:27 и др.).

Анализируя изложенное, можно увидеть здесь ясное отличие от раввинистического богословия, противопоставлявшего два произволения: доброе (hatob) и злое (hara), которые находятся внутри человека и борются за контроль над его волей. Дуализм отчасти покрывался тем, что эти два произволения носили более психологический, чем метафизический характер. К тому же, как мы знаем, в книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, вводилось понятие внутреннего самопроизволения человека (Сир 15:14), однако не вполне ясен был его характер. У Ерма прояснено понимание того, что дух радости, происходящий от Бога, не может быть стесняем иными духами и, таким образом, никакая борьба между ними быть не может, а воля или самопроизволение человека, имеющего страх Господень и узнавшего радость Духа Божия, сами устремляются к Нему, избегая оскорбить или огорчить Его.

Пастырь предостерегает от лжепророка, который отвечает людям, обратившимся к нему за прорицаниями, наполняя «души их обещаниями согласно с их желаниями». «А всякий дух,

¹ Στενο-χωρία — тесное место, узкость, затруднение. (Вейсман. Словарь. С.1153).

² Писания мужей апостольских. С. 194.

от Бога данный, не дожидается спрашивания, но имея силу божественную, говорит все сам, потому что он свыше от силы Духа Божия. Дух, который говорит по вопросам и согласно желаниям человеческим, есть дух земной, легкомысленный, не имеющий силы. <...> Дух Божий говорит не тогда, когда человек желает, но тогда, когда угодно Богу» (11 заповедь). Отсюда видим, что мысль о свободе и самопроизволении Духа, начатая в 10 заповеди, здесь находит свое развитие и продолжает традицию иоанновской пневматологии.

Проблема различения истинного пророка от лжепророка решается у Ерма сходно тому, как в *Дидахе*, опытно: «по жизни узнавай человека, который имеет духа Божия». Однако в *Пастыре* несколько яснее определяются характеристики пророков, опираясь на свойства духов: божественного и земного. Причем более определенно говорится о лжепророках: их сравнивают с пустой посудиною, которая легко складывается с другими пустыми сосудами, и, будучи поставленной рядом с полными, пустой и останется. «Так и пустые пророки, когда придут к людям, имеющим святого духа, какими придут, такими и останутся»¹. Это также подчеркивает свободу произволения Духа быть в истинных пророках и избегать соприкасаться с лжепророками.

Чтобы научить Ерма, какой пост есть совершенный и угодный Богу, пастырь приводит притчу о винограднике, который некто насадил и отлучился, поручив его самому верному и честному рабу и дав определенное задание. Раб же, завершив порученное дело, вскопал виноградник и выполол в нем сорные травы, сделав больше задания и тем самым украсив виноградник. Господин возвратился и, увидев это, также вознаграждал раба сверх обещанного: не только дал ему свободу, но и захотел сделать сонаследником своему сыну, потому что помысливши доброе, раб не оставил его, но исполнил. Это намерение господина одобрили и сын и друзья его. Когда же из полученных от господина яств раб взял себе то, что было для него

¹ Там же. С. 196.

достаточно, а остальное разделил между другими рабами, господин вновь созвал друзей и сына, которые еще более одобрили его мысль, чтобы раб был сонаследником сыну.

Объяснение притчи в книге *Пастырь* раскрывает богословские взгляды автора, однако часто их трудно истолковать однозначно. Места, кажущиеся нам туманными теперь, вероятно, не представляли затруднения в эпоху автора, когда богословие было скорее опытным, бытийным, а не отвлеченным. Поэтому возможными были такие выражения, когда говорится, что Сын есть Дух Святой (5 Подобие: ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν)¹, и когда говорится, что Дух есть Сын Божий (9 Подобие: τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν). Эта христология имеет не адопционистский, а скорее пневматологический характер.

В выражении «Сын есть Дух Святой» некоторые видят не Третье Лицо Святой Троицы, а духовную божественную природу Христа, что также встречается у Тертуллиана, Ипполита и Феофила Антиохийского. Однако другие толкователи² наименование Святого Духа относят здесь к Третьему Лицу Троицы, а Сына Божия, в силу Его вочеловечения и служения для спасения людей, представляют в образе раба (ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν). И далее говорится, что «Сын Божий поставляется в рабском положении, но имеет великое могущество и власть»³, что казалось бы подтверждает второе истолкование. Однако следующие слова возвращают нас к тому, что, видимо, автор, различая во Христе божественную и человеческую природы, все же не различает Третью Ипостась Троицы, называя плотью человеческую природу Христа, а Духом — божественную.

«Бог поселил Дух Святой, прежде сущий, создавший всю тварь, в плоть, какую Он восхотел. И эта плоть, в которую вселился Дух Святой, хорошо послужила Духу, ходя в чистоте и святости и ничем не осквернивши Духа. Посему, так как она

¹ Это место отсутствует в греческом и некоторых латинских текстах.

² Писания мужей апостольских. С. 246.

³ εἰς δοῦλου τρόπον <οὐ> κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καὶ κυριότητα. — Здесь отрицание οὐ можно убрать, сохранив смысл (ср.: Флп 2:6-9).

жила непорочно и подвизалась вместе с Духом и мужественно содействовала Ему во всяком деле, то Бог принял ее в общение; ибо Ему угодно было житие плоти, которая не осквернилась на земле, имея в себе Дух Святой. Итак, Он призвал в совет Сына и добрых ангелов, чтобы и эта плоть, непорочно послужившая Духу, получила место успокоения, дабы не оказалась без награды непорочная и чистая плоть, в которой поселился Святой Дух»¹.

Продолжая мысль о соблюдении плоти без порока, пастырь предостерегает Ерма, говоря: «если осквернишь плоть твою, то осквернишь и духа святого <...> ибо оба сопричастны (κοινά ἐστί) друг другу <...> и то и другое сохраняй чистым, и будешь жить с Богом». Здесь прослеживается явная параллель с рассмотренным нами местом Второго Послания святого Климента Римского, где говорится о сохранении плоти, чтобы иметь часть в Духе. Однако у Ерма дух и плоть сопричастны друг другу актуально, а у Климента потенциально. Поэтому, несмотря на близость этих авторов, их пневматология различается как раз в том, что мы уже наблюдали в ветхозаветной традиции, когда концепция **ruach** постепенно от Ягвиста-Элогиста, трактующих дух как одну из сторон души человека либо как проявление силы Божией, изменялась к представлению последователей пророков, видящих в Духе Того, Кто сделает божественное Слово доступным всему человечеству (третье-Исайя).

Заключение. Для первохристианских общин, которые жили в Духе, Его проявления были реально действующей силой, исполнением обетований Спасителя, поэтому, как было отмечено, учению о Духе не уделялось принципиальное внимание (например, в *Дидахе* или у псевдо-Варнавы, где речь идет о духовном толковании Ветхого Завета). Однако далее мы видим постепенное появление интереса к пневматологии, и в Первом послании Климента находим ряд концептуальных тезисов, выявляющих:

¹ Там же. С. 247-248.

- функцию Духа как посредника Божия;
- персональное различие Христа и Духа;
- единство Духа.

Второе (неподлинное) послание Климента в той части, где приводится близкое к гностическому учение о предсуществовании Церкви, дает нам важную мысль о духовном прообразе вещественного, устанавливающую прямую и обратную связь между плотью и участием в действиях Духа. Кроме того, здесь есть прямая речь, назидательное обращение Святого Духа, что является ярким примером выявления персональных свойств Духа в раннехристианский период.

Антропологический аспект пневматологии *Пастыря* Ерма, где дух гнева в человеке и дух святости не могут сосуществовать, радикально отличается от раввинистического богословия, когда два произволения, доброе (*hatob*) и злое (*hara*), сосуществуют в человеке и претендуют на обладание его волей. В целом пневматология Ерма, не различая Сына и Духа, имеет христологический характер и утверждает актуальную сопричастность духа и плоти, в отличие от псевдо-Климента, говорившего лишь о потенциальном участии («сохраните плоть, чтобы иметь часть в Духе»).

Следует сказать, что рассматривая пневматологию авторов раннехристианского периода, мы пока отложили вопрос о пневматологии в Священном Писании Нового Завета, сделав это сознательно для того, чтобы, сопоставляя учение о Святом Духе мужей апостольских с ветхозаветной традицией, увидеть, что фундаментом для христианской пневматологии, средоточием и верным ориентиром для различных концепций и богословских мнений является иоанновская пневматология, рассмотрение которой выходит за рамки настоящей статьи, и ей может быть посвящено отдельное исследование.

К общему выводу статьи можно отнести то, что в раннехристианской письменности были различные тенденции для описания представлений о Святом Духе, но уже среди этих представлений более или менее явно присутствует и получает свое развитие учение о персональных свойствах Духа, о Его

Лице, соответствующее свидетельствам о Духе апостола Иоанна и восходящее через богословскую систему Оригена, впервые систематично учившего о Троице Лиц, к стройному учению о Пресвятой Троице Великих Каппадокийцев.

ЛИТУРГИКА

М. Желтов

У ИСТОКОВ ИЕРУСАЛИМСКОГО УСТАВА

Часть 1. Завещание преподобного Саввы Освященного

Современное богослужение Православной Церкви является синтезом различных литургических традиций и практик. Одна из его важнейших компонент – порядок служб суточного круга – восходит к древней практике монахов палестинской лавры преподобного Саввы Освященного. Их практика, отраженная в палестинском Часослове (Ὁρολόγιον), послужила основой для служб суточного круга по Студийскому и Иерусалимскому (называемому также «неосавваитским», для отличия его от первоначальной савваитской практики) уставам¹; последним, как известно, Церковь руководствуется и по сей день.

Документов, отражающих древнюю савваитскую практику, сохранилось немного. Среди них – Житие преподобного Саввы, написанное преподобным Кириллом Скифопольским, несколько древних рукописных Часословов (текст древнейшего из них готовится к публикации в одном из следующих номеров «Богословского сборника»), рассказ Иоанна и Софрония, приведенный преподобным Никоном Черногорцем в его «Пандектах»². Ниже мы публикуем еще один важный документ – «Завещание преподобного Саввы».

Из Жития преподобного Саввы известно, что перед своей смертью святой вручил записанные им правила Мелиту – своему преемнику на посту игумена лавры. О содержании этих правил учеными высказывались различные мнения³. В конце

¹ См.: *Тафт Р.* Византийский церковный обряд СПб., 2000.

² См.: *Арранц М.* Око церковное: История Типикона. ПСТБИ, 1999.

³ См.: *Успенский Н. Д.* Чин всеобщего бдения... / Ч. 1. Гл. 2 // Богословские труды. Сб. 18. М., 1978. С. 50-54.

XIX века А. А. Дмитриевским были обнаружены две рукописи — Sin. gr. 1096 (XII-XIII вв.) и Sin. gr. 531 (XV в.), — содержащие правила лавры святого Саввы, которые ученый отождествил с упомянутыми выше правилами, написанными самим преподобным Саввой¹.

Этот текст, несомненно, является важным источником по истории палестинского монашеского богослужения. Также несомненно, что если даже в основе его и лежит текст, написанный самим преподобным Саввой, он подвергался редакциям и интерполяциям — преподобный Савва неоднократно упоминается здесь как умерший². Тем не менее, можно полагать, что публикуемое «Завещание» вполне отражает литургические реалии начала VII века³.

Важнейшими сведениями литургического характера в документе являются: 1) указания на важность агрипнии (всенощного бдения) в ночь с субботы на воскресенье — эта служба была введена самим Саввой, и наличие ее было впоследствии, согласно преподобному Никону Черногорцу, главным отличительным признаком Иерусалимского устава; 2) указания на совершение Евхаристии: согласно «Завещанию», Литургия предварялась часами и службой τὰ τυπικά⁴, Литургия оглашенных совершалась по разным храмам на национальных языках, а Литургия верных — в монастырском кафоликоне по-гречески, что полностью соответствует описанию порядка совершения Евхаристии по Житию святого Саввы.

Перевод выполнен по изданию А. А. Дмитриевского (*Дмитриевский А. А. Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока. Т. 1. Киев, 1895. С. 222-224*); необходимость нового перевода была вызвана тем, что перевод

¹ См.: *Дмитриевский А. А. Путешествие по Востоку и его научные результаты. Киев, 1890. С. 171-193.*

² См.: *Patrich J. Sabas, Leader in Palestinian Monasticism. Washington, 1995. (Dumbarton Oaks Studies; 32) P. 255-258.*

³ См.: *Ibid. P. 229-273*

⁴ См.: прим. ниже.

Дмитриевского¹ написан языком конца XIX века, а кроме того, не всегда точен. Перевод на английский язык этого текста, приведенный в книге Patrich J. и выполненный Leah Di Segni (*Patrich. Op. cit.* P. 274-275) также местами представляется спорным.

Τύπος καὶ παράδοσις καὶ νόμος
τῆς σεβασμίας λαύρας τοῦ ἁγίου
Σάββα

Δεῖ φυλάττειν τὰ παρὰ τοῦ
ὀσίου καὶ μακαρίου πατρὸς ἡμῶν
Σάββα θεσπισθέντα·

Καὶ μηδαμῶς ἢ εὐνοῦχον ἢ
ἀγένειον² ἐν τῇ λαύρᾳ δέχεσθαι·
γυναίξει δὲ μὴ ἐξεῖναι εἰσερχεσθαι
χάριτι εὐχῆς ἐν τῇ λαύρᾳ, ἀλλ'
οὐδὲ ἐν τοῖς μετοχείοις καὶ
μᾶλλον ἐν τῇ δευτέρᾳ πύλῃ τοῦ
μεγάλου μετοχείου. "Ὅστις δὲ τῶν
μοναχῶν τῆς λαύρας εὐρευθῆ ἐν
γυνακείῳ μοναστηρίῳ εἰσερχόμενος,
ἐσθίων τε καὶ πίνων, καὶ μένων ἐν
αὐτῷ, ἢ ἐναποτιθέμενός τι
προφάσει φυλακῆς, ἢ κουρεύων, ἢ
λογισμοὺς δεχόμενος, ἢ γράφων
γυναίξει καὶ ἀντιγραφόμενος, ἢ
ὄλως γνῶσιν ἔχων μετὰ γυναικῶν,
ἢ συντεκνίας ποιῶν, ἐκκοπτέσθω

**Образец и предание и закон
досточтимой лавры святого
Саввы**

Следует соблюдать преподобным и блаженным отцом нашим Саввой изреченное:

И никогда не принимать в лавру ни евнуха, ни безбродного; женщинам же не разрешать входить для молитвы ни в лавру, ни в метохии³, ни далее вторых ворот большой метохии. [Если] же о ком-либо из монахов станет известно, [что тот] входит в женский монастырь, ест же и пьет, и остается там, или оставляет [там] что-либо под предлогом хранения, или постригает⁴ [женщин в монахини], или принимает [у монахинь] помыслы⁵, или пишет

¹ См.: *Дмитриевский А. А. Путешествие...; Скабалланович М. Толковый Типикон. Вып. 1. К., 1910. С. 324-326; Успенский. Op. cit.*

² Скорее всего, имеется в виду слишком молодой послушник.

³ Имеется в виду или монастырь-«филиал», или монастырская гостиница, или подворье монастыря.

⁴ У Patrich: «остригает свои волосы».

⁵ Имеется в виду сродный исповеди монашеский обычай принятия помыслов.

τῆς ἀδελφότητος, ὡς σκανδάλου αἴτιος οὐ μόνον χριστιανοῖς, ἀλλὰ καὶ ἔθνηκοῖς.

женщинам, или отвечает [им] на письма, или имеет с женщинами какие-либо тесные контакты, или заводит [с ними] кумовство¹ — извергается из братства как причина соблазна не только для христиан, но и для язычников.

Μὴ ἔχειν δὲ ἐξουσίαν μήτε τοὺς Ἰβήρας, μήτε τοὺς Σύρους, <ἢ τοὺς Φράγγους> λειτουργίαν τελεῖαν ποιεῖν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις αὐτῶν, ἀλλὰ συναθροζομένους ἐν αὐταῖς ψάλλειν τὰς ὥρας καὶ τὰ

Не позволяется ни иверам, ни сирийцам, <ни франкам>² совершать полную литургию в своих храмах, но, собираясь в них, петь там часы и τὰ τυπικά³, а также чи-

¹ ἢ ὅπως γινῶσιν ἔχων μετὰ γυναικῶν, ἢ συντεκνίας ποιῶν — буквально: «или имеющий полное знание о женщинах, или творящих общих детей». Это место можно перевести как «соединяется с женщинами и заводит с ними детей», однако в данном случае мы предпочли те значения слов γινῶσιν и συντεκνίας, которые Lampe (*Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961*) указывает в качестве неосновных, — «тесные контакты» и «крестники, по отношению к крестным». Из контекста ясно, что составитель «Завещания» предостерегает монахов не от таких грубых грехов, как блуд, а от гораздо более тонких соблазнов — как, например, принятия помыслов у монахинь. Поэтому ἢ ὅπως γινῶσιν ἔχων μετὰ γυναικῶν, ἢ συντεκνίας ποιῶν мы переводим как «или имеющий тесные контакты с женщинами, или крестящийся вместе [с ними] детей» (то есть «заводящий с ними кумовство»).

² Этих слов нет в рукописи. Sin. gr. 531; скорее всего, они являются поздней интерполяцией.

³ Буквально: «то, что [положено] по Уставу» — имеется в виду служба, которая совершалась палестинскими монахами при келейном принятии ими Св. Даров (см.: *Mateos J. Un Horologion inédit de Saint-Sabas // Studi e Testi, 233. Citta del Vaticano, 1964. P. 64-68*). Впоследствии она стала использоваться или как составная часть Литургии оглашенных, или — в постные дни — как одна из рядовых служб суточного круга. В русской традиции τὰ τυπικά переводили или как «уставная», или как «последование изобразительных» — последнее название употребляется и в наши дни.

τυπικά, ἀναγινώσκειν δὲ τὸν Ἀπόστολον καὶ τὸ Εὐαγγέλιον τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, καὶ μετὰ ταῦτα εἰσερχεσθαι εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν καὶ μεταλαμβάνειν μετὰ πάσης τῆς ἀδελφότητος τῶν θείων καὶ ἀχράντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων.

Ἐν δὲ τῇ θήκῃ τοῦ ἁγίου προλειτουργίαν ποεῖν τὸν εἰς τοῦτο τεταγμένον πρεσβύτερον.

Μὴ ἔχειν δὲ ἐξουσίαν παντάπασι τινα ἐξέλθειν τῆς λαύρας ἐν σαββάτῳ διὰ τὴν προσδοκομένην ἀγρυπνίαν, ἄνευ ἀνάγκης καὶ διακοῖας τοῦ κοινού, μετὰ δὲ τὴν ἀγρυπνίαν ἀπέτω εἰς τὴν αὐτοῦ χρεῖαν μετὰ βουλῆς τοῦ προεστῶς, ἢ τοῦ ἐκκλησιάρχου. Μὴ εὐρισκομένου δὲ αὐτοῦ ἐν τῇ ἐπιούσῃ ἀγρυπνία μηδὲν λαμβάνετω, ἀρκετὸν γὰρ αὐτῷ ἢ προλαβοῦσα ἑβδομάς ὅλη τοῦ

тать Апостол и Евангелие на своем языке, а затем входить в великую церковь¹ и причащаться вместе со всей братией божественных и пречистых и животворящих Таин.

На гробу же святого² пролеитургию³ совершать назначенному на то пресвитеру.

Не позволяется кому бы то ни было покидать лавру в субботу — так как [в этот день] бывает агрипния⁴, — если нет необходимости и обшей [для всех] потребности, [желающего] же [покинуть ненадолго лавру] отпускают после агрипнии по его потребности, с позволения предстоятеля⁵ или эккlesiарха⁶. Если же того [кто покидал лавру]

¹ Имеется в виду главный храм лавры.

² Имеется в виду гробница преподобного Саввы Освященного.

³ Термин «пролеитургия» встречается в древних греческих и славянских Типиконах (см.: *Мурьянов М. Ф.* «Последование изобразительных» // *Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян.* М., 1991. С. 143-146). В данном случае, скорее всего, имеется в виду служба τὰ τυπικά, хотя возможно — Литургия оглашенных.

⁴ *Αγρυπνία* — «бдение», совершавшееся всю ночь с субботы на воскресенье; одна из важнейших церковных служб в лавре преподобного Саввы, наличие ее — отличительная особенность савваитских и несавваитских («Иерусалимских») уставов.

⁵ То есть игумена лавры.

⁶ Букв. «начальник церковных [служб]».

διοικῆσαι τὰς δουλείας αὐτοῦ, καὶ τοῦτο, εἰ δυνατόν, ἅπαξ τοῦ μηνός.

Οἱ δὲ ἐν τῷ ἐρήμῳ ἐξερχόμενοι καὶ οἱ ἐν αὐταῖς καθεζόμενοι, εἰ μὲν μετὰ βουλῆς καὶ εὐχῆς τοῦ προεστῶτος τοῦτο ποιῶσι, λαμβανέτωσαν τὰς χρείας αὐτῶν, εἰ δὲ ἀβουλήτως ἐξ ἰδιορρυθμίας ἐξῆλθον, ὑποστρέφοντες μὴ δεχέσθωσαν.

Ὅστις δὲ προνοία Θεοῦ καὶ κρίσει πατριάρχου προβληθῆ ἢ μητροπολίτης, ἢ ἐπίσκοπος, ἢ ἡγούμενος εἰς ἕτερον μοναστήριον, εἴτε ἐν οἰωδήποτε βαθμῷ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας, μὴ ἔχειν ἐξουσίαν τῶν ἐν τῇ λαύρᾳ καὶ τῷ μετοχειῷ κελλίων αὐτοῦ, ἔτι ἢ ὅλως πωλεῖν αὐτά, ἢ χαρίζειν, ἀλλ εἶναι ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τῆς ἀγίας μονῆς, καὶ ἄλλοις ἀξίοις, καὶ χρῆζουσιν ἀδελφοῖς παρὰ τοῦ ἡγουμένου

не будет на следующей агрипнии, пусть не принимается [он обратно] — ибо достаточно ему было всей прошедшей недели, чтобы устроить свои дела; да и [отпускают монахов], если возможно, [только] раз в месяц.

Те же, кто выходят [из лавры] [жить] в пустыню¹ и пребывают там, если по позволению и с молитвой предстоятеля делают это, пусть принимают [помощь, когда] им необходимо, если же без позволения вышли [из лавры] для идиоритмии², при возвращении не принимаются.

Тому же, кто промыслом Божиим и судом патриаршим будет определен [статья] митрополитом или епископом, или игуменом в другом монастыре, или [занять] какую бы то ни было должность в великой церкви³, не имеет никаких прав [относительно] своих келлий, [находящихся] в лавре и в метохии — [не может] ни частично, ни полностью продать их, ни пода-

¹ Имеются в виду монахи, жившие вне монастыря по своим кельям и приходившие в лавру на агрипнию и литургию.

² Идиоритмия — букв. такое устройство монашеского жития, когда подвижник сам определяет «ритм» своей жизни, то есть отшельничество.

³ Здесь имеется в виду Иерусалимская Патриархия.

παρέχεσθαι. Τοῦτο καὶ ἐπὶ τῶν τελευτῶντων, ὀφείλει τηρεῖσθαι, καὶ ἄνευ γνώμης καὶ θελήσεως τοῦ ἡγουμένου μὴ ἔχειν τινα ἐξουσίαν καταλιπεῖν τῷ αὐτοῦ μαθητῇ τὸ ἴδιον κελλίον.

Παροξυσμὸς δὲ ἂν γένηται μεταξύ τινων ἀδελφῶν καὶ τοσοῦτον κατισχύσειεν ἢ κακία, ὥστε ἀλλύλους τύψαι καὶ χεῖρας ἐπιβαλεῖν, τούτον ἂν οὐκ εἰρηνεύωσι καὶ ὡσιν ἐν ἀγάπῃ τῆς μονῆς, ὡς ταραχοποιούς καὶ τῆς ἐντολῆς τοῦ Χριστοῦ ἀλλοτρίους, διώκεσθαι, *δοῦλον γὰρ Κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι, ὡς φῆσιν ὁ θεῖος ἀπόστολος.*

“Ὅστις δὲ εὐρεθῇ ἐκ τῶν ἀδελφῶν μεθύων καὶ ὑβρίζων τινα, ἢ προπηλακίζων, ἢ ἑταιρείας καὶ συστροφάς ποιῶν, ἢ διορθούσω, ἢ διοκέσθω. Καὶ τῆς διακονίας ὡσαύτως ὁ εὐρισκόμενος κλέπτων, παυέσθω τῆς διακονίας, ἐπιτιμίαν λαμβάνων εἰς διόρθωσιν καὶ μετάνοιαν, καὶ τοῦ ἰδίου κελλίου

рить, но да будут во владении святой обители, и будут предоставлены игуменом другим достойным и нуждающимся братьям. То же [постановляется] и [о келлиях] скончавшихся [братий] — [они] должны оберегаться, а без ведома и воли игумена не позволяется кому-либо передавать ученику своему свою келлию.

Если же возникнет раздор между братьями и до такой степени усилится злоба, что [будут они] ударять друг друга и накладывать [друг на друга] руки, то, если не примирятся [между собой] и не пребудут в любви, [свойственной] обители, изгоняются как творящие возмущение и чуждые заповеди Христовой: *рабу бо Господню не подобает свариться*, как говорит божественный апостол¹.

Тот же из братий, кто напьется допьяна и будет оскорблять или унижать кого-нибудь, или будет устраивать партии или сходки [монахов] — пусть исправится, или да будет изгнан. И таким же образом [постановляется] о [исполняющих общее] служе-

¹ 2 Тим 2:24

μη ἐξιέτω, εἰ μη ἐν ταῖς ὠρισμέναις ὥραις τῶν συνάξεων καὶ προσευχῶν.

Τοὺς δὲ ἡσυχάσαι θέλοντας καὶ ἢ μῆτε ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσέρχεσθαι, ἢ μῆτε πάλιν τελείως ἐγκλεισθῆναι καταδεχομένους βουλόμεθα ἐν ταῖς ἀγρυπνίαις καὶ μόνον τοῖς λοιποῖς συνεισερχεσθαι. Ἐν δὲ ταῖς πόλεσι καὶ κώμαις καὶ μνήμαῖς ἁγίων καὶ λοιπαῖς προόδοις παντάπασιν εἶργεσθαι. ἡσυχία γὰρ ἔργῳ μᾶλλον καὶ οὐ λόγῳ ὠφελῆσαι δύναται.

Τοὺς δὲ ἔξωθεν ἐρχομένους ξένους εἰ μὲν ἀρχὴν βούλουται τινες (ἐν) λαύρα βαλεῖν, ἐν ἐπτά ἡμέραις αὐτοὺς ὑποδεξάμενοι ἀναπαύσωμεν, εἰ δὲ τῶν ἐν τῇ πόλει καθηζομένων ὑπάρχοιεν, ἢ τῶν εἰς προσκύνησιν παραβαλλόντων, ἀρκεῖ αὐτοῖς καὶ τῶν τριῶν ἡμερῶν ἢ

ние: если окажется кто-либо вором, да прекратит [свое] служение, принимая епитимию для исправления и покаяния, и из своей келлии да не исходит, если только не в установленные часы собраний и молитв.

Желающим же пребывать в молчании и принимающим [на себя подвиг] не приходить в собрание, не затворяясь, однако, совершенно, мы предписываем приходить вместе с остальными [монахами] только на агрипнии¹. [Храмов] же, [расположенных] в городах и деревнях, и [дней] памяти святых и всех прочих событий² избегать. Ибо безмолвие, наипаче на деле, а не на словах, может принести пользу.

А [вот что скажем о] приходящих извне странниках: если они захотят на некоторое время остановиться³ в лавре, пусть остаются на семь дней, [а затем] уходят; если же они из живущих в городе⁴ или идут туда для поклонения⁵, будет

¹ См.: прим. выше.

² У Patrīch: «служб в честь святых и других шествий».

³ Букв.: «положить начало».

⁴ Имеется в виду Иерусалим.

⁵ Имеются в виду паломники, идущие в Иерусалим для поклонения Гробу Господню и святым местам.

ἀνάψυξις διὰ τὸ πλῆθος τῶν
καθεκάστην ἐρχομένων πτωχῶν.

Ἐπεὶ δὲ φθοροποιοὶ δαίμονες
ἐν ταῖς προχειρήσει τῶν
ἡγουμένων εἰώθασι διχονοίας καὶ
στάσεις ἀναρρῦπτειν τῶν δύο
γλωσσῶν, μεταξὺ Ῥωμαίων τέ φημι
καὶ Σύρων, ἐκ μέσου τὸ σκάνδαλον
ἐξελαύνοντες, διοριζόμεθα· μηδένα
τῶν Σύρων ἀπὸ γε τοῦ νῦν τῆς τοῦ
ἡγουμένου ἐπιβαίνειν ἀρχῆς,
οἰκονόμους δὲ καὶ δοχειαρίους καὶ
εἰς τὰς λοιπὰς διακονίας
προτιμᾶσθαι τοὺς Σύρους καὶ
διαταττόμεθα καὶ ἀποδεχόμεθα,
ὡς ἀνυστικωτέρους ὄντας καὶ
δραστικούς ἐν ταῖς πατρά(ι)σιν
αὐτῶν...

довольно им и отдыха в течение
трех дней, так как каждый
день [в лавру] приходит множе-
ство бедняков.

Когда же тлетворные де-
моны внесли в избрание игу-
менов разделение умов и
противостояние двух язы-
ков — я имею в виду ромеев¹
и сирийцев, — избежав из-
среды соблазна, мы постано-
вили: отныне никому из си-
рийцев не принимать игумен-
ской власти; однако [для
должностей] икономов² и до-
хиаров³ и других служителей
приказываем и принимаем
предпочитать сирийцев как
исполнительнейших и дея-
тельнейших в отечествах их ...

*Перевод с греческого, вступительная
статья и комментарии М. Желтова*

¹ То есть греков.

² Распоряжающиеся монастырскими деньгами и продовольствием.

³ Заведующие братскими домами и гостиницами.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Г. Бежанидзе

ПРОЕКТ ПРЕОСВЯЩЕННОГО АГАФАНГЕЛА
(СОЛОВЬЕВА) ПО РЕФОРМЕ ЦЕРКОВНОГО
УПРАВЛЕНИЯ

Проект преосвященного Агафангела (Соловьева) по реформе церковного управления был одним из проектов, появившихся вскоре после восшествия на престол императора Александра II. Владыка Леонтий (Лебединский), ставший епископом Ревельским, викарием Петербургской епархии после епископа Агафангела в марте 1860 года, обнаружил проект преосвященного Агафангела в бумагах покойного митрополита Санкт-Петербургского Григория (Постникова) и передал его митрополиту Исидору. Там же, по его словам, были проекты митрополита Григория и А. Н. Муравьева¹. А. А. Папков в начале нашего века писал, что копия записки епископа Агафангела под заглавием «Высшая администрация Русской Церкви» и дополнение к ней «В чем должно состоять высшее, вполне каноническое управление отечественной Церкви» сохранились между рукописями митрополита Исидора (Никольского) в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии².

Записка написана в виде всеподданнейшего письма Государю. Ее первая часть под заглавием «Пленение Русской Церкви» была напечатана в 1906 году с прибавлением проекта всеподданнейшего ходатайства, под которым предполагалось собрать подписи. Издатель ее Сергей Шарапов утверждает, что

¹ *Митрополит Леонтий (Лебединский)*. Мои заметки и воспоминания. Сергиев Посад, 1914. С. 66.

² *Папков А. А.* Церковно-общественные вопросы в эпоху Царя-Освободителя (1855-1870). СПб., 1902. С. 30.

получил черновик записки с пометками автора от его родственников¹. Рукописная копия первой части была найдена Григори Фризом, возможно, ему была известна и вторая часть, но в своей работе он ссылается только на первую, добавляя, что она имеет оба вышеупомянутых названия². Поиск проекта владыки Агафангела продолжался последующими историками. За основу было взято вышеупомянутое свидетельство владыки Леонтия (Лебединского). М. В. Никулин нашел еще одну копию напечатанного варианта³. С. И. Алексеева, анализируя свидетельство владыки Леонтия Лебединского, делает интересное предположение, что проекта митрополита Григория (Постникова) не существовало, а преосвященный Леонтий принял одну из записок А. Н. Муравьева за проект митрополита Григория. Однако Алексеева не ссылается на вторую часть записки владыки Агафангела, благодаря чему можно сделать вывод, что ей она неизвестна. Между тем именно эта часть содержит его проект преобразования Синода⁴.

Архиепископ Агафангел познакомился с синодальным устройством, когда был викарием Санкт-Петербургского митрополита Григория (Постникова) в конце 50-х годов. Будущий владыка закончил Московскую духовную академию и затем преподавал в ней чтение Священного Писания. Будучи инспектором Академии, он обнаружил литографические копии перевода Ветхого Завета протоиерея Г. П. Павского и направил безымянный донос трем митрополитам: Санкт-Петербургскому Серафиму (Глаголевскому), Киевскому Филарету (Амфитеатрову) и Московскому Филарету (Дроздову). В нем автор писал о

¹ *Архиепископ Агафангел (Соловьев)*. Пленение Русской Церкви. М., 1906. С. 4.

² *Freeze G. L.* The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia: Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton, 1983. P. 236.

³ *Никулин М. В.* Православная Церковь в общественной жизни России. М., 1997. С. 155-156.

⁴ *Алексеева С. И.* Святейший синод в системе высших и центральных государственных учреждений Российской империи (1858-1904 гг.). СПб., 1998. С. 100-102.

тайном распространении «наполненного противохристианскими мыслями и литографированного при Санкт-Петербургской духовной академии перевода Ветхого Завета». По мысли иеромонаха Агафангела, ответственность за обнародование этого перевода должен был нести обер-прокурор¹. Но ловкий в интригах Протасов представил дело так, что виновными оказались митрополиты Московский и Киевский, которые были удалены в свои епархии. Последствия сего были весьма плачевны. Митрополит Филарет (Дроздов) очень строго оценил действия Агафангела. «Вместо того чтобы донести своему архиерею, — пишет Святитель, — через что дело получило бы церковно-верный и скромный ход, он произвел его с шумом и соблазном»². Агафангел впоследствии послал покаянное письмо митрополиту Московскому, но своего мнения не изменил³. Сам Агафангел тоже занимался переводами, но его перевод книги Иисуса Сирахова подвергся критике со стороны святителя Московского Филарета⁴. После упомянутых событий Агафангел становится ректором Харьковской семинарии, затем Костромской и, наконец, Казанской академии. Там на него обращает свое внимание митрополит Григорий; заняв кафедру Санкт-Петербургского митрополита в 1856 году, Григорий делает Агафангела своим викарием, однако скоро его отношение к викарию изменилось. «Был хорош, — говорил митрополит А. Н. Муравьеву, — да испортился»⁵. В 1860 году Агафангел получил кафедру в Вятке.

В первой части своей записки автор ставит своей целью показать, как управляется Церковь в государстве. Он подробно

¹ *Архиепископ Агафангел (Соловьев)*. Указ. соч. С. 15-16.

² *Митрополит Филарет (Дроздов)*. Письма ... к Высочайшим особам и разным другим лицам. (1820-1867). Тверь, 1888. С. 212.

³ *Муравьев А. Н.* Мои воспоминания // Русское Обозрение. 1895. № 5. С. 524.

⁴ *Митрополит Филарет (Дроздов)*. Указ. соч. С. 212; см. также: *Беляев А. А.* П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном. Сергиев Посад, 1910. Т. 1. С. 151.

⁵ *Беляев А. А.* Указ соч. Т. 1. С. 171.

описывает, как проходят заседания в Синоде. Эти заседания проходят в небольшой зале. Посередине ее сидят митрополит Санкт-Петербургский, два или три архиерея, временно присутствующие, и два иерея. С правой стороны сидит обер-прокурор с двумя или тремя чиновниками, а секретарь докладывает дела. По мнению автора, иерархи, вызываемые в Синод, по представлению обер-прокурора первую половину своего пребывания в Синоде только присматриваются к делам, а затем заботятся, как бы благополучно вернуться в епархию. Дел за одно заседание рассматривается не более семи, а протоколов составляется до десяти и более. Решения готовятся чиновниками и утверждаются обер-прокурором, а архиереи только подписывают их. Инициатива в подаче дел на рассмотрение, распределение бумаг, наблюдение над подачей мнений, определение и увольнение чиновников — все принадлежит обер-прокурору. Владыка Агафангел отмечает, что после подписания членами Синода никакое определение не приводится в исполнение, пока обер-прокурор не «даст повеления исполнить». Главным виновником такого положения дел автор считает графа Протасова, который сделался полновластным начальником и распорядителем Синода, став обладателем власти, сходной с патриаршей, и сделавшись независимей и могущественнее всякого министра. Однако и нынешний обер-прокурор граф Толстой, хотя с виду и предан Церкви, но, не будучи ее служителем, продолжает невольно превращать Синод в обыкновенное гражданское учреждение. В том, что миряне управляют Церковью, автор видит главное зло и причину всех беспорядков церковных¹.

Вторую часть записки епископ Агафангел начинает с описания русского общества. Владыка повествует о действии двух противоположенных друг другу начал. Господь, пишет он, основав на земле Церковь, определил и основные цели развития человека, семейства, общества, государства, всего человечества. Но на земле действует и тайна беззакония в сынах противления. И все, что бы ни определяло жизнь общества, в любой

¹ *Архиепископ Агафангел (Соловьев)*. Указ соч. С. 6-30.

момент времени, выражаемое частными и общественными нравами, искусством, наукой, в администрации, законодательстве, семействе, власти, есть «плод последовательного предшествовавшего стояния или не стояния в вере». Плод же этот в России гнилой и зловредный. Со времени Петра I западный дух прогресса все более проникал в Россию, разлагая нравственность. «Все сквернейшее, что прежде скверным же человеком из всегда не огромного числа их, запретно читалось, в каком-нибудь тайном углу ... проповедуется и открыто раздается ежедневно, как рецепт целительный колурия – одобренный к печатанию». Что же делать в этой ситуации? Остановить все и исправить сразу невозможно, но можно остановить, задержать процесс гниения, «заливая все ничем не размываемым и никогда не разрушаемым цементом»¹.

Епископ Агафангел предлагает далее преобразовать Синод в истинный Собор Всероссийской Православной Церкви. В основу этого преобразования он вносит следующие начала: самостоятельность духовной власти от правительства, но не в отсечении от него; широкая децентрализация в управлении; равноправность членов Собора с другими лицами государственной власти, в том числе и в окладах содержания.

Собор должен состоять из 16 постоянных, бессменных членов одного первоприсутствующего, одиннадцати заведующих управлениями и четырех без управлений как советников и представителей Собора в Комитете и Совете министров, а также в Государственном Совете. В проекте, однако, не сказано, кто может быть членом Собора: только архиереев или кто-нибудь еще. Должность обер-прокурора полностью упраздняется. Все текущие дела Собор решает полностью самостоятельно, а по особым или чрезвычайным делам первенствующий член делает доклад Государю. При замещении выбывших членов Собора он представляет на высочайшее утверждение двух лиц, избранных Собором. О перемещениях архиереев Собор только докладывает Государю с объяснением причин. На место перво-

¹ ОР ГНБ, ф. 573, оп. 1, д. 520, лл. 77-81.

присутствующего члена Собор избирает из всех архиереев империи двух, которые затем представляются на Высочайшее утверждение¹.

Неизвестно, дошел ли проект владыки Агафангела до Государя, но он имел широкое хождение в церковных кругах. Известен он был и митрополиту Филарету. По поводу него святитель Филарет Московский писал обер-прокурору А. П. Ахматову: «...у преосвященного Вятского есть и способность и познания и деятельность, только он иногда берет такие оригинальные направления, которые оказываются вне прямой дороги, таким показался мне случайно виденный мною проект его»².

¹ Там же, лл. 81об.-83об.

² *Митрополит Филарет (Дроздов)*. Указ. соч. С. 258-259.

Архиепископ Агафангел (Соловьев)

В ЧЕМ ДОЛЖНО СОСТОЯТЬ ВЫСШЕЕ,
ВПОЛНЕ КАНОНИЧЕСКОЕ УПРАВЛЕНИЕ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЦЕРКВИ

(Проект переустройства Св. Синода
в Св. Правительствующий постоянный всероссийский собор)

Устройство Святейшего (и как он назван) Правительствующего Синода, замышленное и исполненное во время прорубания пресловутого «окна» на «запад солнца» православия, очевидно, должно проосуществиться восточнее в истинный Собор Всероссийской Православной Церкви; дом которой есть государство, тело — весь народ, а дух — неизменность веры, крепкого послушания всем ее заветам и полноте учения и постановлений святых апостолов.

Полное изложение надлежащего переустройства (а не упряднения) Святейшего Синода как долженствующее содержать в себе развитие многочисленных частных, здесь не может иметь места, ему будет свое время, если оно будет. Св. Синод должен изменить и самое наименование свое. Конечно, значение слова Синод и Собор, в существе, почти одно и то же; но, к сожалению, первое из наименований сих в народном понимании лишено всякого значения, самостоятельной жизни и плодотворной силы, тогда как другое представляется смыслу общественному вполне обладающим этими качествами. Св. Синод примет наименование Святейшего Правительствующего постоянного Всероссийского Собора.

В основу переустройства Синода в Собор внесутся следующие начала:

А). Самостоятельное, отдельное Ведение Духовной в государстве власти, в приснодействии с Правительством, но никак не в отсечении от него, как и не в стесненной зависимости, ибо одно и другое вполне неправославны, глубоко неразумны,

а вследствие сего или бесплодны, или же вредны, что доказано убедительным 140-летним опытом со времени учреждения Св. Синода.

Б). При строгом единстве в духе общего направления широкая децентрализация и возможная независимость управлений частных, без чего полезные инициативы, свободное влияние и животворная деятельность в улучшениях совершенно невозможны.

В) Равноправность и равнозначимость мест и лиц с местами и лицами других частей государственного управления, сравнительно одинаковую степень занимающими. То же и в отношении к окладам содержания.

На сих началах основанный Св. Правительствующий постоянный Собор будет состоять из шестнадцати членов, в числе их один Первоприсутствующий, одиннадцать заведующих управлениями, каждый по согласному назначению Собора, и четыре без управлений как советники, знатели, следители всех дел; особенно же как представители Собора, заседающие в Комитете и Совете Министров и в Государственном Совете при слушании восходящих до него дел духовного управления или дел смешанного ведения властей духовной и гражданской.

Устройство это по необходимости упраздняет Обер-Прокурорство как неестественное, без малейшей надобности, совокупление двух разных по духу понятий и истекающих из них стремлений и воззрений, не оказав никакой существенной пользы, нанесло множество вреда общего и частного трудно исправимого, нисколько не в намерении вредить, а лишь по естественной необходимости разновоззрений и чиновничьего, давящего пустодейтельностию, бюрократизма. Странная уродливость этого установления не представляет решительно никакого разумного довода к его существованию, кроме разве только страха, чтоб духовная власть как-нибудь не ниспровергла государство!... Но мыслимо ли это каким-либо здравым смыслом?

Заведующие управлениями Собора и присутствующие в Совете и Комитете Министров, каждый будет исполнять

свое дело с гораздо большим знанием, без ненужного посредничества пустых многописаний, проволочек и докладов Высочайшей Особе. Все же совершенно особенное или чрезвычайное доведется до Его Императорского Величества докладною запиской Первоприсутствующего или личным Его Государю представлением, в котором не более пяти — шести раз в год Его Величество, конечно, не откажет такому лицу.

Частные управления Собора суть:

1. Общего делопроизводства и сношений в двух отделах: внутреннего и внешнего.
2. Управление Церковное общее.
3. Управление Церковное военное.
4. Управление монастырское.
5. Управление Церковное по делам раскола.
6. Управление Церковное иностранных исповеданий, обращений и миссионерства.
7. Управление Церковное духовно-законное и церковно-судебное.
8. Управление Церковное общественного благочестия, народной нравственности и пр.
9. Управление Церковное духовно-воспитательное и учебное.
10. Управление Церковное призрения, благотворительности и милостыни.
11. Управление Церковное цензуры и относящихся к ней дел.
12. Управление Церковное хозяйства, казны и контроля.

Для каждого управления определяется программа, разграничение ведений, самая ясная, краткая и сообразная с целью форма ведения дел.

Члены Собора будут постоянные, бессрочные, во всяком случае, заведующие управлениями не сменяются ранее 5 — 6-ти лет, кроме причин законоуважительных. Перемещения внутри Собора, из одного Управления в другое, сообразно со знанием, опытностью, склонностью, специальными способностями лиц всегда совершаются самим Собором, по решитель-

ному большинству мнений, как и замещение заведующих Управлениями из 4-х свободных и обратно.

Неуправляющие четыре члена, независимо от показанных выше весьма важных обязанностей, по усмотрению Собора и важности обстоятельств посылаются им на объезды, ревизии, исследования и т. п.

Дела всех Управлений (а не делопроизводство) окончательно решаются Собором, и по его решению (решительным большинством) приводятся в исполнение. За изъятием лишь тех дел, которые требуют и общего Государственного обсуждения, сии последние относятся в Комитет или Совет Министров и там поясняются и защищаются лицом, заведующим тем Управлением, из которого они исходят или же которому от Собора поручено будет. Все дела ведения духовного, в Государственный Совет исходящие, слушаются в нем при приглашаемых в его присутствие, для объяснений и защиты, членах Собора, им назначенных.

Архиереи епархиальные вызываются самим Собором, и то лишь по неотложной необходимости личного пред Собором объяснения. Сами они могут испрашивать у Собора всегда разрешения прибыть по таким же важным вопросам и только на время, требуемое лишь разрешением дела.

Для обсуждения предположений, начинаний, изучений и общей обработки чего бы то ни было Собор составляет из среды себя (когда нужно приглашая и специалистов какого бы то ни было звания) совещания, из скольких угодно членов по его усмотрению.

Сообразно с сими основаниями изменяются все другие основания и порядки действий, а где окажется нужным, то и самые места и состав всех епархиальных и всяких духовных и церковных ведомств и управлений.

Сообразно с сим же начертаются правила: отношений, зависимости, круга свободного действия и упростятся, очистятся формы всякого дела и письмоводства.

Для замещения членов Собора, выбывающих за смертью, на покой, назначением на епархии, равно как и для назначе-

ния архиереев на епархии или перемещения из одной в другую, Собор руководствуется лишь своими соображениями и опытом. При всех новых назначениях и ставлениях он представляет всегда на Высочайшее утверждение только два лица, Собором по решительному большинству избранным. О перемещениях же с епархии в другую доносит лишь всеподданнейше с изложением причин.

На место Первоприсутствующего, выбывшего по одной из причин выше перечисленных, избирается Собором не из среды лишь себя, а из всех архиереев Империи только два лица, которые всеподданнейше представляются на Высочайшее утверждение как кандидаты в сие звание, окончательно Собором назначенные. Обязанности Первоприсутствующего, временно за его болезнью и по другим причинам, принадлежат всегда старейшему из членов Собора.

Самостоятельность. Строгое подчинение неизменному исполнению апостольских и церковных постановлений. Отдельное, но не отсеченное ведение. Децентрализация. Во всех степенях управления инициатива и нестесняемость со стороны. Сравнительная равноправность и равнозначимость. Вот основания нового переустройства.

[ОР ГНБ, ф. 573(СПбДА), оп. 1, д. 520, л. 81об – 83об]

Публикация Г. Бежанидзе.

В. Петрушко

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ УНИАТСКОГО МИТРОПОЛИТА АНДРЕЯ ШЕПТИЦКОГО ПО РАСПРОСТРАНЕНИЮ КАТОЛИЦИЗМА ВОСТОЧНОГО ОБРЯДА В РОССИИ В ПЕРИОД МЕЖДУ РЕВОЛЮЦИЕЙ 1905 ГОДА И ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНОЙ

Интронизация митрополита Андрея, графа Шептицкого, ставшего первоиерархом греко-католиков Галиции, состоялась 17 января 1901 года. Показательно, что при этом помимо традиционного титула главы униатской церкви «митрополит Галицкий, архиепископ Львовский, епископ Каменец-Подольский» новый 35-летний митрополит получил от папы Льва XIII наименование «Апостольского администратора Украины», хотя за пределами Австро-Венгрии, в той части Украины, которая входила в состав Российской Империи, в то время не было ни одного униатского прихода¹. Вероятно, такая титуляция не была случайностью и связывалась с новыми прозелитическими проектами Ватикана в отношении России, в которых графу Шептицкому отводилась не последняя роль. Практически с первых же своих шагов в качестве греко-католического митрополита Андрей Шептицкий приступает к попыткам экспорта униатской идеи в пределы России. О том, что уже в 1903 году Шептицкому удалось привлечь к унии нескольких великорусских прозелитов, свидетельствуют адресованные митрополиту Андрею письма тайного католического священника восточного обряда Иоанна Дейбнера².

Дейбнер в том же 1903 году перебрался в Саратов, где, служа чиновником, активно занялся пропагандой унии. Здесь ему удалось обратить в католичество присяжного поверенного

¹ *Протоієрей Олексій Добош*. Унія на Україні. Вік XX. Кам'янець-Подільський. Вид. «Дзвін», 1996. С. 18.

² ЦГИА во Львові. ф. 201, оп. 46, д. 1502, л. 26-27, 29-30, 31-32.

И. Я. Славина¹. Об изощренных методах униатского прозелитизма, которые использовали агенты Шептицкого, дает некоторое представление фрагмент из письма Дейбнера к своему первоиерарху, в котором описывается ситуация, возникшая в связи с попыткой перехода в католицизм православного священника Ювеналия Землянужнова из поселка Шиленского Уральской области:

«К одному латинскому священнику пришел православный священник и сказал, что хочет вместе с семейством принять католичество. Он из далекой провинции. Латинский священник прислал его ко мне, и сегодня он был у меня. Этот православный священник говорит, что уже года 3 – 4 имеет католические убеждения и хочет перейти в католичество. Говорил, по-видимому, искренне. <...> Он думал, принявши католичество со всей семьей, уехать из России. Но что он будет делать за границей? Он получил самое небольшое образование – кончил Духовное училище, – это ниже обыкновенной русской семинарии, и не знает ни одного иностранного языка. Кроме того, есть еще исход, чтобы он вышел из священников и, оставаясь в России, занял какую-либо другую должность, но, получив такое малое образование, он едва ли получит какое-нибудь сносное место, тем более что наши законы ограничивают в правах священников, покинувших свой сан, и их неохотно берут. Наконец, если он уедет за границу или уйдет из священников, то он пропал для нашего дела. Самое лучшее, это чтобы он оставался священником в своем приходе, как я ему советовал, и он, кажется, согласен. Но тут есть некоторые затруднения. Мне кажется, что священник может остаться по наружности православным. На литургии он может вынимать частицы не за Синод и не за своего схизматического епископа, а за папу и за своего Львовского митрополита. Когда же громко поминать Синод и епископа, то может это делать как молитву об их обращении к святой вере и пр. Иногда у них бывают сослужения соборные со своим епископом – вот это не-

¹ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1502, л. 39-44.

много затруднительно. Кроме того, у них есть духовник обязательный, которому священники должны исповедоваться. Есть и другие подобные затруднительные обстоятельства. Но мне кажется, что ради пропаганды необходимо, чтобы им широко посмотреть на дело, и все, что можно позволить, то позволил бы. Лучше всего было бы, чтобы Вашему Высокопреосвященству дана была из Рима ради пропаганды некоторая коммуникация в тайне в необходимых случаях. Во всяком случае, если не посмотреть широко на дело, то приходится отказываться от пропаганды или ее уменьшить; нельзя будет уже обращать православных священников, а между тем хорошо было бы их обращать, чтобы они могли обращать постепенно своих прихожан и даже своих коллег-священников»¹. Показательно, что тактика греко-католических миссионеров начала XX века близка к методам новгородских «жидовствующим» XV века, которые также старались обратить в свою ересь как можно больше священников с тем, чтобы через них совращать и их паству.

В это же время Шептицкий тайно направлял в Россию и монахов-базилиан из Галиции, которые должны были вести пропаганду унии и инструктировать русских католиков на местах. Причем Дейбнер настойчиво рекомендовал Шептицкому, чтобы эти миссионеры ради большего успеха в деле униатской пропаганды тщательнее изучили именно российский православный обряд, так как галицкий униатский уже весьма заметно отошел от неискаженной восточной традиции². Известно, что Шептицкий присылал в 1904 году в Саратов к Дейбнеру своего эмиссара – базилианского иеромонаха Иеремию Ломницкого³.

Значительная активизация прозелитической деятельности католиков в России происходит после поражения России в Русско-японской войне и революционных событий 1905 года. Сменивший Льва XIII папа Пий X продолжает дело своего предшественника, справедливо полагая, что в условиях религи-

¹ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1502, л. 39-44.

² Там же.

³ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1502, л. 84.

озной свободы, созданных после выхода 17 апреля 1905 года Манифеста об укреплении основ веротерпимости, в Российской Империи появляются новые возможности для католической пропаганды. Папу римского в этой мысли активно укрепляли иезуиты, с которыми был тесно связан митрополит Андрей Шептицкий. В это время опасавшийся конкуренции на ниве прозелитизма с католиками латинского обряда митрополит Андрей, чьи честолюбивые амбиции подогревались мечтой о Всероссийском униатском патриаршестве, затевает реформу в греко-католической церкви Галиции. Ее цель — приблизить сильно латинизированную униатскую обрядность к православной. О наметившемся после 1905 года расширении планов главы галицких униатов относительно России свидетельствует его переписка с проживавшим в Петербурге униатом, доктором медицины, надворным (впоследствии статским) советником Иосифом Добрянским, сыном греко-католического священника из Галиции.

Добрянский, в частности, 23 апреля 1905 года писал Шептицкому из Петербурга (орфография подлинника сохранена): «Вам известно из газет, что Русский Царь издал указ о веротерпимости, имеющий важное значение и для нас, униатов, которых в России не любили потому, что уния служила политической пропагандой для поляков и для Рима. На днях, во время Пасхальных визитов, я имел разговор с одним из самых высокопоставленных и приближенных к Царю лицом по униатскому вопросу. Я нахожу полезным Вам, как Князю униатской церкви, той разговор вкратце сообщить. По словам того лица, униатский вопрос можно бы скоро решать для блага униатов, в пользу России, и торжества Рима. <...> У нас в России есть много поклонников сближения православия с Римом, а мостом для этого может послужить только униатский вопрос, который для нас потому имеет большое значение, что он сохраняет восточный обряд и служит таким образом соединительной цепью с православием.

Благодаря царскому указу о веротерпимости, сотни тысяч упорствующих униатов в Холмской епархии ввиду отсутствия в ней униатских священников и епископа, вследствие агитаций

польских священников примут римско-католическую религию, что для нас нежелательно, а для самой России и вредно, потому что раз они сделались латинниками, станут впоследствии и поляками, а потому униаты должны постараться через Рим о скорое назначение униатского епископа и священников. Епископ должен быть человеком высокообразованным: тонким политиком, отзывчивым к русско-политическим понятиям, такой человек найдет широкий прием в России, у правительства, и поддержку. Рим должен запретить латинским священникам присоединять униатов к латинской церкви, а наоборот, всеми силами поддержать распространение унии, то есть восточно-католического обряда. Русское правительство, зная, что оно не в силах спасти в холмской губернии православную веру и ее догматы, оно желает, однако, во что бы то ни стало спасать восточный обряд. Оно готово разрешить въезд в Россию монахам и иезуитам под тем условием, чтобы они поддерживали восточный обряд, причем оно будет принимать меры, чтобы они из религии не робили политику, и потому польских монахов впускать в Россию не желает, ибо для них религия есть средство для политической пропаганды. Если Русское Государство увидит, что оно в униатах приобретает надежных лояльных граждан, тогда пропасть, разделяющая православие с Римом, уменьшится, они сблизятся на почве униатско-восточного обряда, и слова Святого Писания: «Да будет одно стадо и один пастырь» могут осуществиться»¹.

К активным шагам в направлении развития униатского прозелитизма в России митрополита Андрея призывал и его давний агент Дейбнер, который в письме от 14 сентября 1906 года сообщал Шептицкому: «...В официальном органе нашего правительства — газете «Россия» — был опубликован проект Закона о веротерпимости, и, по-видимому, проект для нас благоприятный. Согласно этому проекту: 1) православный может переходить во всякую религию без всякого ограничения; 2) по-сему всякое вероисповедание терпимо, кроме вредных сект,

¹ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1439, л. 16-17.

которые преследуются на основании уголовного закона; 3) последователи или адепты какой-либо секты, уже существующей в государстве, или вновь возникающей могут подать администрации заявление, согласно которому они составляют «общину» (*societatem*), которой усвоятся законом юридические права — строить церкви, выбирать духовных лиц и т.д.; 4) администрация, в лице губернского правления, которому подается заявление о желании составить вероисповедную общину, не может входить в рассмотрение того, вредна или не вредна секта (так как преследование сект вредных производится общим порядком на основании уголовного закона), а только наблюдает, чтобы были соблюдены законные формальности. Если этот законопроект скоро войдет в силу, на что подает надежду орган «Россия», то мы можем составлять «общину последователей римско-католического исповедания греко-восточного обряда» на законном основании. Я даже думаю, что новый закон нужен будет только для приобретения общиной законных юридических прав, позволительность же фактического существования такой общины еще до издания нового закона обеспечена, по моему мнению, принципом принятого правительством отныне отношения к разным вероисповеданиям, именно, что все вероисповедания разрешены (основание — Указ 17 апреля 1905 года), кроме указанных уголовным законом вредных сект. Этим законом можно воспользоваться (и даже еще до закона приступить к действию на основании только что изложенного соображения) также для возобновления греко-католичества в западной части России и для возрождения ордена василиан»¹.

Дейбнеру униатская миссия в России после провозглашения свободы вероисповедания видится предприятием, организованным с большим размахом. Предвкушая масштабы грядущего прозелитизма, он предлагает Шептицкому созвать собрание католических миссионеров, «чтобы внести единство в миссионерскую деятельность»². Дейбнер отмечает: «Единство

¹ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1502, л. 147-148.

² Там же.

должно быть в организации миссии, в способе миссионерствования, в богослужении, в самой жизни, поведении миссионеров, их отношении к православным духовным лицам и проч. Кроме того, надо решить вопросы и об полемических и народных изданиях, об учреждении миссий на прочных началах...»¹. Дейбнер выражает свою радость по поводу того, что Шептицкий занят «работой по приведению в ясность начал, на основании которых распространялось дело миссии»², из чего можно заключить, что митрополит Андрей успешно возглавил работу «штаба», руководившего процессом распространения унии в России.

Помимо Дейбнера и униатский священник Алексей Евграфович Зерчанинов также призывал митрополита Шептицкого заняться более обстоятельным устройением дел российских греко-католиков. В своем письме к Шептицкому от 21 мая (3 июня) 1907 года Зерчанинов, в частности, писал: «Болея об этом душевно и всем сердцем желая церковного преуспеяния для распространения католического света в России, осмеливаюсь я, недостойный, утруждать Ваше Высокопреосвященство сею докладною запиской, как своего непосредственного начальника в делах веры, на предмет канонического восстановления греко-католической иерархии в России для католиков греко-католического обряда с правом его полной свободы по существующим здесь местным обычаям, не вредящим единству католической Церкви; чтобы главный представитель восстанавливаемой иерархии, применяясь к этим обычаям, заботился о религиозных нуждах новообразовавшегося маленького стада Христова для соединения его во Христе Иисусе с Его Апостольским Наместником и земным Главою видимой Церкви Христовой для ее вяшего преуспеяния и спасения верующих»³.

Шептицкий так же, как и его агенты в России, окрылен происшедшими переменами, сулящими почти беспрепятствен-

¹ Там же.

² Там же.

³ Цит. по: *Диакон Василий, ЧСВВ.* Леонид Федоров, жизнь и деятельность. Рим, 1966. С. 77-91.

ное распространение католицизма в стране. В миссионерском порыве он издает 26 ноября 1907 года пастырское послание «Зближають ся часи...» («Приближаются времена»), посвященное задаче соединения Восточных Церквей с Римом и выдержанное в типичном для католической еkkлезиологии духе. Митрополит Андрей, в частности, пишет в нем: «...Нужно, чтобы каждый наш верный умел различать католическую церковь от других по главному знамению единства, по которому верным легче всего познавать истинную Церковь. Характер вселенской Церкви яснее всего выражается в том признаке, что в Церкви есть одна власть, власть всемирная, власть римских архиереев, и без этой всенародной власти, без учительского, непогрешимого руководства невозможно и немислимо церковное единство между христианами...»¹.

Митрополит Андрей полагал, что пропаганда восточного обряда в России будет гораздо более действенным средством обращения православных в католицизм, нежели распространение римо-католичества латинского обряда. Будучи весьма посредственным богословом, Шептицкий слабо понимал глубину расхождения между католицизмом и Православием в догматике, не чувствовал разницы в аскетике и мистике, не улавливал различий в нравственной богословии. Как человек целиком принадлежащий к западной культурной традиции, лишь формально усвоивший богослужебную практику Востока, митрополит Андрей наивно полагал, что признание православными папского примата при сохранении восточного обряда позволит вернуться к тому состоянию, в котором Церковь, по его убеждению, пребывала до Раскола 1054 года².

Шептицкий попытался придать видимость каноничности своей прозелитической деятельности на территории России. Основанием для этого он избрал свой титул епископа Каме-

¹ Послание Пастырське Андрея Шептицького... до духовенства Галицької Провінції («Зближають ся часи...»). Жовква, 1907.

² *Диакон Василий, ЧСВВ.* Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 77-91.

нец-Подольского. Поскольку уже не существовавшая к этому времени *de facto* на территории Российской Империи униатская Каменецкая епархия все еще числилась *de jure* в составе униатской церкви и была связана канонически с Львовской архиепископией и Галицкой митрополией, митрополит Андрей счел себя вправе заняться окормлением российских греко-католиков. Кроме того, как митрополит Галицкий и первоиерарх униатской церкви Шептицкий считал себя администратором всех других униатских епархий, которые фактически прекратили свое существование после вхождения их территорий в состав Российской Империи. Митрополит Андрей счел все это удобным основанием для того, чтобы принимать в свою юрисдикцию всех переходящих в католичество восточного обряда на территории России.

В феврале 1907 года Шептицкий излагает папе Пию X свой проект развития униатской миссии в России. При этом митрополит, верный традиции воспитавших его иезуитов, предлагает действовать максимально секретно, так чтобы ничего не было известно Государственному секретариату Ватикана и латинским епископам в России¹. Шептицкий объясняет это опасностью компрометации католицизма в глазах российского правительства, однако в реальности митрополит Андрей был не прочь под этим предлогом монополизировать свое право на миссию в России. Более осторожный, чем Дейбнер, граф Шептицкий не слишком доверяет новой религиозной политике российских властей, а потому прямо предлагает папе учитывать тактику русских старообрядцев в вопросе о создании тайной греко-католической иерархии в России. В ответ на высказанные папе соображения канонического порядка относительно полномочий на миссию в Россию на основании прав Каменецкого епископа, папа не рискнул официально утвердить подобный статус Шептицкого. Однако митрополит получил от Пия X устное разрешение: «*Utere jure tuo*» («*Пользуйся своим*

¹ *Диакон Василий, ЧСВВ. Леонид Федоров, жизнь и деятельность.* С. 77-91.

правом»)¹, что парадоксальным образом позволяло униатскому первоиерарху действовать без ведома секретаря папской курии кардинала Мерри Дель Валь².

Получив от папы подтверждение своих полномочий, глава греко-католической церкви мог теперь начать организационно-каноническое оформление российской униатской миссии. Прежде всего, отвечая на предложение Зерчанинова, Шептицкий назначил его своим «наместником в Каменецкой епархии» и предложил ему устроить свое управление в Петербурге. Текст грамоты, изданной митрополитом по этому поводу, опубликован в изданной в Риме книге о деятельности экзарха Леонида Федорова³:

«Божией милостью и благословением Святого Апостольского престола, смиренный Андрей, Митрополит Галицкий, Архиепископ Львовский, Епископ Каменецкий

Всечестному иерею о. Алексею Евграфовичу Зерчанинову
мир в Господе и наше архиерейское благословение

Когда Провидение Божие устроило так, что число верных в пределах Российской Империи греко-католиков умножается в настоящее время с каждым днем, между тем как нам, находящимся вне границ Империи, нет возможности управлять самостоятельно нашею Каменецкой епархией, находящейся под державою Его Величества Императора Николая II, то рассудили мы усмотреть мужа Божия и ревнителя святой веры, чтобы ему, как нашему главному наместнику, могли бы мы вверить управление греко-католическими священниками и верными, находящимися в пределах Империи и нашей Каменецкой епархии. Зная же о Вашей ревности о соединении с Апостольским Пре-

¹ Там же.

² *Нагаєвський І.* Історія Римських Вселенських Архієреїв. Ч. 3. Рим, 1979. С. 248.

³ *Диакон Василий, ЧСВВ.* Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 77-91.

столом Божиих Церквей, о твердости в святой вере, о мужестве и благоразумии, мы избрали Вас на сей весьма важный пост, уповая на Бога, что Вы пожелаете всецело предаться святому делу, которому Вы посвятили уже всю свою жизнь. Посему во славу Единого Бога во святой Троице и для пользы вверенных нам овец словесного стада Христова, мы нарекаем и назначаем Вас нашим главным наместником, поручая Вам пастырство душ в нашей Каменецкой епархии.

Но кроме Каменецкой епархии в пределах Российской Империи находятся еще другие наши греко-католические епархии, для управления которыми по древним обычаям нашей Русской Греко-католической Церкви в случае, когда не имеется надлежащего и в силу канонов избранного или нареченного и подтвержденного через Апостольский Престол пастыря, мы, как Русский Митрополит, обязаны изыскать способы. Все эти Богоспасаемые епархии не имеют пастыря. Положение же Российской Империи в настоящее время таково, что Святейший Отец, желая для ее блага (как говорил мне это Он Сам на аудиенции несколько раз) так устроить дела церковной иерархии, чтобы удовлетворить нужды греко-католических верных, в этом отношении ничего не мог сделать. Равным образом и епископы католические латинского обряда по своему положению не в состоянии заведывать делами Греко-католической Церкви в России. Вследствии сего, Мы, как единственный русский греко-католический Митрополит, как епископ Каменецкий и как единственный начальник, занимающий греко-католическую епископскую кафедру на территории, находящейся в пределах Империи, по долгом размышлении перед Богом и нашей совестью, решились принять заведывание всеми вышеупомянутыми епископскими кафедрами. Когда же на аудиенции у Святого Отца мы представили Ему и наше мнение, Святой Отец устно соизволил одобрить сие наше намерение и утвердить. А так как это дело чрезвычайной важности, то в удостоверение сего факта мы подтверждаем его нашим архиерейским словом.

Посему, как администратор праздных епископий, мы поручаем Вам, нашему главному Каменецкому наместнику, заведы-

вать всеми духовными делами этих епархий, посещать все собрания верующих, наблюдать за деятельностью всех наших священников и заведывать всем, что необходимо для блага святой католической веры. В удостоверение же всего этого мы выдаем сию грамоту за нашей подписью с приложением нашей печати.

Дана в Львове при храме св. великомученика Георгия в праздник Верховных Апостолов Петра и Павла 29 июня 1907 года.

Смиранный Митрополит Галицкий Андрей».

14 февраля 1908 года митрополит Андрей был снова принят папой Пием X в Риме. Во время аудиенции Шептицкому было замечено, что отношения между Ватиканом и Россией стали обостряться, что в Ватикане считали следствием консервативной политической линии премьер-министра П. А. Столыпина. Однако Шептицкий показал папе латинскую копию грамоты, выданной им Зерчанинову. Пий X прочитал ее и одобрил, после чего митрополит сказал, что есть люди, отказывающиеся верить в то, что Шептицкий получил упомянутые полномочия, и попросил папу подписать грамоту. В ответ на просьбу Пий X начертал: *«Cuncta vidimus et approbamus fausta quaeque et salutaria Venerabili Archiepiscopo eiusque vicario in spiritualibus Generali et cunctis fidelibus et populo cum Apostolica Benedictione a Domino adprecantes»* («Мы все пересмотрели и одобряем. Мы испрашиваем у Господа всякого спасительного благоденствия досточтимому Архиепископу, Его Генеральному викарию по духовным делам, всем верующим, клиру и народу и преподаем им Апостольское благословение»)¹. Фактически этой визой папа подтверждал полномочия Андрея Шептицкого как примаса греко-католиков Российской Империи.

Но униатский первоиерарх не остановился на достигнутом. Он консультируется со своим давним знакомым и соотечественником генералом ордена иезуитов Францом Ксавером

¹ Там же; *Нагаєвський І.* Історія Римських Вселенських Архієреїв. Ч. 3. С. 249.

Вернцем (Вернц, как и Шептицкий, происходил из Австро-Венгрии). Глава иезуитов посоветовал Шептицкому просить у папы еще более широких полномочий – по образцу тех, которыми обладает в католической церкви Маронитский патриарх (его автономия наиболее обширна среди униатских патриархов), с той лишь разницей, что примас униатов России должен именоваться экзархом, а не патриархом, дабы не вызывать неприязни со стороны православных. Оговаривалось также, что в случае воссоединения Русской Православной Церкви с Римом экзарх должен будет уступить свои права униатскому «Патриарху всея Руси»¹. 22 февраля 1908 года состоялась новая аудиенция у Пия X, во время которой Шептицкий испросил у папы разрешения посвятить от имени римского понтифика присоединенные епархии и всю Россию Святейшему Сердцу Иисусову. Затем митрополит Андрей попросил у папы даровать ему такие же права, как и у Маронитского патриарха, вплоть до права самостоятельно, без ведома Ватикана, посвящать униатских епископов для России. Шептицкий вновь оправдывал свою просьбу тем, что подобная практика позволила бы избежать трений с российским правительством. Пий X подписал соответствующее прошение Шептицкого словами «*Placet*» («Угодно») и, передавая ему документ, сказал: «Это – каноническая форма, к которой прибегают в самых серьезных и торжественных вопросах Церкви». При этом личный секретарь папы Брессан приложил к документу печать, так же как и к грамоте о назначении Зерчанинова Каменецким наместником, а кардинал Копп сделал копии с этих документов для ватиканского архива².

В декабре 1908 года, вероятно по причине еще большего ухудшения отношений с Россией, папа взял назад дарованные Шептицкому грамоты, опасаясь, что о них станет известно в

¹ *Диакон Василий, ЧСВВ.* Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 77-91.

² Там же; *Королевський К.* Митрополит Андрій Шептицький. Рим, 1964. С. 191-192.

Петербурге. Однако это отнюдь не означало того, что полномочия митрополита Андрея аннулированы. Напротив, Пий X еще раз подтвердил их особым документом, а затем повторил то же самое в 1909, 1910 и 1914 годах. В 1909 (или 1910) году понтифик сказал при этом Шептицкому, что, подтверждая в очередной раз все данные униатскому первоиерарху полномочия, просит его до времени не пользоваться ими ввиду осложнения отношений между Ватиканом и Российской Империей. В то же время папа заметил: «Придет время, когда они вам послужат»¹. То же самое Пий X повторил и во время аудиенции 1914 года. Однако папа отказался распространить эти полномочия на будущих преемников Шептицкого на униатской митрополии. В общей сложности Пием X было издано 13 документов, которые определяли положение примаса российских униатов. Причем на одном из них имелась резолюция главы католической церкви: «При обязательстве тайны, под страхом отлучения, снимаемого только Папой»².

Шептицкий также в ответ на свою просьбу получил от Пия X обширные дополнительные полномочия, аналогичные тем, которые Ватикан предоставляет своим делегатам для миссионерской деятельности в Америке. Показательно, что в прошении на имя папы о даровании этих прав митрополит Андрей называет себя: «...Смиренный митрополит Галицкий, администратор митрополии Киевской и всея Руси, а также архиепархий Владимирской, Полоцкой, Смоленской, также епархии Луцкой с экзархатом всея Руси, Острожской, Новгородской, Минской, Брестской, Витебской, Мстиславльской, Оршанской, Могилевской, Холмской, Белзской, Северской, Пинской, Туровской, а также епископ Каменец-Подольский...»³.

В то же время вопрос о деятельности униатской миссии в России решался Ватиканом помимо тайных переговоров Шеп-

¹ *Диакон Василий, ЧСВВ.* Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 77-91.

² Там же.

³ ЦГИА во Львове, ф. 358, оп. 1, д. 3, л. 76 (оригинал латинск.).

тицкого с папой, и на вполне официальном уровне. Так, 22 мая 1908 года декретом Конгрегации *Negotiis Ecclesiae Extraordinariis* (По чрезвычайным церковным делам) Зерчанинов был назначен главой миссии для русских католиков восточного обряда. Декрет этот указывал его права:

- 1) разрешать от прешений, связанных с ересями и расколами;
- 2) освящать домовые католические храмы восточного обряда;
- 3) освящать литургические сосуды и иную утварь для католиков восточного обряда;
- 4) исповедывать верующих;
- 5) давать разрешение на употребление мяса во время Великого поста четырежды в неделю при условии воздержания от мяса в среду, пятницу и субботу.

В декрете также отмечалось, что Зерчанинову предписывается «неуклонно соблюдать греко-славянский обряд во всей чистоте, не позволяя себе вводить какие-либо добавления латинского или иного обряда». Глава миссии также должен был заботиться о том, чтобы и все подчиненные ему священники и миряне исполняли это требование¹.

Шептицкий узнал об этом декрете только в ноябре 1908 года. Одновременно от госсекретаря Ватикана митрополит Андрей получил извещение о том, что он не может иметь никакой юрисдикции на территории Российской Империи. Однако обратившись к папе за разъяснениями, примас греко-католиков вновь получил подтверждение своих исключительных полномочий действовать в качестве главы российских униатов. Это вновь было засвидетельствовано кардиналом Коппом. Пий X уведомил о том же и ассистента генерала ордена иезуитов (впоследствии генерала) графа Владимира Ледоховского. Позднее Андрей Шептицкий еще раз получил от кардинала-госсекретаря Ватикана новое уведомление о том, что его титул епископа Каменецкого является лишь почетным наименованием, но и после этого Пий X тайно дезавуировал заявление своего

¹ *Диакон Василий, ЧСВВ.* Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 77-91.

статс-секретаря и подтвердил ранее дарованные Шептицкому полномочия¹.

О том, как сам граф Андрей воспринял данные ему права, наиболее красноречиво свидетельствуют строки из его написанного 16 февраля 1908 года письма к младшему брату, графу Казимежу Шептицкому (впоследствии он также, подобно старшему брату, перешел из латинства в унию и стал архимандритом греко-католического монашеского ордена студитов). Митрополит писал: «Думаю, что боль в ноге (митрополит Шептицкий страдал тяжелым заболеванием лимфосистемы, так называемой «слоновьей болезнью». — В. П.) была дьявольским делом, дабы помешать мне приехать в Рим. Если бы я хотя бы частично предвидел, каким нужным и неожиданно полезным будет мой приезд, то приказал бы, чтобы меня несли на станцию даже умирающего. За три дня Бог дал мне больше, чем вся наша Церковь получила от Брестской унии. Поблагодари за меня Сладчайшее Сердце и крепко молись за меня»².

На правах примаса российских униатов в марте 1908 года митрополит Андрей обращается с посланием к греко-католическому духовенству России по вопросам веры и обряда. Текст послания предваряется грифом: «Сообщается под строжайшим секретом». Шептицкий именуется в послании «Божией Милостью и Святаго Апостольского Престола Благословением Смиранный Андрей (Русский) Митрополит греко-католических церквей в России». В то же время к клирикам-униатам он обращается как к «Православному Духовенству Своих Богоспасаемых епархий»³. Помимо традиционных католических формулировок о папском примате в Церкви и демагогических призывов к единству церковному, послание содержит и вполне конкретную программу, регламентирующую отношение греко-католических общин в России к православным верующим.

¹ *Диакон Василий, ЧСВВ.* Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 77-91.

² ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1549, л. 30-30 об. (оригинал польск.).

³ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1502, л. 35-36.

Здесь, в частности, говорится: «Священники же древле-православного обряда должны строго держаться следующих основных положений:

1. Враждебно настроенных к нашей общей Католической Матери Церкви или к Кафедре блаженного Петра и его Вселенскому Верховенству, конечно, не должно принимать в общение.

2. Православных христиан, находящихся во внешнем разрыве с означенною Кафедрой и игнорирующих Верховенство святого Апостольского Престола или по незнанию, без вины, отрицающих его, — не допускать к Таинствам. Во-первых, потому, что это может соблазнить признавших единство и других католиков, во-вторых, потому, что означенные православные, имея своих священников, не нуждаются в этом.

Впрочем, последнее не есть правило безусловное и не должно служить причиной удаления православных от нас, тогда мы бы сами теряли нашу цель, то есть их присоединение, а потому, если — *secluso scandalo publico* — преподание таинств или совершение треб и проч. может послужить для привлечения благочестивых душ в послушание Верховному Первосвященнику Римскому, то думаю, что в этом случае мы можем не отказывать приходящим к нам.

3. Православных, искренне признающих первенство и главенство Римского Первосвященника, можно допускать в общение, не требуя точного знания догматов, так как признавая авторитет Вселенского Пастыря, они тем самым в скрытом виде признают все католические догматы.

Это правило относится только до мирян, от священников же должно требовать признания всех догматов.

4. При принятии в церковное единство не требовать другого исповедания веры, кроме символа Никео-цареградского, в случае, когда все формулы исповедания веры, предписанные Урбаном VIII, не понятны в надлежащей мере, что у небогословов обыкновенно можно предполагать. К исповеданию веры по Никео-цареградскому символу следует присоединить краткую формулу признания власти Вселенских Архиереев, на-

пример, «Верую, исповедую, что римский Епископ есть наместник святого апостола Петра, глава и учитель всей Вселенной и подчиняюсь его власти». В случаях каких-нибудь затруднений и опасений, следует обращаться к нам»¹.

На редкость прагматический подход демонстрирует митрополит Андрей, говоря об отношении к русским святым и святыням:

«5. При принятии в общение (то есть при преподании таинств) или при формальном присоединении не должно требовать отречения от каких-либо исторических святынь Русской Церкви или от ее святых и т. д., так как все, что есть положительного в содержании Православия, то, само по себе, приемлемо. Относительно сего может в благопотребное время воспоследовать авторитетное суждение Апостольского Престола, которому подчиняются все его послушные сыны. Ныне же у нас нет никаких оснований запрещать почитание этих святынь, во-первых, потому, что эти святыни для народа являются христианством *in concreto*, а потому ниспровержение этих святынь было бы ниспровержением нашей миссии, потому что народ не доверял бы тем, кто приходит отвергать то, что для него освящено веками и что говорит более его сердцу, чем отвлеченные догматы. Во-вторых, потому, что в виду доброй веры Русского народа существует сильная пресумпция в пользу действительности этих святынь. На этом основании думаю, что нет затруднений в том, чтобы вы ритуалы своих служений по возможности согласовали с почитанием народных святынь, дабы вы могли ближе стоять к народу, действовать на его благочестивое сердце и привлекать его к святому Единству»².

Шептицкий был настолько воодушевлен связанными с революцией 1905 года переменами в России и полученными от папы широчайшими полномочиями, что рискнул начать через переписку диалог с православными иерархами по вопросу о церковном единстве. Наиболее оживленные отношения митро-

¹ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1502, л. 35-36.

² Там же.

полит Андрей поддерживал еще с 1903 года с епископом Волынским и Житомирским Антонием (Храповицким). Однако судя по тому, как первоначально довольно теплый тон посланный владыки Антония становится со временем все более жестким, епископ Волынский очень скоро сумел понять, с каким активнейшим проводником католического прозелитизма он имеет дело в реальности. Вероятно, впоследствии отношение епископа Антония к Шептицкому стало вообще резко отрицательным. Об этом свидетельствует письмо Леонида Федорова к Шептицкому, написанное после встречи будущего экзарха российских греко-католиков с епископом Волынским: «Не буду вспоминать его подлых инсинуаций относительно болезни Вашей Екселенции. Он более, чем другие, смотрит на ГКЦ (греко-католическую церковь. — В. П.) как на хорошо организованную банду проходимцев»¹.

Но несмотря на то что диалог Шептицкого с владыкой Антонием (Храповицким) не привел к позитивным для дела униатского прозелитизма результатам, есть серьезные основания полагать, что среди русского православного епископата нашлись лица, проявившие интерес к унии. В частности, такое впечатление оставляет письмо митрополита Шептицкого к епископу Петру (Другову), который в 1899-1908 годах возглавлял Смоленскую епархию (с февраля 1908 года на покое, умер в 1917 или 1918 году²). 1 июля 1907 года Шептицкий писал епископу Петру: «Господь наш Иисус Христос, как Всемогущий Кормчий, ведет Свой церковный корабль по бурному морю житейских треволнений своими премудрыми путями так искусно и благонадежно, что даже сами не находящиеся в сем Корабле, невольно удивляются этому обстоятельству и желают участвовать в этом Богомудром плавании, о чем сделано нам уже несколько заявлений. Но всего радостнее для нашего сми-

¹ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1518, л. 127 (Цит. по: *Протоієрей Олексій Добош*. Унія на Україні. Вік XX. С. 20-21).

² *Смолич И. К.* История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. М., 1996. С. 754.

рения то обстоятельство, что Вы как просвещенный и преосвященный пастырь по ревности ко спасению себя и вверенных Вашему Преосвященству Христовых овец, по внушению Святого Духа поняли сие и расположены к принятию участия в этом богомудром плавании»¹.

Одновременно с попытками вести прозелитическую работу среди православного духовенства Шептицкий обращает внимание и на русских старообрядцев, которых также считает возможным привлечь к делу унии. Причем с самого начала митрополит Андрей зорким оком иезуитского воспитанника улавливает одну из самых болевых точек старообрядчества – проблему законности раскольничьей иерархии. Шептицкий решает использовать этот момент в целях пропаганды унии. В письме к старообрядческому епископу Иннокентию от 1 июня 1907 года глава греко-католиков пишет: «Я слышал, что Русская Церковь при воссоединении старообрядцев вашей партии не утверждает священнослужителей в их санах. Это очень естественно, она не имеет на это власти при своем отделении от Матери всех Церквей, по доводам святых епископов Ириней Лионского и Киприана Карфагенского. Но Вселенская Церковь, по данной ей благодати утвердившая некогда на Цареградском престоле неблагодарного Фотия после его вполне незаконного поставления, без всяких препятствий может утвердить соединенное с нею старообрядческое священство, которое по многим доводам несравненно законнее Фотиева Патриаршества»².

Эту же мысль Шептицкий неоднократно развивал и в переписке с другими старообрядцами. Униатского примаса и староверов парадоксально сближало свойственное обеим сторонам слабое знание православной догматики и недопонимание значимости вероучительных вопросов при повышенном интересе к обрядовой стороне. В письме к старообрядцу Арсению Морозову (от 8 ноября 1909 года) Шептицкий, в частности, писал:

¹ ЦГИА во Львове, ф. 201, оп. 46, д. 1583, л. 3.

² Цит. по: *Диакон Василий, ЧСВВ*. Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 770-771.

«...Г. Сусалев принят в сущем сане. Наша Церковь признает за рукоположениями старообрядцев полную каноническую силу, то есть признает старообрядческих дьяконов, священников и епископов действительными дьяконами, священниками и епископами. Мы не признаем, что дьякон, священник и епископ могут быть лишены преподанной им при хиротонии благодати. Следовательно, митрополит Амвросий (митрополит Босно-Сараевский, основоположник так называемой «Белокриницкой» или «Австрийской» иерархии старообрядцев. — В. П.) *хотя бы даже и находился под патриаршим запрещением, тем не менее не мог быть лишен дара благодати, который от него не мог бы отнять даже Вселенский Собор. Поэтому все посвященные митрополитом Амвросием являются действительными епископами и священниками*¹ (выделено нами. — В. П.).

Митрополит Андрей в письме к Морозову также отмечал: «Мы думаем не без основания, что именно старообрядческая церковь, живо сохранившая принцип необходимости духовного авторитета и полной церковной независимости от светской власти, стоит к нам гораздо ближе, чем это можно было бы думать. Любовь к старине и чистоте церковного обряда достойна всякого уважения и похвалы со стороны каждого дорожающего священными преданиями Христовой Церкви. Если Вы еще более пожелаете познакомиться с нами, то Вы увидите, что в нашей Церкви Вы найдете тот же дух Христа, который одушевляет Вас в долгой и тяжелой борьбе с земными началами и властями»².

В письме к другому старообрядцу — И. Е. Макарову — Шептицкий в том же 1909 году писал: «Вы сами глубоко чувствуете эти недостатки и знаете их, знаете также, что все они легко устранимы при помощи духовной власти, имеющей свои полномочия от Бога. Это — единственный путь, потому что основные истины христианского учения, таинст-

¹ Цит. по: *Диакон Василий, ЧСВВ*. Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 773-775.

² Там же.

ва и священство вы сохранили неповрежденными, следуя преданию древней Вселенской Церкви. Вам остается только усвоить учение Церкви во всей ее полноте, и тогда вы увидите, что все так называемые спорные пункты являются только одной цепью недоразумений, возникших на политически-национальной почве по вине византийского абсолютизма и бюрократизма»¹.

И все же, несмотря на колоссальную энергию митрополита Андрея и предпринятые им действия в направлении распространения католицизма восточного обряда в России, результаты на ниве прозелитизма были весьма скромными. Никакого массового движения в сторону унии с Римом в России так и не возникло. Первоначально Шептицкий, вероятно, еще надеялся поправить дело довольно необычным шагом, на который он решился: осенью 1908 года граф Андрей под видом торговца, сотрудника велосипедной фирмы Збигнева Олесницкого, нелегально выехал в Россию². Целью поездки было установление контактов с православным духовенством и мирянами на предмет их перехода в унию. Однако и эта экстравагантная затея Шептицкого особых результатов не принесла – ее итогом было лишь совращение в католицизм нескольких представителей аристократии и интеллигенции и организация греко-католического прихода в Петербурге во главе с Алексеем Зерчаниновым.

На свертывание миссионерской деятельности униатского митрополита значительно повлияло и то обстоятельство, что она попала в поле зрения российских властей, у которых получила далеко не самую лестную оценку. Об этом свидетельствует, в частности, донесение, направленное 3 мая 1910 года на имя директора департамента духовных дел Н. П. Зуева³:

¹ Цит. по: *Диакон Василий, ЧСВВ*. Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 772-773.

² *Протоієрей Олексій Добош*. Унія на Україні. Вік XX. С. 23.

³ ЦГИА (СПб), ф. 821, оп. 125, д. 3310, л. 32-35.

«Его Превосходительству Н. П. Зуеву
Директору
Департамента
Дух. Дел

Доверительно

Милостивый Государь Нил Петрович

В Департаменте Духовных Дел имеются сведения, что униатский митрополит Львовский и Галицкий Андрей Шептицкий осенью 1908 года предпринял, очевидно, по подложному паспорту, путешествие в Россию, причем побывал в Западном крае, в Петербурге и Москве. Целью означенной поездки было желание Шептицкого осведомиться воочию о положении вещей в России, в смысле возможности успешной униатской пропаганды среди русского населения.

Исходя из указанной основной цели, Шептицкий вообще явно и тайно направляет все свои усилия к восстановлению у нас унии как переходной ступени к принятию склонными на сие лицами русского происхождения р.-к. веры. В этом направлении Шептицкий, по частным сведениям, вел во время посещения им русских пределов переговоры с некоторыми ксендзами, а также бывшими православными и старообрядческими священниками, принявшими католичество (Сусалев, Зерчанинов в Петербурге, Сторожев — в Москве). Кроме того, с тою же целью упомянутый Львовский митрополит содействовал организации издающегося в С.-Петербурге особого журнала на русском языке, имеющего задачу укрепление и развитие католичества в массах русского населения («Вера и Жизнь»). Наконец, Шептицкий в минувшем году, уже в официальном порядке, в целях насаждения в России унии, при посредстве колонизации русских земель униатами из Галиции, возбуждал перед русским Правительством ходатайство о предоставлении ему права приобретения в губерниях: Витебской, Минской, Могилевской и Смоленской — земельных участков для перепродажи их переселенцам-галичанам.

Митрополит Шептицкий, происходящий из русского рода, выдает себя за русского националиста-католика (униата); он воспитанник иезуитов, под руководством которых протекла вся его монашеская жизнь; как видный деятель, Шептицкий заслуживает самого серьезного внимания; он влиятельный и тонкий противник православия, на борьбу с коим направлены все его усилия.

В виду изложенного и имея основания думать, что Шептицкий в текущем году или сам повторит свою поездку в Россию, или же поручит совершить ее с указанною выше целью кому-нибудь из своих сотрудников-иезуитов, я позволяю себе покорнейше просить Ваше Превосходительство, не признаете ли Вы возможным установить тщательное в означенном направлении наблюдение, а равно принять меры по обнаружению личности Шептицкого или доверенных его лиц, если бы они вновь сделали попытку приехать по подложным паспортам.

В ожидании отзыва о последующем, пользуюсь случаем покорнейше просить Вас, Милостивый Государь, принять уверение в глубоком моем уважении и совершенной преданности.

Подписал: Ал. Харузин

Верно: За столоначальника (подпись)

3 мая 1910

№ 4703»

После нелегального визита митрополита Андрея в Россию, группа русских католиков стала вызывать у властей очень серьезные подозрения, что повлекло за собой ряд репрессивных мер в отношении петербургских униатов. Поскольку Шептицкий имел в России немало агентов, ему, вероятно, стало известно об отношении российских властей к нему и его деятельности, и митрополит счел за лучшее умерить свою миссионерскую активность. Кроме того, деятельность Шептицкого вызывала стойкое неприятие у российских католиков польского происхождения, ратовавших за неукоснительное следование латинскому обряду. Группа окормляемых Шептицким русских греко-католиков привлекла внимание римской курии и лично

госсекретаря Ватикана кардинала Мерри Дель Валь, к которому на митрополита Андрея неоднократно поступали жалобы от неразделявших его униатских проектов поляков-католиков латинского обряда. Шептицкий был вынужден оправдываться перед курией, оставляя в тайне дарованные ему папой полномочия. В результате он прибегнул к самой настоящей лжи, заявляя в своем письме к кардиналу Дель Валь следующее: «Я очень признателен Вашему Высокопреосвященству за знак расположения, которое Вам было угодно выразить мне сообщением об упреках, сделанных петербургской группе русских католиков, и о вызванном в отношении меня подозрении. <...> Подозрение в наличии тайных сношений между этой группой и мною основано на совершенно ложных сведениях. После письма Вашего Высокопреосвященства от 14 июля 1909 года (№ 18661), я тщательнейшим образом не только прекратил всякие официальные или официозные отношения, но старался избегать и малейшего намека на вмешательство в этот вопрос, зная, что он принадлежит всецело и исключительно юрисдикции Высокопреосвященнейшего Архиепископа Могилевского. Я ограничился тем, что старался быть в курсе происходившего, и в большинстве случаев даже не отвечал на письма, которые мне посылались. В этих письмах никто не высказывал мне, что считает меня своим церковным начальством; они ограничивались тем, что осведомляли меня»¹. О степени правдивости этих строк нетрудно судить на основании выше изложенных документов.

Между тем ход истории стремительно изменялся – все более реальной становилась угроза мировой войны. Отношения между Россией и союзной Германии Австро-Венгрией непоправимо ухудшались. Митрополит Андрей, однако, не отказался от своей мечты привлечь православных верующих России к унии. Он, оставаясь верным своей иезуитской выучке, лишь изменил тактику – накануне I мировой войны Шептицкий

¹ Цит. по: *Диакон Василий, ЧСВВ*. Леонид Федоров, жизнь и деятельность. С. 217-235.

пришел к мысли использовать в своих прозелитических целях грядущее военное противостояние держав. Митрополит Шептицкий вознамерился принести унию на Восток с помощью австрийских штыков. Однако и эта затея униатского примаса не удалась. Но в жизни греко-католического первоиерарха будет еще немало новых проектов и связанных с ними крутых поворотов в убеждениях: он успеет посотрудничать с галицкими националистами, попробует использовать в своих целях гитлеровских оккупантов и даже, на исходе своих дней, воздаст хвалу генералиссимусу Сталину. Однако умереть графу Шептицкому доведется с сознанием того, что на пути совращения православной России в унию он по сути не продвинулся ни на шаг.

А. Никитин

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ОБЩИНЫ В ГЕРМАНИИ И НАЦИСТСКОГО РЕЖИМА (1933-1945 ГОДЫ)

Тема «тоталитаризм и Церковь» постоянно находится в поле зрения отечественных и зарубежных историков, философов и политологов. Большое внимание уделяется проблеме «христианские конфессии и политические режимы в XX веке», поскольку представители христианских конфессий преобладали в европейских странах, в которых утвердились режимы, справедливо причисляемые к разряду тоталитарных или авторитарных. Христианские ценности рассматривались в этих странах, и в частности в Германии, в качестве важнейшего составного элемента национальной идеологии и народной культуры. Все это актуально и для анализа коммунистического режима в СССР, поскольку и после октября 1917 года значительная часть населения страны продолжала причислять себя к Русской Православной Церкви и к другим, менее многочисленным христианским общинам.

Тема «христианские конфессии и тоталитаризм» имеет несколько измерений. Исследователей и общественность волнует вопрос, почему христианские церкви и все те, кому были дороги заповеди Нагорной проповеди, не сумели воспрепятствовать установлению человеконенавистнических режимов. С другой стороны, ни у кого сегодня не вызывает сомнений, что, несмотря на крайне сложное положение, в котором оказались в странах с авторитарными и особенно с тоталитарными режимами христианские церкви, они стали, наряду с семьей, одними из последних островков нравственности, опорой внутреннего сопротивления тоталитарной идеологии и этике.

Проблемы политики нацистского режима в отношении религиозных общин основных для Германии христианских конфессий (католической и протестантской, к которым в этой

стране принадлежит большинство населения) и их взаимоотношения с нацистским государством имеют солидную зарубежную, прежде всего, германскую историографию. Эта проблематика рассматривается и в работах российских историков. В то же время политика в отношении русской православной общины пока остается недостаточно изученной страницей политики нацистского режима, равно как и взаимоотношений русской православной общины и нацистского государства¹.

В период нацистской диктатуры в Германии были представлены три основных юрисдикции, на которые распалась Русская Православная Церковь (далее – РПЦ) к началу 30-х годов: Русская Православная Церковь За границей (далее – РПЦЗ, Русская Зарубежная Церковь, карловчане²), Русская Православная Церковь (далее – РПЦ) – Московская Патриархия и Временная особая экзархия Святейшего Патриаршего Вселенского Престола на территории Европы с центром в Париже, которая объединила русские православные приходы митрополита Евлогия (Георгиевского), получившего титул Патриаршего Экзарха (по имени главы – евлогиане). Основу русской православной общины (общая численность – 12-13 тысяч человек) составляли эмигранты из России, потомки породнившихся немецких и русских семей, в нее входили православные немцы, а также болгары, греки, сербы и румыны, проживавшие в Германии.

Тем контрастнее на этом фоне выглядит мощная кампания, которую развернули нацисты, начиная с осени 1935 года, во-круг, по их собственному признанию, «сравнительно небольшой русской церкви».

Политика нацистского режима в отношении русской православной общины и ее взаимоотношения с нацистским госу-

¹ См. также: *Никитин А. К.* Этапы и методы унификации русской православной общины в Германии в 1935-1939 годах. Вступительная статья и публикация документов // *Русская эмиграция в Европе (20-е – 30-е годы XX века)*. М., 1996. С. 129-164.

² По местонахождению Собора и Синода РПЦЗ в 1921-1944 годах – город Сремски Карловцы (Югославия, Сербия).

дарством уже становились предметом исследования в работах историков и публикациях в периодической печати. Однако основной комплекс документов по этой теме, который находится в российских архивах, был до 1991-1992 годов недоступен для исследователей¹. Новые архивные материалы помогают найти ключ к решению многих спорных вопросов, а также конкретизировать уже затрагивавшиеся и осветить новые аспекты рассматриваемой проблемы. Политика нацистского режима в отношении русской православной общины и их взаимоотношения — не только страница истории, один из недостаточно изученных аспектов церковной политики, пропаганды и внешней политики нацистов, распространения экспансии гитлеровского режима в Европе, но и сюжет, который дает новую ценную информацию о внутренней механике нацистского государства и о состоянии общественного сознания в условиях тоталитаризма, а также актуальная проблема в сегодняшней жизни русской православной диаспоры. Как известно, Русская Православная Церковь до сих пор находится в состоянии раскола. Трудности в его преодолении, во взаимоотношениях Московской Патриархии, Русской Православной Церкви За границей (РПЦЗ) и автономной русской епархии с центром в Париже, существующей в составе Константинопольского Патриархата, в большой степени связаны с оценкой позиции каждой из русских православных юрисдикций в эпоху тоталитаризма. Представители РПЦЗ обвиняют Московскую Патриархию в сотрудничестве с коммунистическим режимом в СССР. Обвинения в сотрудничестве с нацистами звучат на протяжении более полувека в адрес РПЦЗ. Конфликт между юрисдикциями находит и

¹ Центр хранения историко-документальных коллекций (ЦХИДК). Ф. 1470: Министерство церковных дел Германии (Ministerium für die kirchlichen Angelegenheiten, с 1944 г. — Reichskirchenministerium); Ф. 500: Главное управление государственной безопасности Германии, Берлин, 1914-1945 (Оп. 3. Д. 450-456. Оп. 5. Д. 3); Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6343: Архиерейский синод Русской Православной Церкви За границей.

иное воплощение: не утихает спор, то и дело возобновляются судебные тяжбы вокруг русской церковной собственности в Германии, судьбу немалой части которой – очень ценной не только в собственно церковном, но и в историческом и культурном отношении – до сих пор продолжает определять имперский закон «О землевладении Русской Православной Церкви в Германии» от 25 февраля 1938 года, подписанный Гитлером. Последний раз этот вопрос затрагивался во время визита Президента России Б. Н. Ельцина в Германию в апреле 1997 года и его переговоров с федеральным канцлером Гельмутом Коелем, однако пока он не разрешен.

Количество публикаций источников по данной теме невелико¹. Значительная часть источников используется для исследований по данной теме впервые и представляет собой архивные материалы первичного характера². Большинство источников не переведено на русский язык и цитируется в настоящей работе в авторском переводе.

Основным источником по теме являются документы служебной переписки ведомств нацистского рейха по вопросам, связанным с русской православной общиной. В работе использована служебная переписка следующих ведомств: канцелярии национал-социалистической рабочей партии Германии (НСДАП), внешнеполитического ведомства НСДАП, имперского и прусского министерства церковных дел, канцелярии НСДАП, внешнеполитического ведомства НСДАП, имперского и прусского министерства юстиции, имперского и прусского министерства внутренних дел, имперского министерства пропаганды, министерства иностранных дел Германии, имперского и прусского министерства науки, искусства, воспитания и народного образования, правительства Пруссии, министерств-

¹ *Haugg W.* Wissenschaftliche Chronik. Materialien zur Geschichte der östlich-orthodoxen Kirche in Deutschland // *Kyrios* [Königsberg]. 1940-1941. Heft 3-4. S. 298-334; *Kyrios*. 1942-1943. Bd. 6. S. 103-139; *Gaede K.* Russische Orthodoxe Kirche in Deutschland in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Köln, 1985. S. 278-290.

² Об этих документах см. выше.

ва финансов Пруссии, полицей-президиума Берлина; главного управления имперской безопасности и СД; прусской строительной и финансовой дирекции; верховного командования вермахта (ОКВ), ведомства генерал-губернатора Польши, земельных органов власти и управления (Бавария, Вюртемберг, Гессен).

Важным источником для изучения данной проблемы служат официальные документы, которые регламентировали статус русской православной общины и ее взаимоотношения с нацистским государством.

Большое значение для анализа механизма формирования политики режима в отношении русской православной общины имеет переписка между нацистскими ведомствами и начальником «Русского национального управления по делам русской эмиграции в Германии» (РНУ) В. В. Бискупским, уполномоченным РНУ в Лейпциге Г. В. Кривенко, секретарем «Германской комиссии Про Део» Паулем Хеке.

Материалы германской и иностранной прессы раскрывают пропагандистскую направленность мероприятий нацистского режима в отношении русской православной общины.

Для понимания и оценки ситуации в русской православной общине и реакции представителей различных русских православных юрисдикций на политику режима в отношении русской православной общины особое значение имеют: переписка представителей всех трех русских православных юрисдикций, представленных в Германии, с нацистскими ведомствами, протоколы заседаний приходских советов и собраний евогианских приходов в Берлин-Тегель и Лейпциге в 1937-1938 годах, протокол и резолюции епархиального собрания епархии Берлинской и Германской в январе 1942 года и в августе 1946 года; протоколы заседаний и постановления Архиерейского собора РПЦЗ в 1934 и 1935 годах, материалы Второго всезарубежного собора РПЦЗ (август 1938), журналы заседаний и указы Архиерейского синода РПЦЗ (1933-1945), переписка представителей карловацкой общины в Германии с Архиерейским синодом РПЦЗ и его председателем митрополитом Анастасием

(Грибановским), отчет члена синода РПЦЗ архиепископа Курского и Обоянского Феофана об итогах духовного следствия по делу «О нестроениях в епархии Берлинской и Германской» (дело архиепископа Тихона [Лященко]), пастырские послания митрополита Евлогия от 1 сентября 1939 года и архиепископа Берлинского и Германского Серафима от 1 сентября 1939 года и 22 июня 1941 года, статья архимандрита Иоанна (Шаховского) «Близок час»¹, меморандум Венской конференции епископов Средне-Европейского Митрополичьего округа (октябрь 1943), воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского)², протоиерея А. Киселева³ и протоиерея Д. Константинова⁴.

На протяжении полувека со времени рассматриваемых событий появилось около сорока публикаций по теме, разного объема и ценности. Наиболее документировано исследование К. Гедэ, которое основано на большом архивном материале, собранном автором в результате тщательного поиска в архивах ФРГ и ГДР⁵.

Почти все авторы едины в оценке нацистской политики в отношении русской православной общины, целей и методов этой политики, факторов, которые влияли на ее формирование. Различия сводятся, главным образом, к разной глубине и охвату анализа, степени документальной обоснованности выводов.

На суждения о позиции русских православных юрисдикций, представленных в Германии, по отношению к нацистскому режиму часто влияла личная симпатия или антипатия авторов, связанная с оценкой верности церковного пути, выбран-

¹ *Архимандрит Иоанн (Шаховской)*. Близок час // Новое Слово. [Берлин]. 29.06.1941. №27 (356).

² *Митрополит Евлогий (Георгиевский)*. Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994. С. 383-388, 587-594.

³ *Протоиерей А. Киселев*. Облик генерала Власова. Нью-Йорк, б. г. С. 63-91, 120-145.

⁴ *Протоиерей Д. Константинов*. Записки военного священника. Канада, 1980.

⁵ *Gaede K.* Op. cit.

ного Московской Патриархией, общиной митрополита Евлогия или Русской Зарубежной Церковью. Наиболее острой и спорной была и остается проблема сотрудничества РПЦЗ с нацистским режимом.

В ряде публикаций РПЦЗ обвиняется в соучастии в унификационных акциях нацистов против евлогийской общины, в поддержке нацистской агрессии против СССР в обмен на государственное признание карловацкой епархии в Германии. Здесь же упоминается строительство для нее собора в Берлине почти полностью за счет государства, передача ей русской церковной собственности, — в том числе зданий храмов, — которая ранее принадлежала или находилась в пользовании германской общины митрополита Евлогия¹. Однако подобная точка зрения решительно оспаривается другими авторами². В настоящем исследовании предпринята попытка рассмотреть эту проблему как можно более объективно и на максимально широком круге источников, особенно архивных документов.

Целый ряд вопросов, касающихся как политики режима в отношении русской православной общины, так и ее взаимоотношений с нацистским государством не получил еще в литературе удовлетворительного разрешения, к ним относятся: взаимоотношения нацистского режима и русской православной общины в 1933–1935 годах, судьба единственного прихода Московской Патриархии в Германии, в Берлине; цели кампании

¹ См., например: *Троицкий С. В.* О неправде карловацкого раскола. Разбор книги прот. М. Польского. Париж, 1960. С. 94–101; *Firesid H.* Icon und Swastika. Harvard University Press, Cambridge, 1971. P. 77–79; *Günther W.* Die russisch-orthodoxe Kirche in Deutschland in den Jahren 1920 bis 1950. Sigmaringen, 1982. S. 23–59.

² *Протоиерей М. Польский.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Джорданвилль, 1948. С. 122–124; *Seide G.* Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland // *Östkirchliche Studien.* Jg. 20. Würzburg, 1971. S. 159–184; *Ibid.* Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland. Von der Gründung bis in die Gegenwart (1919–1980). Wiesbaden, 1983. S. 63–64, 70–77; *Ibid.* Verantwortung in der Diaspora: Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland. München, 1989. S. 122–130.

нацистов вокруг русской православной общины, ход нацистской унификации евлогической общины и участие в ней представителей русской эмиграции, разрешение нацистами проблемы русской церковной собственности, попытка создания в Берлине Православного Богословского института, политика режима в отношении русской православной общины в связи с нацистской агрессией против Польши, других стран Европы и СССР. Новый ценный архивный материал позволяет продолжить исследование этих ключевых аспектов темы.

Анализ политики нацистского режима в отношении русской православной общины привел к следующим основным выводам.

До середины 1935 года нацисты не проявляли особого интереса к русской православной общине в Германии. В этот период на переднем плане были вопросы демонтажа Веймарской республики и создания нацистского государства. Но уже в первые месяцы после прихода Гитлера к власти и на протяжении всего этого периода представители Московской Патриархии, РПЦЗ и общины митрополита Евлогия неоднократно обращались к властям рейха с различными заявлениями, касавшимися русской церковной собственности в стране, положения юрисдикций в Германии и их взаимоотношений друг с другом. В период с января 1933 по июль 1935 года вопросы, связанные с русской православной общиной, находились в ведении тайного регирунгсрата Гюриха (Gürich), чиновника имперского и прусского министерства науки, искусства, воспитания и народного образования.

Кампания, которую развернули нацисты, начиная с осени 1935 года, вокруг, по их собственному признанию, «сравнительно небольшой русской церкви» в стране, была рассчитана, прежде всего, на мощный международный пропагандистский эффект. Режим должен был предстать защитником Русской Православной Церкви, часть духовенства которой оказалась в изгнании, а другая подвергалась масштабным преследованиям в СССР. Это призвано было укрепить представление о нацистском режиме как якобы антиподе большевизма, послужить

созданию выгодного образа нацистского государства в глазах международной общественности и усыплению внимания потенциальных противников экспансионистских планов режима.

Кампания вокруг русской православной общины преследовала и некоторые вполне конкретные цели: расположить к рейху страны Балканского региона с преобладанием православного населения или значительным процентом православных: Болгарию, Грецию, Югославию (сербы), а также Румынию. Поддержкой русской православной общины нацисты рассчитывали также завоевать симпатии к режиму среди русских эмигрантов. Влияние на эмиграцию они рассматривали как ключ к влиянию в будущей некоммунистической России. Правда, первоначально, по крайней мере в 1935-1936 годах, в нацистских аналитических записках предпочтение отдается внутренним причинам возможного краха коммунистического режима в СССР, а не внешним, и в частности связанным с агрессивными планами самого нацистского рейха.

Кроме того, нацистам хотелось противопоставить лояльную, как им казалось, к их режиму Православную Церковь католической и протестантской церквям, в недрах которых зрело недовольство режимом и его церковной политикой.

В то же время с самого начала высветилась внутренняя противоречивость политики нацистов в отношении русской православной общины. Это было обусловлено тем, что ее судьба не могла стать исключением перед лицом стремления нацистского государства к установлению тотального контроля над обществом, его агрессивных внешнеполитических планов. Правда, выступая в роли защитников РПЦ, нацисты были ограничены в применении репрессивных мер в ходе унификации русской православной общины в стране в 1935-1939 годах. В то же время гестапо было склонно в этом вопросе к более радикальным действиям, однако возобладала более умеренная и гибкая линия министерства церковных дел.

В июле 1935 года было образовано имперское и прусское министерство церковных дел, которое с этого момента стало основным координатором политики режима в отношении рус-

ской православной общины. Оно стало также основным разработчиком и проводником этой политики, в некоторых случаях, правда, уступая эту роль целиком или частично гестапо или другим ведомствам, когда это касалось вопросов, в большей мере относившихся к компетенции этих ведомств. Иногда министерство церковных дел было вынуждено отказаться от лидерства в формировании политики в отношении русской православной общины, как это произошло в вопросе о судьбе приходов нацистского генерал-губернаторства на территории Польши в 1939-1940 годах, когда позиция министерства разошлась с позицией германского МИДа, внешнеполитического ведомства НСДАП, ведомства польского генерал-губернатора Франка и в конечном счете гестапо. С другой стороны, нельзя сказать, что гестапо сыграло особую роль в унификации русской православной общины, поскольку министерство церковных дел упорно и последовательно проводило собственную линию в этом вопросе, которая в конце концов взяла верх. Кроме того, ряд ключевых вопросов, связанных с судьбой русской православной общины, решался нацистскими ведомствами коллегиально: вопрос о форме государственного признания епархии Берлинской и Германской, о строительстве для нее нового собора в Берлине.

Можно с большой долей уверенности утверждать, что ни одно ключевое мероприятие в отношении русской православной общины не прошло мимо Гитлера и в любом случае точно соответствовало его установкам. Признание епархии Берлинской и Германской в 1936 году было осуществлено его ближайшим соратником Г. Герингом. Гитлер знал о дорогостоящем возведении собора в центре Берлина, которое, скорее всего, было одобрено им лично. В межведомственном совещании по вопросу о строительстве собора участвовал представитель канцелярии НСДАП. Закон «О землевладении Русской Православной Церкви в Германии» был подписан Гитлером. Ему же принадлежали установки в отношении Русской Православной Церкви, данные полиции безопасности и СД, верховному командованию вермахта и другим ведомствам летом 1941 года и

не претерпевшие никаких изменений в ходе войны. Личные указания Гитлера о запрете расширения епархии Берлинской и Германской за счет оккупированной территории СССР, доступа туда русского зарубежного духовенства евлогианской и карловацкой юрисдикции и Московской Патриархии, о запрете духовного окормления советских военнопленных русским зарубежным духовенством определили политику нацистских ведомств и судьбу русской православной общины в нацистском рейхе в июне 1941 – мае 1945 года. В то же время следует отметить, что в вопросе об участии зарубежного духовенства в духовном окормлении военнопленных чиновники министерства церковных дел занимали несколько иную позицию, в принципе не возражая против допуска русских священников в лагерь, но не стали вступать в конфликт по этому вопросу с другими ведомствами, и в частности с ОКВ, отношение которого к положению военнопленных эмоционально совпадало с установкой «фюрера».

В министерстве церковных дел за формирование политики в отношении русской православной общины отвечал В. Гаугг (W. Haugg) – руководитель референтуры (отдела) № 10 по делам иностранных церквей, относившейся к евангелическому управлению, и второй референт К. Грюнбаум (K. Grünbaum). В первую очередь Гаугг, в меньшей степени Грюнбаум были основными разработчиками и проводниками ряда важнейших мероприятий режима в отношении русской православной общины, в том числе акций по ее унификации. Причем Гаугг был не только проводником воли вышестоящего министерского начальства – министра и начальника управления, но и вполне самостоятельной фигурой.

Унификация русской православной общины стала частью общей политики унификации, проводимой гитлеровским режимом, которая преследовала цель превратить национал-социализм в господствующую идеологию в стране, подчинить политическому и идеологическому контролю нацистов все сферы государственной и общественной жизни Германии, обеспечить сплоченность германского общества в предстоящей

войне. В отношении тех, чьи взгляды не вписывались в рамки официальной идеологии, следовали репрессии и террор, в лучшем случае им грозило увольнение с работы. Эта политика затронула все религиозные общины страны.

Единственный германский приход Московской Патриархии в Берлине¹ остался вне рамок нацистской унификации русской православной общины. Он насчитывал в 1935 году всего несколько десятков человек. Богослужения проводил протоиерей Г. Прозоров – благочинный и представитель в Германии митрополита Виленского и Литовского Елевферия (Богоявленского), управляющего западноевропейскими приходами Московской Патриархии. Со смертью Прозорова в 1942 году община, по-видимому, осталась без священника и ее деятельность прекратилась. О статусе прихода красноречиво свидетельствуют слова Гаугга (1942 год): «... так как разрешения министерства на содержание церкви не существует, проведение богослужений д-ром Прозоровым², по правде говоря, скорее молчаливо терпелось»³. Нацисты прекрасно понимали, что любые репрессивные меры против прихода Московской Патриархии, которая подвергалась преследованиям в СССР, немедленно получат самый невыгодный для режима резонанс. С другой стороны, чиновники нацистских ведомств рассматривали Московскую Патриархию как церковь, связанную с коммунистическим режимом в СССР, и осторожность их позиции в отношении прихода протоиерея Прозорова, видимо, была обусловлена, по крайней мере до начала агрессии против СССР, и этим обстоятельством. Нацисты ни разу не предприняли попытки заставить приход Московской Патриархии в какой-либо форме присоединиться к признанной государством епархии Берлинской и Германской. Этот приход никак не был затронут и при разрешении режимом вопроса о русской церковной собствен-

¹ На Уландштрассе, 187 (Uhlandstraße) в 1933 году, Фазаненштрассе, 2 (Fasanenstraße) с 1934 по 1942 год (дальнейшее местонахождение автору не известно).

² В данном случае доктор – ученая степень.

³ ЦХИДК, ф. 1470, оп. 1, д. 9, л. 136об.

ности, поскольку община протоиерея Г. Прозорова в рассматриваемый период ею не обладала, а арендовала помещения. Приход Московской Патриархии вообще ни разу не упоминается в контексте унификационных мероприятий режима в отношении русской православной общины.

Главным объектом унификации стала евлогианская община — самая крупная православная община в Германии. Нацистов не устраивало, что центр юрисдикции митрополита Евлогия находился в Париже. В условиях нагнетания в Германии антифранцузских настроений это приобрело особое значение. В качестве предлога для начала унификации гестапо даже использовало миф о том, что деятельность евлогианской общины в Германии — важнейшее звено широкомасштабного заговора против нового рейха с участием русских эмигрантов, направляемого и финансируемого французской разведкой. Вскоре сами нацисты, по-видимому, убедились в несостоятельности этих обвинений: иначе евлогиане не избежали бы репрессий. Кроме того, нацисты справедливо подозревали паству митрополита Евлогия в отсутствии симпатий к их режиму с антилиберальной и расистской идеологией. Однако о какой-либо широкой оппозиционности евлогианской общины в самой Германии в этом смысле говорить не приходится. Духовенство германской общины евлогиан отличал подчеркнутый аполитизм и глубокая сосредоточенность на религиозной и церковной жизни. Исключение, пожалуй, составляет только вопрос об отношении к евреям. Однако об этом, к сожалению, очень мало информации, хотя точно известно, что глава германской евлогианской общины архимандрит Иоанн (Шаховской), после Второй мировой войны архиепископ Сан-Францисский, не скрывал своего крайне негативного отношения к антисемитизму нацистской идеологии и политики.

Аналогичная характеристика правомерна и в отношении прихожан евлогианской общины. В отличие от нее в карловацкой общине стремление участвовать в политике было выражено несколько сильнее. Таким образом, в основе унификационных усилий нацистов было стремление к преодолению плюра-

листичности общества, к подавлению всякой духовной инаковости национал-социализму в ходе подготовки к предстоящей войне и желание разорвать связь евлогиян с французской общиной, чтобы избежать любых нежелательных для режима влияний. Все это обусловило и определенную переоценку нацистами нелояльности евлогиянских приходов в стране.

В ходе унификации русской православной общины нацисты отдали предпочтение РПЦЗ, поскольку рассматривали ее как наиболее консервативное в политическом плане из русских «церковных направлений», ее паству как самую многочисленную за пределами СССР по сравнению с другими русскими православными юрисдикциями, представленными в Германии, а ее преемственность с РПЦ как наиболее обоснованную.

Чиновниками гестапо (полицейский комиссар Мартин и оберштурмфюрер Бест), министерства иностранных дел (легационсрат Типпельскирх), внешнеполитического ведомства НСДАП (д-р Лейббранд) и министерства пропаганды (д-р Тауберт) был разработан план унификации, одобренный чиновниками министерства церковных дел. В сообщении, сделанном по этому поводу полицейским комиссаром Мартином в министерстве церковных дел, отмечалось, что «все эти господа отвечают в своих ведомствах за русские дела»¹. Нацисты рассчитывали, что основная масса эмигрантов перейдет в признанную государством карловацкую епархию. При этом, правда, подчеркивалось, что гестапо «будет, возможно, вынуждено нанести удар против евлогиянского направления»². Однако в тот период эта угроза была связана главным образом с подозрениями нацистов о соучастии духовенства и активных прихожан евлогиянской общины в антигерманском заговоре в пользу Франции.

18 января 1936 года в министерстве церковных дел Германии состоялись два межведомственных совещания: по вопросу о формах и порядке признания епархии карловчан и установ-

¹ ЦХИДК, ф. 1470, оп. 1, д. 10, л. 228.

² Там же, л. 227.

лении контроля над ней; о судьбе карловацкого собора в Берлине и о необходимости строительства нового собора для епархии Берлинской и Германской. На совещании были представлены важнейшие ведомства рейха: министерства церковных дел, юстиции, внутренних дел, пропаганды, иностранных дел, науки, искусства, воспитания и народного образования, правительство Пруссии, министерство финансов Пруссии, полицей-президиум Берлина, гестапо. Специальный представитель НСДАП участвовал только в совещании по вопросу о соборе. Вместе с тем готовящееся признание епархии РПЦЗ было одобрено партийными органами. Но ни представители русской православной общины в целом, ни карловчане не были приглашены на эти совещания.

14 марта 1936 года православной епархии Берлинской и Германской (карловчане. — *А. Н.*) постановлением правительства Пруссии, подписанным министр-президентом Пруссии Г. Герингом и имперским и прусским министром церковных дел Керлем, был присвоен статус корпорации публичного права. Ранее, в июле 1933 года, его получили Католическая церковь по Рейхсконкордату и Германская евангелическая церковь, легализовав свое положение в рейхе. Подобный привилегированный правовой статус позволял рассчитывать на государственную поддержку и различные льготы, но в условиях тоталитаризма означал прежде всего жесткий контроль за деятельностью карловацкой епархии, а в перспективе — и всей русской православной общины в стране, как того хотели нацисты. В октябре 1935 года Архиерейский собор РПЦЗ вынужден был одобрить «Положение о православной епархии Берлинской и Германской», разработанное чиновниками министерства церковных дел. Согласно этому положению, утвержденному вместе с постановлением, «согласие Имперского правительства» требовалось при назначении епископа Берлинского и Германского — главы епархии — Архиерейским собором РПЦЗ, «государственное согласие» требовалось также при назначении епископом в качестве священника «иностранца или лица без гражданства» (это касалось практически всех рус-

ских священников в Германии), при создании и принятии в епархию новых приходов, при назначении епископом членов епархиального совета. Подобный порядок распространялся также на все финансовые вопросы, связанные с источниками пополнения епархиальной кассы и объемом потребностей епархии. «Государственное согласие» или «одобрение», прежде всего в вопросе о церковных назначениях, означало санкцию чиновников гестапо и министерства церковных дел на уровне министра. Пока не удалось установить ни одного случая гласного или негласного отвода кандидатур по политическим соображениям. Строгий контроль за финансовой деятельностью должен был воспрепятствовать накоплению средств, предназначенных, по мысли нацистов, для борьбы с режимом. Однако проверки финансовой деятельности епархии если и были (документов о них не сохранилось), то, скорее, как формальность, к тому же надо учесть бедность карловацкой и евлогинской общин (последняя вошла в состав епархии Берлинской и Германской по соглашению от 3 ноября 1939 года). В то же время сохранились почти все отчеты главы епархии Берлинской и Германской о расходовании средств, выделявшихся ей государством на различные нужды с момента признания и во время Второй мировой войны. Эти документы показывают, что нацисты никак не влияли на назначение выделенных сумм. Незначительные и нерегулярные субсидии выделялись епархии как корпорации публичного права, и контроль государства за их расходованием был оправдан. В вопросе о финансовой деятельности епархии единственной контрольной инстанцией было министерство церковных дел, которое одновременно и выделяло епархии субсидии из предоставленных в распоряжение министра церковных дел государственных средств «на особые нужды».

В 1936-1938 годах в Берлине развернулось строительство православного собора Воскресения Христова для епархии Берлинской и Германской. Новый собор был сооружен, по словам нацистских чиновников, «практически полностью на государственные средства», что соответствует действительности, и пе-

редан епархии в пользование по специальному договору, оставаясь при этом собственностью государства.

Координация усилий ведомств рейха по строительству собора была возложена на министерство церковных дел. Для возведения собора министерство церковных дел приобрело участок в центре германской столицы в Берлин-Вильмерсдорф (Гогенцоллерндамм, 166, угол Берлинерштрассе, 76, где построенный собор стоит и поныне) за 12 тысяч рейхсмарок¹. Само строительство обошлось в 74 372.79 р. м.², из которых министерство церковных дел выделило 37 тыс. р. м., министерство пропаганды — 3750, министерство иностранных дел — 3 тыс.³ «Арбайтсфронт» под давлением других ведомств и НСДАП был вынужден внести на строительство собора 20 тыс. р. м.

О какой-либо компенсации в гражданско-правовом смысле здесь говорить не приходится, так как страховой концерн при «Арбайтсфронте» приобрел старое здание собора, уже не принадлежавшее карловацкой общине, в котором она, однако, арендовала ряд помещений. Строительство собора по форме представляло собой поддержку религиозного объединения — корпорации публичного права, тем более что в старом здании собора находился единственный храм карловчан в Берлине. По сути, это была масштабная и дорогостоящая пропагандистская акция нацистского режима, поводом для которой стали опасения нацистов, что в иностранных газетах появятся рядом фотографии сноса старого собора в Берлине и разрушения православных храмов в СССР. Окончание строительства собора и его освящение были отмечены в специальной заметке для прессы, составленной в министерстве церковных дел, которая была опубликована в центральных и наиболее популярных германских газетах, а также перепечатана в сокращении двумя ведущими французскими газетами «Фигаро» и «Тэн».

¹ ЦХИДК, ф. 1470, оп. 1, д. 8, л. 95.

² Там же, л. 404.

³ Там же, л. 95.

Несмотря на эти мероприятия, первоначальный план унификации провалился. До середины 1937 года только евлогианский священник в Висбадене о. П. Адамантов перешел в карловацкую юрисдикцию. За ним была готова последовать часть прихожан. Однако формально переход висбаденской общины в карловацкую юрисдикцию и ее присоединение к епархии Берлинской и Германской произошло только в мае 1938 года, после того как здание храма в Висбадене было передано епархии по имперскому закону «О землевладении Русской Православной Церкви в Германии» от 25 февраля 1938 года.

Тогда нацисты перешли к давлению на евлогиан. В имперском и прусском министерстве церковных дел 4 августа 1937 года была устроена «проработка» священников шести действовавших в тот момент евлогианских храмов с участием агентов гестапо, на которой Гаугг прямо заявил, что «...правительство германского рейха не видит также никаких препятствий для подобного вхождения евлогианских приходов в православную епархию в Германии по каноническим причинам, то есть с точки зрения православного церковного права. Правительству германского рейха должно быть предоставлено право решать единолично и окончательно, кто в пределах границ его рейха и на его собственной земле будет учреждать церковную юрисдикцию»¹. Таким образом нацистский режим взял на себя роль толкователя канонических вопросов и верховного арбитра во внутрицерковном конфликте.

Однако к концу 1937 года только евлогианская община в Лейпциге (о. Мануил Есенский) высказалась за переход в карловацкую юрисдикцию, но с подчинением непосредственно Синоду, а не епископу Тихону, известному своей непримиримой позицией по отношению к евлогианам.

На протяжении всего этого периода митрополит Евлогий в письмах нацистским властям подчеркивал лояльность своей германской паствы к режиму, но одновременно последовательно и настойчиво добивался уважения государством ее права на

¹ ЦХИДК, ф. 1470, оп. 1, д. 17, л. 148.

религиозную свободу. В начале октября 1937 года митрополит Евлогий предлагал властям рейха создать комитет из представителей обеих юрисдикций, который взял бы на себя осуществление контроля за нормальным течением церковной жизни в русской православной общине и представлял ее перед правительством. Митрополит был даже согласен на назначение главой этого комитета карловацкого епископа, однако не епископа Тихона (Лященко) – главы епархии Берлинской и Германской в тот период, который еще с 1926 года проводил предельно жесткую линию по отношению к евлогианам. Но нацисты проигнорировали эту инициативу.

Попытки давления на евлогианских священников и в то же время предложение им «определенных личных преимуществ»¹, а также приезд в Берлин главы Архиерейского синода РПЦЗ митрополита Анастасия в октябре 1937 года и его встреча с евлогианскими священниками ни к чему не привели. Министерство церковных дел и гестапо были готовы пойти на уступки и возбудили вопрос об отзыве из Берлина Синодом РПЦЗ архиепископа Тихона (Лященко), который в феврале 1938 года был отстранен Синодом от управления епархией и летом того же года переехал в Югославию. Его отстранение было вызвано не столько давлением режима, сколько претензиями Собора и Синода РПЦЗ к архиепископу как администратору, но в то же время и той ситуацией, которая сложилась вокруг русской православной общины из-за желания нацистов во что бы то ни стало осуществить свой план по ее унификации.

Изменить положение нацистам в известной степени удалось, только лишив евлогианскую общину части храмов. Двадцать пятого февраля 1938 года Гитлер подписал имперский закон «О землевладении Русской Православной Церкви в Германии», по которому государство в лице министра церковных дел получило право распоряжаться русской церковной собственностью в стране и на присоединенных к ней территориях. На основании этого закона епархии РПЦЗ были переданы в

¹ Там же, л. 162.

собственность здания церквей и другая недвижимость в Баден-Бадене, Бад-Эмсе, Дармштадте, Штуттгарте и Висбадене, которые ранее находились в пользовании евлогианской общины. Это, по-видимому, повлияло на окончательное решение прихожан в Висбадене перейти в карловацкую юрисдикцию и войти в признанную государством епархию.

В результате подобного разрешения вопроса о русской церковной собственности евлогианские приходы в Баден-Бадене и Штуттгарте вынуждены были сменить юрисдикцию и присоединиться к епархии Берлинской и Германской.

До ноября 1938 года сопротивлялся евлогианский приход в Тегеле (Берлин). Двадцать третьего октября 1938 года состоялось приходское собрание, которое почти двумя третями голосов высказалось против перехода в другую юрисдикцию. Однако, когда под давлением властей Братство святого равноапостольного князя Владимира расторгло с приходом договор об аренде здания церкви, о. С. Положенский вынужден был заявить о роспуске общины. По всей видимости, значительная ее часть влилась вместе со своим священником в евлогианский приход на Находштрассе, 10 (Nachodstraße) в Берлине.

Под давлением нацистов была проведена реорганизация Строительного комитета, которому принадлежало здание храма-памятника в Лейпциге и большинство членов которого принадлежали юрисдикции митрополита Евлогия, а сам иерарх был главой комитета. Здание церкви осталось в собственности Строительного комитета, но имущество и клир храма были подчинены архиепископу Серафиму, главе епархии Берлинской и Германской. Комитет возглавил князь Сергей Романовский, герцог фон Лейхтенберг, кандидатура которого, по всей вероятности, была согласована архиепископом Серафимом через посредника с митрополитом Евлогием. Члены комитета, проживавшие за пределами Германии, получили статус почетных членов, но утратили фактическое влияние на его деятельность. Архиепископ Серафим действовал в рамках предложений нацистов по реорганизации Строительного комитета, но благодаря его позиции в значительной степени были, насколь-

ко это оказалось возможным, минимизированы негативные последствия унификационной акции нацистов в отношении комитета и предотвращены более радикальные варианты разрешения вопроса о русской церковной собственности в Лейпциге.

Пятого мая 1939 года закон «О землевладении...» был распространен на Судетскую область и Дрезден. Евлогийская община в Дрездене также лишилась своего храма и вынуждена была присоединиться к карловацкой епархии. В Судетской области епархии Берлинской и Германской было передано три храма, которые находились в пользовании евлогийской общины, но не имели приходов.

В начале Второй мировой войны чиновники министерства церковных дел с гордостью говорили о том, что их усилиями создана наднациональная Православная Церковь на территории германского рейха во главе с «рейхсдойче» — архиепископом Серафимом (Ладэ), которая служит интересам режима. Речь уже не шла, по сути, ни об одной из епархий РПЦЗ, ни даже о РПЦ.

Вопреки всем усилиям нацистов, к концу 1939 года в рейхе действовали три евлогийских прихода: на Находштрассе в Берлине (около 950 человек; архимандрит Иоанн [Шаховской] и протоиерей С. Положенский), в Одервальде-Ост-Эккерсдорф (о. А. Аваев), в Данциге (о. А. Шафрановский) — и еще два прихода в «Протекторате Богемия и Моравия» (в Праге и Брюнне) остались верными своему выбору.

Это заставило нацистский режим пойти на признание за ними известной автономии. Третьего ноября 1939 года было подписано соглашение между архиепископом Серафимом (Ладэ) и евлогийским епископом Пражским Сергием (Королевым), по которому евлогийские приходы сохраняли свою юрисдикционную принадлежность, хотя архиепископ Серафим получил широкие права надзора за деятельностью евлогийской общины, но, что самое главное, — исключая назначение священников. За ним закреплялось также единоличное представительство русской православной общины перед властями рейха.

Гестапо дважды — в июле 1938 года и в июле-ноябре 1939 года — пыталось поставить вопрос о высылке из страны главы евлогианских приходов в Германии архимандрита Иоанна (Шаховского), уже в те годы знаменитого православного проповедника, мотивируя это тем, что «... иеромонах Иоанн, особенно в последнее время, снова вносит беспокойство в среду здешней эмиграции своими подчеркнуто дружественными по отношению к евреям проповедями и высказываниями»¹. В 1939 году гестапо угрожало высылкой и другим евлогианским священникам. Однако в результате известной нормализации отношений евлогиан с карловацкой общиной после назначения епископа Серафима главой епархии Берлинской и Германской и, как ни парадоксально, благодаря заступничеству министерства церковных дел, которое проводило более гибкую линию и хотело избежать негативного резонанса зарубежом в случае высылки, а также боролось за собственный ведомственный престиж, архимандрит Иоанн и другие евлогианские священники все же остались в стране.

На 1939-1940 годы приходится активные усилия Гаугга и сотрудников его референтуры по созданию в Берлине Православного богословского академического института под эгидой епархии Берлинской и Германской. Он должен был заменить Богословский институт митрополита Евлогия в Париже и Православный факультет Варшавского университета, прекративший свое существование с началом нацистской оккупации Польши. Институт задумывался как имперский фонд «рейхсштифтунг» (Reichsstiftung), то есть образовательное учреждение, финансируемое государством. Министерство церковных дел было готово добиваться выделения на его организацию и работу в течение первого года 40 тысяч рейхсмарок. Таким образом нацисты стремились взять под свой контроль и подготовку православного духовенства. От этой идеи нацисты отказались только с началом гитлеровской агрессии на Балканах и против СССР, когда проект был признан излишним с точки зрения пропаганды.

¹ Там же, л. 236.

С оккупацией Польши, в православной общине которой преобладали украинцы, чиновники министерства церковных дел продолжили расширение Германской епархии. Нацисты добились от митрополита Дионисия, главы Православной автокефальной церкви в Польше, заявления о невозможности ее дальнейшего существования и передаче управления православными приходами в Польше архиепископу Серафиму (Ладэ). Деятельность значительной части этих приходов была поставлена под жесткий контроль (включая назначение священников) со стороны нацистского генерал-губернатора в Кракове и архиепископа Берлинского и Германского на основании Люблинского статута, разработанного главным образом начальником подотдела церковных дел ведомства польского генерал-губернатора Вильденом и его сотрудниками и утвержденного генерал-губернатором Франком в мае 1940 года. Приходы (12 русских и 1 украинский) на территории Польши, включенной непосредственно в состав рейха, в течение 1939-1940 годов вошли напрямую в Германскую епархию, в которой и оставались до конца Второй мировой войны. В начале 1941 года им была выделена дотация из средств министерства церковных дел – 20 тысяч марок¹. В рамках епархии на этой территории было создано еще 4 украинских прихода. Однако вокруг статуса православных приходов Польши и деятельности там архиепископа Серафима возник конфликт между министерством церковных дел с одной стороны и министерством иностранных дел, внешнеполитическим ведомством НСДАП и генерал-губернатором Франком с другой. Последние считали, что русская эмиграция в случае войны с СССР – союзник ненадежный и для рейха гораздо полезнее сохранить Польскую автокефалию, превратив ее в национальную украинскую церковь и используя чаяния украинцев об объединении в собственном независимом государстве. Главное управление имперской безопасности и СД (нацистская секретная служба безопасности, разведывательное управление СС) поддержало в конечном счете позицию этих

¹ ЦХИДК, ф. 1470, оп. 2, д. 5, л. 334.

ведомств. Не помогли даже гарантии министерства церковных дел, что Собор и Синод РПЦЗ не будут вмешиваться в деятельность архиепископа Серафима на территории Польши, что особенно беспокоило украинцев. Министерство было поставлено перед фактом восстановления генерал-губернатором Франком в сентябре 1940 года подконтрольной властям автокефалии во главе с митрополитом Дионисием.

К началу 1942 года епархии Берлинской и Германской принадлежали 77 приходов, 14 богослужбных мест (церкви, где не было оформленного прихода и богослужения проводились не постоянно) и монастырь преподобного Иова Почаевского (Ладомирово, Словакия). Среди приходов 13 были евогианскими и входили в епархию на основании соглашения от 3 ноября 1939 года, 20 — в Словакии — управлялись епископом Сербской православной церкви Гораздом. Епархия охватывала, помимо Германии, Австрию, Судетскую область, Чехию, Словакию, часть территории Польши, Бельгию, Люксембург и Лотарингию. Двадцать шестого мая 1942 года епархия Берлинская и Германская с согласия властей была преобразована Синодом РПЦЗ в Средне-европейский митрополичий округ, а архиепископ Серафим (Ладэ) стал митрополитом.

Однако, с началом весной 1941 года военной агрессии Германии на Балканах, а в июне — против СССР, характер политики нацистского режима в отношении русской православной общины претерпевает существенные изменения. Министерство церковных дел практически сразу утрачивает влияние в этих вопросах. Гитлер дает установку, оформленную директивами шефа полиции безопасности и СД Гейдриха, а также верховного командования вермахта, на поддержание и стимулирование раскола РПЦ, которая могла стать одним из центров сопротивления народов России агрессору. В этих директивах — запрет расширения епархии Берлинской и Германской на Восток. Несмотря на доводы министерства церковных дел, ведомство Гейдриха запрещает приезд в Берлин главе Синода РПЦЗ митрополиту Анастасию, который стремился быть ближе к фронту, чтобы координировать деятельность церковной эмиграции

в связи с возможными переменами в России. Полиция безопасности и СД и верховное командование вермахта закрывают карловацким иерархам и священникам доступ на оккупированную территорию СССР, не говоря уже о евогианском духовенстве. Некоторые представители русского духовенства в эмиграции, не имевшие отношения к епархии Берлинской и Германской и РПЦЗ, все же оказались на оккупированной территории (Псковская миссия). Однако в целом нацисты очень строго следили за выполнением этих распоряжений.

Вскоре после начала агрессии против СССР полиция безопасности и СД и верховное командование вермахта, основываясь на прямых указаниях Гитлера, запрещают карловацкому и евогианскому духовенству окормление советских военнопленных. Это разрешается только духовным лицам из среды самих военнопленных, естественно очень редким. Аналогичный порядок был введен и в отношении восточных рабочих («остов»). Однако в ряде случаев карловацким и евогианским священникам удавалось обойти этот запрет. В то же время гораздо чаще происходила передача военнопленным духовной литературы, а также вещей и продуктов, собранных русскими священниками и их прихожанами, которые сами находились подчас в очень трудном материальном положении. Разрешение на посещение лагерей «остов» карловацкими и евогианскими священниками Средне-европейского митрополичьего округа митрополиту Серафиму (Ладэ) удалось получить только в мае 1944 года, а разрешение на доступ в лагерь военнопленных так и не было получено до конца войны.

В связи с легализацией Московской Патриархии Сталиным и избранием митрополита Сергия (Страгородского) патриархом в сентябре 1943 года, в октябре в Вене собралась конференция епископов Средне-европейского митрополичьего округа под председательством митрополита Серафима, которая направила нацистским властям меморандум с протестом против ограничений деятельности русского зарубежного духовенства на оккупированной территории СССР. Они требовали «устранения всех препятствий, которые мешают свободному пере-

движению епископов с этой стороны фронта», воссоединению архиереев «на занятых территориях и за границей»¹. Однако на политику нацистов это не оказало никакого влияния, так как пропагандистские уловки вроде необходимости борьбы с «большевистским безбожием» остались в прошлом. Режим неприкрыто стремился к установлению своей мировой гегемонии.

Анализ взаимоотношений русской православной общины и нацистского государства позволил сделать следующие выводы.

Все мероприятия по унификации русской православной общины готовили и проводили сами нацисты, которые или совсем не привлекали представителей карловацкой общины к этому процессу, или вынуждали их участвовать в этих мероприятиях. Проект устава карловацкой епархии Берлинской и Германской, который был необходим для ее легализации в нацистском рейхе, разработанный адвокатом главы карловацкой епархии епископа Тихона (Лященко) князем Н. Н. Масальским и одобренный Архиерейским собором РПЦЗ в сентябре 1934 года, предусматривал достаточно высокую степень независимости епархии от государства. Поправки соборной комиссии к этому проекту еще больше сузили возможности вмешательства режима в дела епархии. Однако этот проект и поправки к нему были отвергнуты чиновниками министерства церковных дел. Новый проект устава был целиком разработан этим ведомством, а форма признания выбрана совместно с другими нацистскими инстанциями без участия представителей карловацкой общины. Признание карловацкой епархии рассматривалось нацистами как часть плана унификации русской православной общины, к разработке которого нацисты также не привлекли представителей РПЦЗ. То же самое в полной мере относится и к разработке закона о русской церковной собственности от 25 февраля 1938 года.

С другой стороны, епископ Тихон и Н. Масальский пытались принять участие в унификационных акциях нацистов про-

¹ ЦХИДК, ф. 1470, оп. 2, д. 17, л. 122.

тив евлогиянского духовенства и прихожан их храмов. Однако это, по всей видимости, было их личной инициативой, никак не согласованной с руководством РПЦЗ. В феврале 1938 года архиепископ Тихон был заменен Синодом РПЦЗ на посту главы епархии епископом Серафимом (Ладэ)¹. Пока невозможно более определенно сказать, было ли смещение архиепископа Тихона обусловлено давлением нацистов, или оно в большей степени оказалось результатом внутрицерковного решения. К архиепископу и ранее были серьезные претензии у Собора и Синода РПЦЗ, никак не связанные с политикой режима в отношении русской православной общины. Смена главы епархии была обусловлена ситуацией вокруг карловацких и евлогиянских приходов в Германии в тот период, в том числе крайне непримиримой позицией архиепископа Тихона по отношению к евлогиянам, которая, по всей видимости, не разделялась главой РПЦЗ митрополитом Анастасием и большей частью архиереев Зарубежной Церкви. Сегодня можно с уверенностью говорить, что в Сремских Карловцах обладали информацией о внутреннем положении в Германии от германских прихожан и международных организаций, и эта информация мало чем отличается от наших сегодняшних представлений об этом. Не исключено, что, не желая обострять отношения с режимом, архиереи РПЦЗ стремились избежать ухудшения положения всей общины: и карловчан, и евлогиян. Возможно, в этом ключе следует рассматривать приезд в октябре 1937 года в Берлин митрополита Анастасия и его разговор с евлогиянскими священниками без присутствия представителей нацистских властей².

Постановление правительства Пруссии от 14 марта 1936 года о присвоении епархии Берлинской и Германской статуса корпорации публичного права и утверждение одновременно «Положения» о епархии, оформившие ее признание государством, ставили карловацкую епархию под жесткий контроль ре-

¹ ГАРФ, ф. 6343, оп. 1, д. 228.

² ЦХИДК, ф. 1470, оп. 1, д. 17, л. 163, 181.

жима. Однако несмотря на то, что на назначение священников и членов епархиального совета требовалось «государственное согласие» в виде санкции гестапо и министерства церковных дел, можно с уверенностью сказать, — поскольку среди документов министерства церковных дел сохранились почти все личные дела такого рода с момента утверждения «Положения» и по конец Второй мировой войны, — что ни одна из предложенных главой епархии кандидатур не была отведена властями. Исходя из перемещений священников, можно определенно утверждать, что не было отклонений кандидатур помимо письменной процедуры. Косвенным подтверждением этого служит также тот факт, что содержание разговоров при встречах с представителями русской православной общины и чиновниками других ведомств, телефонных разговоров постоянно фиксировалось в специальных записках для памяти в министерстве церковных дел и других нацистских инстанциях.

Назначение епископа Серафима (Ладэ) не следует рассматривать как уступку режиму, несмотря на то, что в поддержку его кандидатуры высказалось гестапо. В то время епископ Серафим был действительно оптимальной фигурой на этом посту не только потому, что был немцем по рождению и, разумеется, имел германское гражданство, но и потому, что он не был враждебно настроен по отношению к евогианам и даже рассматривался ими как приемлемая кандидатура на посту главы епархии Берлинской и Германской, был человеком невластолюбивым и взвешенным.

Ни в Сремских Карловцах, ни в самой Германии карловчане не ожидали, что государство выстроит для них новый собор своими силами и почти полностью на свои средства. Со стороны карловчан, позицию которых в этом вопросе представляли епископ Тихон и князь Масальский, делались активные попытки сохранить для себя возможность аренды помещений в старом здании собора или получить более-менее равноценные помещения. Однако такого размаха и щедрости бедная карловацкая община не ожидала. Решение о возведении нового собора было принято представителями нацистских ведомств без

участия карловчан, и стремление наградить карловацкую общину за то, что ее избрали в качестве основы унификации русской православной общины в стране, играло здесь второстепенную роль. Как известно, митрополит Анастасий хотел направить Гитлеру очень нейтральный адрес с самым общим выражением благодарности, но представители карловацкой общины в Германии уже передали написанный ими текст на утверждение нацистским властям, и изменить что-либо после этого было невозможно. Следует также подчеркнуть, что карловацкая епархия никогда не была собственником здания этого храма, а всего лишь получила его в пользование от государства, что было закреплено специальным договором между властями в лице имперского министра церковных дел и епархией Берлинской и Германской.

Активную помощь нацистам в давлении на евологианские приходы, чтобы заставить их перейти в карловацкую юрисдикцию и присоединиться к признанной режимом епархии Берлинской и Германской, особенно с 1937 года, когда стало ясно, что первоначальный план унификации провалился, оказывали: «начальник Русского национального управления» (РНУ) в Германии, доверенное лицо имперского и прусского министерства внутренних дел генерал В. В. Бискупский, уполномоченный РНУ в Лейпциге Г. В. Кривенко, секретарь «Германской комиссии «Про Део» Пауль Хеке и деятели русской фашистской организации «Русского национального и социального движения» в Германии (РНСД). О содействии РНСД нацистской унификации евологианских общин, по крайней мере, в Лейпциге и Висбадене известно из заявлений его представителей¹. Однако, как конкретно осуществлялось это «содействие», выяснить пока не удалось. Нацистские ведомства предпочитали осуществлять унификацию их руками, чтобы избежать крайне невыгодных для режима обвинений в преследовании представителей русской православной общины. Именно эти люди, получив поддержку и поручения от нацистов, посещали

¹ ГАРФ, ф. 6343, оп. 1, д. 228, л. 5-5об., 110.

приходские собрания евлогиан, оказывали разными способами давление на прихожан, запугивали и устраивали провокации старались представить евлогиан врагами режима и Германии.

Позиция епископа Серафима в 1938-1939 годах может быть обозначена достаточно отчетливо. Он был готов к компромиссу с евлогианской общиной, но в рамках правовых документов, касавшихся русской православной общины, которые издали нацисты. Он не предпринимал по собственной инициативе никаких шагов против евлогиан, но вынужден был действовать в указанных правовых рамках и своей позицией подталкивал власти, насколько это было возможно, к проведению унификации евлогианской общины в более мягких формах. Свое первое совместное богослужение с благочинным евлогианских приходов в стране архимандритом Иоанном он совершил в евлогианском храме, а не в карловацком соборе, что привело замешательство нацистов. Епископ не боялся в переписке нацистскими ведомствами положительно отзываться об архимандрите Иоанне и евлогианской общине. В значительной степени благодаря подобной позиции епископа Серафима стал возможным компромисс между карловацкой епархией и евлогианской общиной в рейхе, закрепленный соглашением от ноября 1939 года между архиепископом Серафимом и викарием митрополита Евлогия епископом Сергием Пражским санкционированный нацистами. По этому соглашению пять евлогианских приходов, оставшихся на территории рейха, вошли в состав епархии Берлинской и Германской, но сохранили свою принадлежность к юрисдикции митрополита Евлогия, викарием которого, епископом Сергием, сохранялось право назначения священников в евлогианские приходы. Компромисс оказался действенным опять же в немалой степени благодаря архиепископу Серафиму. К началу 1942 года, когда, помимо Германии, Австрии, Судетской области, Чехии и Словакии, епархия Берлинская и Германская охватывала часть территории Польши, Бельгию, Люксембург и Лотарингию, в состав на основе соглашения 1939 года входило уже 13 евлогианских приходов. Евлогиане не только активно и на равных

правах с карловчанами участвовали в епархиальном собрании в январе 1942 года, но их представители о. Сергей Положенский и Н. Ф. Васильев, староста прихода архимандрита Иоанна, вошли и в состав епархиального совета. Гестапо не выразило возражений против их кандидатур несмотря на то, что о. Сергей в 1938 году публично критиковал власти за вмешательство в дела русской православной общины и активно выступал против смены юрисдикции евогианскими приходами и их присоединения к карловацкой епархии.

Архиепископу Серафиму удалось выполнить еще одну важную функцию. Он стал основным лицом в русской православной общине, которое представляло ее перед нацистскими ведомствами. Это резко снизило степень влияния на ее судьбу и на решения нацистов таких людей, как Бискупский, Хеке, Кривенко, деятелей РНСД.

Еще в декабре 1938 года епископ Серафим заключил соглашение с Братством святого равноапостольного князя Владимира. Это соглашение также представляло собой компромисс. Внушительная часть русской церковной собственности в Германии, принадлежавшая Братству, сохранялась за ним. Епископ получил право назначения священников в церкви Братства, но с согласия его руководства. Причем достигнут этот компромисс был уже после того, как Братство расторгло под давлением нацистов договоры с евогианскими приходами на аренду принадлежавших ему зданий церквей.

Расширение епархии Берлинской и Германской за счет территорий покоренных нацистами стран ни в какой мере не было стремлением самого архиепископа Серафима (с 1942 года — митрополита Средне-европейского митрополичьего округа), а являлось политической линией министерства церковных дел, согласованной с другими ведомствами, прежде всего с главным управлением имперской безопасности. Документы ясно показывают, что для архиепископа Серафима исполнение обязанностей главы православных приходов на всей территории оккупированной Польши в 1939-1940 годах было вынужденным шагом и он в любой момент был готов отказаться от этих пол-

номочий и вернуть управление митрополиту Дионисию. Архиепископ Серафим также совсем не воспользовался широкими полномочиями по надзору за евлогийскими приходами, которые он получил по соглашению от 3 ноября 1939 года.

Создание в Берлине Православного богословского института, которое вначале планировалось нацистами как шумная пропагандистская акция и было продиктовано стремлением воспитать разделяющих идеи национал-социализма и симпатизирующих рейху молодых православных священников из балканских государств и из среды русской эмиграции, впоследствии, благодаря усилиям архиепископа Серафима, Н. С. Арсеньева, епископа Василия (Павловского), проф. Д. Дорошенко, проф. архимандрита Грегора (Перадзе), приобрело черты серьезного образовательного и научного проекта, что не входило в планы нацистов, и с началом агрессии на Балканах и против СССР нацисты вообще отказались от этой идеи.

После оккупации Бельгии архиепископ Серафим буквально вызволил из гестапо главу евлогийской общины в Бельгии архиепископа Александра (Немоловского) Брюссельского, взял его на поруки, поселив при русском храме в Тегеле, и таким образом спас его. Архиепископ Серафим делал все возможное, чтобы получить разрешение на посещение русскими священниками советских военнопленных, старался обходить существующий запрет и сделать все возможное, чтобы поддержать их. Ему удалось в мае 1944 года получить разрешение на посещение пятнадцатью священниками епархии Берлинской и Германской лагерей «остов», рабочих, угнанных в Германию из СССР¹.

Подводя итог, можно сказать, что в политике нацистского режима в отношении русской православной общины в Германии четко прослеживаются два во многом контрастных периода, рубежом между которыми стал промежуток времени между апрелем и июлем 1941 года. Первый период отличает стремление к манипулированию общественным мнением, пропаганди-

¹ ЦХИДК, ф. 1470, оп. 1, д. 18, л. 231.

стская мистификация, на которую нацисты не жалели ни сил, ни средств. Второй, связанный с тотальной войной за мировое господство, характеризуют попытки полностью изолировать русское духовенство в эмиграции от событий на Восточном фронте, от пленных и угнанных на работу в рейх их соотечественников. Оба эти периода связывает желание нацистов подчинить себе русскую православную общину, сделать ее послушным орудием внешней и внутренней политики режима. Последнее осуществить не удалось, а евлогийское духовенство и прихожане продемонстрировали сильную способность к сопротивлению. Предложенный очерк не может дать ответ на все вопросы, возникающие в связи с данной проблемой, так что сохраняется большое поле для дальнейших поисков.

МАТЕРИАЛЫ К ИСТОРИИ ПРАВОСЛАВИЯ В НАЦИСТСКОЙ ГЕРМАНИИ

В 1998 году вышла в свет монография московского историка А. В. Никитина «Нацистский режим и русская православная община в Германии (1933 – 1945)», посвященная проблемам организации церковной жизни в приходах Русской Православной Церкви за границей (в дальнейшем РПЦЗ) на территории фашистской Германии. Эта книга явилась итогом большой и кропотливой работы, проделанной автором. Она построена на документальном материале и затрагивает многие трудные и спорные вопросы церковной жизни в период 30 – 40-х годах XX века. Одним из таких вопросов является проблема взаимодействия руководства РПЦЗ с немецкими властями. Как известно, руководство РПЦЗ уже в течение более чем 70 лет противопоставляет «несвободе» Русской Православной Церкви в России «свободу» Архиерейского синода и всей РПЦЗ. В связи с этим большой интерес представляют попытки А. В. Никитина дать объяснение некоторым сложным эпизодам истории Зарубежной Церкви (например, унификация православных приходов в Германии, приведшая к ликвидации приходов «евлогиганского» подчинения, приветственный адрес митрополита Анастасия (Грибановского) Гитлеру с благодарностью за строительство собора в Берлине в 1938 году и некоторые другие). Признавая доводы автора достаточно убедительными, мы считаем нужным заметить, что большая часть книги (90%) посвящена событиям до начала Второй мировой войны. Между тем анализ позиции РПЦЗ по отношению к церковной политике Германии после сентября 1939 года имеет большое значение в полемике с представителями этой церковной группы.

Нам представляется, что данный вопрос может быть значительно прояснен благодаря документам, хранящимся в Федеральном архиве Германии (Bundesarchiv, Берлин). Среди большого количества материалов, относящихся к церковной политике нацистов на оккупированных территориях (в первую оче-

редь в Прибалтике и на Украине), нам удалось обнаружить два письма, принадлежащих видным деятелям РПЦЗ (митрополиту Серафиму (Лукьянову) и митрополиту Анастасию (Грибановскому), имеющих определенное значение с точки зрения анализа взаимоотношений руководства Архиерейского синода и немецких властей и взглядов иерархов РПЦЗ на организацию церковной жизни в России.

Авторы публикации надеются, что данная подборка материалов будет первой в серии статей, посвященных взаимоотношениям оккупационных властей и церковных организаций в годы Второй мировой войны.

В публикации сохранены некоторые орфографические особенности подлинника.

Публикация подготовлена священником Г. Орехановым и Г. Зоммер.

**И. Проект организации церковного управления,
разработанный митрополитом Серафимом (Лукьяновым)¹
[Bundesarchiv, фонд R5101/ 22 183, том 1, лл. 16-20]**

Митрополит Западноевропейской
Православной Русской Церкви
юрисдикции Заграничного Синода
59, rue Voileau, Paris 16e

9 сентября 1941г.

Для восстановления России совершенно необходимо сразу после падения советской власти и образования национального русского правительства организовать центральное высшее цер-

¹ Серафим (Лукьянов) (1870-1959) – с 1917 года временно управляющий Финляндской епархией, с 1921 года глава автономной Православной церкви в Финляндии, с 1927 года в состоял в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей (митрополит Западно-Европейский), в 1945 году вошел в юрисдикцию Московской Патриархии.

ковное управление православной Церкви в Москве¹. С тех пор как всероссийский Собор 1917 года восстановил должность Патриарха Московского и всея Руси, Москва является центром церковной жизни Православной Церкви. С 1925 года, года смерти Патриарха Тихона, Россия не имеет Патриарха, были только заместители-митрополиты, которые носят титул Местоблюстителя патриаршего престола. Первым Местоблюстителем был митрополит Петр Крутицкий. Однако он все время находился в ссылке на берегу Северного Ледовитого Океана и умер там в 1936 г.² Его приемником был митрополит Казанский Кирилл³, но т. к. советское правительство ему не доверяло, оно не допустило его в Москву выполнять свои обязанности Местоблюстителя, и он находился в ссылке в Сибири. Его обязанности принял на себя митрополит Сергей, который в 1927 году вступил в тяжелое для верующих соглашение с советским правительством, в силу которого он объявил это правительство законным и призвал к молитве за него; кроме того, он заявил,

¹ О полной утопичности идеи создания русского правительства в Москве свидетельствуют многочисленные материалы, например «Приложение № 2 к инструкции по боевым действиям по «плану Барбаросса» для 4 танковой группы (генерал Гепнер) от 2 мая 1941 года», в которой, в частности, говорится: «Цель этой войны – разгром России, поэтому она должна вестись с небывалой жестокостью. Каждая боевая операция должна вестись с непреклонной волей к беспощадному истреблению противника». (Цит. по: Завтра. Май 2000, № 18 (335). С. 3) Та же мысль прослеживается и в директиве Гитлера о Москве: «Город должен быть окружен так, чтобы ни один русский солдат, ни один житель – будь то мужчина, женщина или ребенок – не могли его покинуть. Всякую попытку выхода подавлять силой. Москва и ее окрестности должны быть затоплены водой. Там, где стоит сегодня Москва, должно возникнуть море, которое навсегда скроет от цивилизованного мира столицу русского народа». (Там же).

² Очевидно, автору письма не была известна точная дата смерти митрополита Петра (Полянского). Священномученик Петр был расстрелян в г. Магнитогорске Челябинской области 10 октября 1937 года.

³ Речь идет о священномученике митрополите Кирилле (Смирнове), расстрелянном 20 ноября 1937 года в г. Чимкенте.

что Церковь в России якобы не преследуется, и потребовал от заграничного русского духовенства письменное заверение в лояльности по отношению к советскому правительству. Митрополит Сергей является для советского правительства приемлемым, однако его соглашение с большевиками вызвало протест как в России, так и за границей. В настоящее время он находится в Москве. Жив ли митрополит Кирилл, не известно; однако можно предположить, что он уже умер, поскольку ему сейчас было бы 78 – 79 лет и его силы были истощены длительной ссылкой в Сибири. Если бы он был жив, то он должен был бы стоять во главе Русской Православной Церкви, однако поскольку на это нет надежды, необходимо, чтобы национальное русское правительство признало бы временным местоблюстителем патриаршего престола главу Русской Церкви за границей митрополита Анастасия и поручило бы ему образовать временный патриарший Синод, состоящий из епископов, оставшихся верными Православной Церкви и не скомпрометировавшими себя признанием советской власти. Такие епископы находятся в настоящее время на Соловецких островах в Белом море, в тюрьмах и в ссылках в отдаленных краях России.

Членами такого временного Синода не должны быть: митрополит Сергей со своими приверженцами, митрополит Евлогий¹, представители т. н. «живой церкви», или «обновленцы», приверженцы самостоятельной [в подлиннике *selbständige*]. –

¹ Евлогий (Георгиевский) (1868-1946) – митрополит, с 1903 года епископ Люблинский, викарий Холмской епархии. Депутат II и III Государственной думы, с 1914 года архиепископ Волынский и Житомирский. Член Поместного собора Русской Православной Церкви 1917-1918 годах. В 1920 году эмигрировал за границу, с 1921 года управляющий русскими приходами в Западной Европе. В 1926 году, ввиду несогласия с церковной политикой Архиерейского синода РПЦЗ, покинул заседание Архиерейского собора Заграничной Церкви, а в 1931 году, после прещений, наложенных на него митрополитом Сергием (Страгородским), перешел в подчинение Константинопольской Патриархии, положив начало новому юрисдикционному образованию в Западной Европе (так называемые евлогиане).

Авт.] украинской Церкви, я имею при этом в виду не украинских политиков-националистов, а церковных схизматиков, которые получили епископство от священников или мирян и которые не признаются православной Церковью как епископы; все вышесказанное относится и к тем епископам, которые приемлемы для советского правительства и пользуются его льготным отношением. Временный Синод должен состоять исключительно из епископов, которые преследуются советским правительством. В таком временном Синоде могли бы участвовать — я, а также архиепископ Серафим Берлинский¹ в качестве представителя Русской Церкви за границей, не находящейся под влиянием советского правительства.

После образования временного патриаршего Синода и его признания со стороны немецких ведомств и национального русского правительства, можно было бы временному Местоблюстителю и Синоду начать большую и планомерную работу по организации законной православной церковной власти во всей России, и потом созвать Собор Русской Церкви для выборов Патриарха Московского и всея Руси.

Патриарх имел бы чрезвычайно большое значение для духовного возрождения российского народа и для воспитания и образования его в духе исторической национальной Право-

¹ Серафим (Ладе или в другой транскрипции Ляде) (1883-1950) — митрополит РПЦЗ, немец по происхождению. Родился в Лейпциге в протестантской семье, в 1904 году в Дрездене в русской посольской церкви принял Православие с именем Серафим. В диакона и священника рукоположен архиепископом Антонием (Храповицким), будущим главой РПЦЗ. В течение пяти лет служил священником в Новгороде, в 1912-1916 годах учился в МДА. В 1919-1920 — полевой священник в Белой армии. В 1924 году, после гибели от тифа жены и сына, принимает монашеский постриг и становится епископом «автокефальной» Украинской Православной церкви. В 1930 году из-за своего немецкого происхождения высылается в Германию, где приносит покаяние Архиерейскому синоду РПЦЗ и получает назначение в Германию. С 1931 года — епископ Венский, с 1938 — Берлинский и Германский. Скончался 14 сентября 1950 года.

славной Церкви. Патриарх стал бы духовным руководителем народа, измученного и отравленного марксистскими ядами атеизма и коммунизма.

Я писал этот проект организации высшего церковного управления Православной Церкви в России, основываясь на моем личном мнении, т. к. у меня, к сожалению, нет возможности лично посоветоваться об этом с главой российской Церкви за границей митрополитом Анастасием и архиепископом Серафимом Берлинским.

В целях поддержки дела и лучшего освящения затронутых в моем проекте вопросов было бы желательно в ближайшее время в Берлине организовать конференцию, в которой бы приняли участие митрополит Анастасий, я и архиепископ Серафим Берлинский.

Что касается внутреннего устройства церковной жизни, то я ее себе представляю в духе Всероссийского Собора 1917 года, который предусматривает участие мирян в церковной жизни, а также в соборах русской Церкви, как это имело место в названном году в Москве.

При обсуждении моего проекта следует иметь в виду, что я думал исключительно о духовной стороне церковной жизни освобожденной от гнета советского правительства Церкви и обратил внимания на чисто-канонические, православные основы русской Церкви, чтобы она была строго православна и была очищена от схизматических течений, которые под влиянием советского правительства причинили вред чистоте православной веры.

Этим я хочу сказать вот что: организация церковной жизни в освобожденной русской Церкви должна быть доверена тем людям, которые не заражены вызванными советским правительством схизмами. В моем проекте не затронуты политические вопросы, такие как будущее государственное устройство освобожденной от коммунистов России, — я и не имею в виду этих вопросов затрагивать.

Митрополит Серафим.

**II. Письмо митрополита Анастасия (Грибановского)
архиепископу Серафиму (Ладе)**

[Bundesarchiv, фонд R5101/ 22 183, том 1, лл. 8 – 9 об.]

Данное письмо предваряется короткой запиской архиепископа Берлинского и Германского Серафима (Ладе), Берлин, от 11 Октября 1941 г., адресованной в Министерство по церковным делам, следующего содержания:

«В приложении передаю Вам письмо Председателя Архиерейского Синода РПЦЗ, Митр. Анастасия¹, от 1 Октября сего года, в котором он мне сообщает мнение епископов архиерейского Синода о восстановлении церковной жизни в России».

Хайл Гитлер,

С глубочайшим уважением Архиер. Серафим

Председатель

Архиерейского Синода

РПЦЗ

1 октября 1943 г.

№ 439

Белград, Krunska, 20

Его Высокопреосвященству

Архиепископу Серафиму

Берлинскому и Германскому

Ваше Высокопреосвященство,

Я получил Ваше письмо от 16 сего месяца. Я надеюсь, что на этот раз моя просьба о предоставлении визы скоро будет удовлетворена, что было бы чрезвычайно важно, т. к. есть

¹ Анастасий (Грибановский) (1873-1965) – митрополит, с 1916 года архиепископ Кишиневский и Хотинский, член Священного собора Русской Православной Церкви 1917-1918 годах (председатель отдела церковного имущества и хозяйства), в 1919 году смещен с Кишиневской кафедры правительством Румынии, эмигрировал в Константинополь, член Всеаграничного церковного собора 1921 года (товарищ председателя Собора), в 1936 – 1964 годах предстоятель Русской Православной Церкви за границей (фактически обязанности руководителя Архиерейского синода выполнял с 1935 года).

много вопросов, которые нужно обговорить с соответствующими ведомствами в Берлине.

Пока я хочу кратко изложить Вам мнение Архиерейского Синода относительно урегулирования церковных дел на освобожденных территориях¹.

Церковная власть в освобожденных от коммунистов районах должна быть организована в соответствии с обстоятельствами, в которых находится Православная Церковь на данной территории. В настоящее время Синоду известно только, что оказанная немецкими военными ведомствами защита возрождающейся церковной жизни находит в населении живейший отклик. Закрытые советской властью церкви вновь открываются и реставрируются, духовенство, которое должно было скрываться от преследования, вновь проявляет активность. В то же время из сообщений прессы не видно, чтобы [в этих районах. — Авт.] имелись православные епископы, за исключением епископов бывшей Польской Церкви на территориях, которые в 1939 г. вошли в состав Советского Союза и тем самым избежали полной реализации антирелигиозной большевистской программы. Из сказанного можно заключить, что на всех остальных освобожденных территориях России епископы или еще до войны были убиты или сосланы, или же небольшое количество епископов, оставшихся на этих территориях до войны, были приверженцами митрополита Сергия и вывезены большевиками при отступлении.

Возникают задачи двух видов: первая — восстановление церковной жизни на освобожденных от коммунистической власти территориях в ближайшее время; второе — восстановление легитимной всероссийской церковной власти.

Решение первой задачи не представляет труда для таких областей, как, например, Волынь, Полесье, где сохранились пра-

¹ За этим выражением «освобожденные территории» стоит целая идеология руководителей РПЦЗ, пытавшихся (во всяком случае, до определенного момента) представить деятельность немецких оккупантов в России только как освобождение Родины от коммунистического ига.

вославные епископы. Что касается других диоцезов [так в подлиннике. — Авт.], где нет таких православных архиереев, которые бы не скомпрометировали себя связями с группами, осужденными Патриархом Тихоном («обновленцы», «живоцерковники»), или связями с митрополитом Сергием, который поставил Православную Церковь на службу советскому правительству, то было бы необходимо немедленно организовать временное церковное управление и с этой целью передать этот вопрос в Архиерейский Синод за границей, чтобы он направил на эти территории русских православных епископов, находящихся в Европе, для организации работы там по согласованию с немецкими ведомствами.

Вторая задача в полном объеме вряд ли разрешима до того, как вся Россия будет освобождена от коммунистической власти и судьба митрополита Казанского Кирилла, Местоблюстителя российского Патриаршего престола, будет выяснена. Последнее известие о Митрополите Кирилле в газете «Osservatore Romano» от 20 июля 1937 года содержит информацию о том, что он был осужден на 2 года принудительных работ, причем и те епископы и священнослужители, которые уговорили митрополита Кирилла взять на себя должность Местоблюстителя Патриаршего Престола, после смерти митрополита Петра Крутицкого также были сосланы в Сибирь.

До того времени, как будет прояснена судьба Митрополита Кирилла и других старейших иерархов русской Церкви, не скомпрометировавших себя сотрудничеством с митрополитом Сергием и особенно своим участием в его Синоде, было бы необходимо как можно скорее в Москве, после освобождения русской столицы, созвать Собор, в котором должны участвовать все епископы российской Церкви во главе со старейшими. Этот собор должен создать Временное Высшее Церковное Управление, которое потом созовет Всероссийский Собор, с целью восстановления патриаршества и принятия решения о дальнейшей организации российской Церкви в соответствии с существующей ситуацией.

Поскольку возникающие в связи с этим конкретные вопросы многообразны и сложны, было бы желательно обговорить весь этот план в Берлине с Вашим Высокопреосвященством и с Рейхсминистерством по церковным делам.

Ваш покорный брат во Христе,

Митрополит Анастасий.

*Публикация, подготовка текста и примечания
иерея Георгия Ореханова и Г. Зоммер.*

ИСТОРИЯ

А. Комаровская

Ю. Ф. САМАРИН. УНИВЕРСИТЕТСКИЕ ГОДЫ

Поступлением в 1834 году на словесное отделение Московского университета открывается первая страница самостоятельной биографии Юрия Федоровича, с той минуты, когда он, пятнадцатилетним робеющим мальчиком, впервые вошел в университетскую аудиторию.

«Этой аудиторией была тогда в старом здании большая библиотечная зала, в которой десятки лет проходили заседания Российского общества любителей русской словесности. Экзаменующиеся разместились по лавкам, расставленным в несколько рядов против окон, а впереди, на пустом пространстве, стояло четыре или пять столов и за каждым — по экзаменатору»¹.

«...Несмотря на одобрительные отзывы обо мне некоторых профессоров, экзаменовавших меня дома за несколько дней до публичного испытания, невыразимый страх и трепет овладели мною, когда меня в первый раз ввели в университетскую аудиторию, ту самую, в которой Терновский и Шевырев читали лекции для первого курса», — вспоминал Самарин в 1855 году в статье, посвященной 100-летнему юбилею Московского университета². «Если б мне пришлось отвечать первому, нет сомнения, что я бы провалился, потому что я ног под собой не чувал: но к счастью имя мое стояло из последних, а вызывали по алфавитному порядку. Буквы А, Б, В — конфузились, меняли билеты, бормотали — одним словом, резались так, что я дрожал за них. «Пропадут несчастные, — думал я, — непременно-

¹ Буслев Ф. И. Мои воспоминания. М., 1897.

² Самарин Ю. Ф. Из воспоминаний об университете (1834-1838). // Русь, 1880. № 1; Рукоп. Копия // ОР. РНБ.Ф.265,1. Сборник «Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма». М.: Терра, 1997. С. 138-142.

но пропадут!» Но ничуть не бывало. Все получили порядочные баллы. Это меня несколько ободрило, и мой экзамен сошел благополучно»¹.

Поступающие делились на три разряда: «казеннокоштных», то есть принимаемых на казенный счет, «своекоштных» и слушателей. Это деление невольно бросалось в глаза, напоминая о неравенстве в положении студентов, о чем справедливо говорят многие воспоминания. Но было и другое чувство: К. Аксаков, окончивший курс за 2 года до Самарина, вспоминал, как с самой первой встречи «мы молча почувствовали, что мы товарищи».

«Не все мои товарищи были способны понимать истину и даже ценить ее, но все были точно молодые, не по одному числу лет: все были постоянно шумны и веселы, ни одного не было истощенного, ни вытертого, не было ни светского тона, ни житейского благоразумия. Спасительны эти товарищеские отношения, в которых только слышна молодость человека, и этот человек здесь ни аристократ и не плебей. Такое чувство равенства в силу человеческого имени давалось университетом и званием студента... Профессорское слово было часто бедно, но студенческая жизнь и умственная деятельность, неразрывно с ней связанная, не была подавлена формализмом и приносила добрые плоды...»²

«В последнее время, — пишет Аксаков (то есть в 1855 году, когда он писал это), — студенты скоро начинают увлекаться внешностью, которая проникает в живую душу и оцепеняет внутреннюю, единственно нужную сторону человека...»³

В 1830—1840-х годах Московский университет воспитал замечательное поколение ярких, талантливых людей. По выражению Б. Нольде, «можно сказать, что через аудитории на Моховой прошла вся будущая русская культурная и политическая история»⁴.

¹ Самарин Ю. Ф. Из воспоминаний об университете.

² Там же.

³ Аксаков К. С. Воспоминания студентства. // День. М., 1862. № 39-40.

⁴ Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. 2-е изд. Париж, 1978. С. 13.

С этих лет для Самарина начинаются дружеские связи, встречи и общение, так много значившие в его жизни.

Поступивший одновременно с ним Ф. И. Буслаев в своих воспоминаниях дает живую картину быта Московского университета в середине 1830-х годов — на фоне патриархальной Москвы той эпохи¹.

Первый год обучения Юрия Федоровича прошел еще при прежних порядках. Лекции читались очень подробно, «но как-то без всякого плана», — вспоминал Самарин. «Для такого рода преподавания мы вовсе не были приготовлены» и «из первого курса вынесли несколько отрывочных сведений, которые не могли разместить надлежащим образом, но вынесли также убеждение в совершенном нашем невежестве и сильное возбуждение к науке»².

В то время Федор Васильевич часто приезжал с сыном в университет и оставался в аудитории, сидя в стороне, до конца всех лекций. С таким же строгим вниманием он следил за его домашним чтением, при этом многие книги, знакомые товарищам Юрия Федоровича, были ему запрещены, о чем в разговорах со сверстниками ему приходилось умалчивать. И вместе с тем в общении, волей или неволей, многое узнавать...

При всей строгости воспитания и привитой ему сдержанности, его возраст и живость характера порой брали свое. Буслаев упоминает Самарина как одного из главных участников и изобретателей развлечений студентов на лекциях уже старого в это время профессора Каченовского, который, погруженный в невнятное чтение своей книги, не замечал сидящих перед ним слушателей.

Так было на первом и отчасти на втором курсе обучения, с которого начался новый период истории университета.

В 1835 году его новым попечителем был назначен еще молодой граф С. Г. Строганов, сумевший оживить жизнь университета и добиться высокого ее подъема. При нем были искоре-

¹ Буслаев Ф. И. Мои воспоминания...

² Самарин Ю. Ф. Из воспоминаний об университете...

нены старые, рутинные порядки в управлении. Назначен новый инспектор, П. С. Нахимов, бывший моряк, оставивший о себе самую добрую память. Открыты новые кафедры, и к трехгодичному курсу прибавлен еще один год. В это же время аудитории были переведены в новое великолепное здание, на фронтоне которого было написано: «1835 год». Студенческий мундир сделан обязательной формой для ношения не только в университете, но и во всех общественных местах.

Строганов относился с вниманием к профессорам и студентам, интересовался последними и следил за их успехами.

В то же время университет пополнился рядом талантливых профессоров, поднявших общий уровень преподавания.

Результат этих перемен сказался на общественном влиянии университета. Это был счастливый период его истории.

Сподвижник Ю. Ф. Самарина в его трудах по освобождению крестьян князь В. А. Черкасский в речи, сказанной им в университете в 1872 году по случаю юбилея Погодина, так вспоминал о той, уже тогда ушедшей в прошлое эпохе:

«То поколение студентов, к которому я принадлежу, слушали лекции в этих стенах в самое счастливое время университета. По крайней мере, время это не может не представляться счастливейшей эпохой жизни нам, отделенным от нее уже более четверти столетия.

Вследствие особенных обстоятельств того времени, вследствие несомненного преобладания в тогдашней среде интересов духовных, московское общество и Московский университет состояли между собой в тесном, живом и постоянном взаимодействии. Каждое явление науки, мысли, слова были событиями и отзывались во всем московском обществе, возбуждая в нем самый живой интерес. Жизнь общества как бы отчасти совершалась в этих самых стенах. И эта тесная связь не могла оставаться и, конечно, не оставалась без благотворных последствий для всей университетской молодежи. Реализм в то время не был в моде, самые положительные из студентов едва ли не прослыли бы теперь за отчаянных идеалистов. Университет наш, правда, по примеру Берлинского делился между двумя

направлениями: философским и историческим. Каждое из них имело достойных представителей на кафедрах.

Самым решительным и, смею сказать, типичным представителем был Михаил Петрович Погодин. Вокруг его кафедры охотно собиралась университетская молодежь. Ее привлекало не щегольство изложения, не внешнее красноречие преподавателя, но, независимо от существующих ученых достоинств курса, его живое, беззаветное отношение к делу. Он читал нам русскую историю по источникам, знакомил нас не с одними внешними явлениями истории, но с сокровенным, внутренним их смыслом; он учил нас любить науку, любить и уважать Россию, ценить те великие, тяжелые жертвы, которая древняя Русь умела принести ради сохранения своего самостоятельного бытия и создания единственного, устоявшего в бурях истории славянского государства. Он учил сознать себя русскими, членами одной русской, — одной общей, великой славянской семьи. Он вливал в наши души зачатки народного самосознания...»¹

«...Мы чувствовали в нем самостоятельное направление мысли, согретое глубоким сочувствием к русской жизни. Чему учил нас Погодин, я не могу сказать, передать содержание его лекций я был бы не в состоянии, — вспоминал Самарин, — но мы им были наведены на совершенно новое воззрение на русскую историю, на русскую жизнь вообще. Формулы западные к нам не применяются, в русской жизни есть какие-то особенные, чуждые другим народам начала; по иным, еще не определенным наукою законам совершается ее развитие. Все это высказывал Погодин довольно нескладно, без доказательств, но высказывал так, что его убеждения переливались в нас. До Погодина господствовало стремление отыскивать в русской истории что-нибудь похожее на историю народов западных; сколько мне известно, Погодин первый, по крайней мере первый

¹ Черкасский В. А. Речь на юбилее М. П. Погодина 12 декабря 1872 года // «В. А. Черкасский. Его статьи, речи и воспоминания о нем». М., 1879. С. 300.

для меня и моих товарищей, убедил в необходимости разъяснений русской истории из нее самой...»¹

Близок к Погодину был С. П. Шевырев, воодушевлявший студентов открытиями в области древней русской литературы и находивший все новые ее образцы в древних рукописях, старопечатных книгах и живых источниках. Он открывал слушателям все новые источники родного языка. Слушать его собиралось множество публики, как москвичей, так и приезжих из Петербурга.

Наряду с обращением к русскому прошлому и древним его памятникам в круг интересов студентов Московского университета была впервые тогда представлена немецкая философия.

Философия там официально не преподавалась. Ее распространителями были профессора Надеждин и Павлов.

Надеждин на своих блестящих лекциях по теории изящных искусств и логике знакомил студентов с учением Шеллинга и Фихте об эстетике.

Со своей стороны М. Г. Павлов, читавший юристам физику и теорию сельского хозяйства, «расширял границы своих предметов до включения в них целых философских мирозерцаний»², возбуждая у слушателей горячий к ним интерес. Значительная часть студентов словесного отделения после лекций Н. И. Надеждина спускалась в залу, где читал Павлов, и набивала ее битком.

Лекции выдающихся профессоров и живое общение с ними побуждали студентов к поискам своих, самостоятельных путей.

Каким был Самарин в эти годы? В университет он пришел хорошо подготовленным, с определенными словесными наклонностями и быстро выделился среди товарищей. Усваивая новые знания, он работал с большой собранностью и дисциплиной. Его захватывали лекции Погодина, привлекала история, сокровенный смысл ее, судьбы и характер отдельных народов.

¹ Самарин Ю. Ф. Из воспоминаний об университете...

² Козмин Н. К. Н. И. Надеждин. СПб., 1912.



Ю. Ф. Самарин. Автопортрет начала 1840-х годов

При редкой самостоятельности характера, он умел себя заставить подчиняться разуму и воле отца, хотя это порой ему нелегко давалось. Его прежняя порывистость как бы уходит внутрь. Дома он, как старший, жил обособленно от младших сестер и братьев. В его душевном складе и настроении тех лет сказывалось также французское направление его воспитания.

Уединенная жизнь дома в общении с книгами развила в нем мечтательность и увлечения, навеянные прочитанным. В 15-17 лет он, со всей пылкостью своего возраста, отдается образам и настроению мрачно-возвышенной и бунтующей романтики В. Гюго, читая недавно вышедший «Собор Парижской Богоматери» и поэтический сборник «Осенние листья».

Увлечение это не осталось для него без последствий. «Случайно попались мне в руки некоторые произведения современной французской литературы, — вспоминал он в письме к Гоголю 10 лет спустя, — я помню, как сильно они потрясли меня. Горделивое восстание личного духа против мирового порядка предстало мне в идеальном образе современной поэзии: его неотразимый соблазн пленил меня. Я понял вдруг возможность, не нарушая отношений, среди которых я был поставлен, оторваться мыслью от всего, чему я бессознательно покорялся, испытать одиночества и духовного безначалия, вкусить неведомых высоких страданий и все это скрыть от других. С этого времени обращение мое переменилось, моя откровенность исчезла, но причины никто не угадал...»¹ С тех пор началось для него время сомнений, разочарований и внутренних поисков, усиленных его быстрым развитием.

При всем том это была пора молодости, свежести и сердечности новых впечатлений, горячего стремления к знанию.

Он нежно любил семью, поэтически воспринимал окружающий мир. Об этом говорит его письмо к Пако², написанное летом 1836 года. Это описание семейной прогулки в Измалкове, навеянное не только чтением, но духом воспитания Пако, который в начале 30-х годов женился и оставил своих воспитанников. (Передаем его в переводе с французского языка.)

«1836 год. Измалково.

Какой прелестный вечер мы провели сегодня. Мы ездили пить чай в Зубовский лес³, на то место, откуда с дороги виден наш дом.

¹ Самарин Ю. Ф. Письмо Н. В. Гоголю. Март, 1846. // Самарин Ю. Ф. Сочинения. Т. 12. С. 242.

² Пако С. И. — француз-воспитатель детей Ф. Д. Самарина.

³ В первой половине XIX в. Одинцовым владели Зубовы.

Зеленый стол под дубом, Маменька, Папенька и я сидим около него, а вокруг нас Петя с золотой головкой, Николенька с глазами как у газели, Митя с отвислыми щечками — бегают, догоняют друг друга и резвятся. Миша влез на дерево, а Маша и Катя стараются привлечь к себе Лизу (дочь Пако, гостившая в Измалкове. — А. К.), которую все любят и в которой заискивают. А она разгуливает в своем розовом платье с голенькими ручками, похлопывает иных, других оделяет ласками. Великолепное заходящее солнце озарило золотыми лучами эту семейную картину. Это было прелестно! Какая поэзия, мой друг, в семье! Есть ли что в мире прекраснее и почтеннее матери, окруженной детьми, которые играют, резвятся между собою и ищут убежища в складках ее платья! Мы тоже любимся ими, но для нее сколько воспоминаний связано с каждой из этих головок, из которых одной уже нет... Сколько бессонных, тревожных ночей проведено у постели больного; сколько молитв пролито за них перед алтарем утешения, в темном алькове, сколько надежд, сколько опасений связано для нее с этими невинными сердцами, которые пока живут только в настоящем. А ребенок! Что может быть чище, свежее на земле, как ребенок с пухлыми щечками, который устремляет на вас свои большие черные глаза, без страха, без заботы, какой божественный мир в этом задумчивом детском выражении, из какой пропасти может он вызвать душу грешника. Никакая кисть, никакой звук — никакая поэзия не в состоянии этого выразить, но чем это невыразимее, тем сокровеннее.

Мимо нас пастух прогонял свое стадо. «Какая противоположность», — подумалось мне. Мы были все вместе, а он один, среди своего стада, бедный, без надежды на будущее; казалось, он изливал свою грусть в заунывной волынке, из которой он извлекал мрачные звуки. Но вот и они удалились и скоро смолкли, как душа, очищающаяся по мере восхождения на небеса.

Сколько поэзии можно чувствовать во всем, даже в малейших вещах. И что же (сознаться ли мне в этом) — все они, кажется, были погружены в семейные радости; мне одному чего-то недоставало. Мои желания стремились за пределы этого счастья.

О семья! В ней все. Я понимаю, что Виктор Гюго, когда он уже во всем сомневался, в слове, в Божестве, сохранил еще веру в семью как единственную и последнюю святыню.

Едва остается у меня места, чтобы послать Вам нежное «прости». Ваш неизменный,

Ю. Самарин»¹.

Пройдет несколько лет, и, разочаровавшись во французской литературе, он назовет ее в своем дневнике искусственной и напыщенной.

В Литературном музее висит портрет 18-летнего Самарина, сделанный сепией и пером в 1837 году художником Бодри. Юрий Федорович стоит на фоне деревьев, в летней белой высокой шляпе, отбрасывающей тень на его по-весеннему загорелое, несколько самоуверенное юношеское лицо.

Его отвлеченные, мечтательные увлечения французской, а позднее немецкой литературой и философией проходили сильными порывами, целиком его захватывая. Отец его тревожился, наблюдая за ним, и всеми силами пытался отвести сына от вредных направлений, считая их, кроме того, ненужной потерей времени. В своих мыслях он готовил его к практической, реальной государственной деятельности. Его радовали дарования сына — он ими про себя гордился. Но в те времена между отцом и сыном постоянно возникали споры, в которых молодой Самарин с большой решительностью отстаивал свой внутренний мир. Споры эти кончались тем, что отец с нетерпением обрывал их и оба расходились недовольные друг другом.

Отзвуки и продолжение этих споров — в более поздней их переписке, из которой известны (да и то не полностью) только письма Юрия Федоровича. Только читая их вместе с письмами его отца, можно видеть все сходства и противоречия.

Так, в ответ на одно из писем сына, возвращаясь к прежним отношениям, Федор Васильевич писал ему в Петербург 18 февраля 1847 года:

¹ Самарин Ю. Ф. Письмо С. И. Пако. 1836. ОР. РНБ.Ф.265.34.2. Публикуется впервые.

«От глубины души приношу благодарность Милосердному Христу Спасителю, что Он тронул твое сердце; радуюсь несказанно, что я дал повод к облегчению запавшей тяжести на твою душу. Ты своей чистосердечностью вызываешь меня и на оправдание и на окончание начатой моей исповеди. Я готов и на то и на другое:

1. Ты меня обвиняешь в ошибочном воспитании. В этом я не стану себя оправдывать, а скажу только, что, воспитывая тебя, я сам себя воспитывал. Не думаю, что бы выискался один отец, который бы не дал в этом ответ перед Богом.

2. Что я не довольно давал свободы высказывать тебе свое мнение насчет возникшего различия на некоторые предметы; что я этим отнял у тебя возможность быть со мною откровенным, ибо откровенность допускает споры. Enfin que je voulais toujours avoir raison, même quand j'avais tort¹.

У тебя со вступлением в университет в 1834-1844 (годах), в течение 10 лет, столько было различных проходящих фаз мышления, опасных для молодого человека, что нельзя было пропускать их без внимания; отсюда возникали прения и споры, которые бы были бесконечны, надо было кому-нибудь их кончать; что они бесконечны — тому служит доказательством продолжение их до сих пор, как скоро зайдет до них речь. Это правда, что я часто их кончал от недостатка терпения, отчасти, когда видел, что спор выходит из должных границ, что нередко случалось. Но ошибаешься ты, Друг мой, когда думаешь, что я это делал для поддержания своей власти над тобою. Вот почему ошибаешься: если я желал сохранить не власть, но моральное влияние над тобою, то единственно для руководства тебя в практической жизни. Но как я уже давно заметил, что мои слова теряли свой вес, и зная, что однажды потерянная моральная сила более не возвращается, я удалялся от этого прения, потеряв надежду тебя вывести из заблуждения <...> Не могу тебе при этом не заметить, что если я ставил преграды

¹ Наконец, что я всегда хотел быть правым, даже тогда, когда ошибался (фр.).

устным спорам, то в переписке ты пользовался такою свободою как ни один сын не имел со своим отцом¹.

В том же возрасте, вместе с временными увлечениями, перед ним все глубже открывалось во всем его богатстве русское слово.

Время его отрочества и юности совпало с годами золотого века русской поэзии, когда вслед за Пушкиным восходили новые имена и литература приобретала особое место в жизни. Рождалась серьезная отечественная критика и исторические труды.

Все это вместе определяло направление мыслей, чувств и интересов входящего в жизнь поколения.

В начале февраля 1837 года в Москву пришла весть о трагической гибели Пушкина. Сообщая ее студентам, Погодин плакал перед ними... Вскоре пришло в копии письмо Жуковского с описанием последних дней и кончины поэта, его повсюду читали.

С волнением прочитав его матери, 18-летний Самарин делится своими чувствами с воспитателем.

«Любезный друг мой, вчера я провел очень грустный вечер, — писал он Пако (начало февраля 1837 года. Подлинник французский и в переводе письмо много теряет), — говорю Вам о нем только потому, что сердце наболело и что поделиться не с кем. Папанька посоветовал мне прочесть Маменьке трогательное письмо Жуковского о последних минутах его несчастного друга. Я почти не знал Пушкина, но глубоко сочувствую этой несчастной душе, сошедшей в небытие в сопровождении людских проклятий и оскорблений <...> Так сильно, как в эту минуту, никогда я не чувствовал того ужасного уединения, в котором находится поэт среди общества, этого добровольного отчуждения, на которое обрекает себя этот отверженный, отмеченный перстом Божиим <...> В судьбе Пушкина я прочел свою собственную. Господь не создал меня поэтом, но

¹ Самарин Ф. В. Письмо Ю. Ф. Самарину. // ОР. РНБ.Ф.265.1. Публикуется впервые.

Он одарил меня пылкими страстями, чувством высокого и прекрасного, которое заглушает во мне чувство приличий и правил пошлой морали, — я тоже могу каждую минуту драться на дуэли за идею и ломать шпаги за воспоминания счастья, которое уже покидает меня, я могу подавлять в себе порывы оскорбленного сердца; я знаю эту ужасную борьбу, разбивающую человека и остающуюся для всех тайной; да, я легко могу умереть насильственной смертью, и тогда что меня ожидает? Кто сохранит обо мне дружеское воспоминание? Кто будет молчать, когда люди будут осуждать меня, люди, которые не знали глубины моего сердца? Боже мой! Неужели для того, чтобы быть любимым людьми, надо быть только добрым и честным, неужели потребность прекрасного исключает всякие семейные связи? Все же ужасно, когда я думаю, что столько несчастных, проводивших всю юность в борьбе со страстями, не получают заслуг за свои несчастья и отвержены всеми даже в минуту смерти, когда они готовятся предстать перед Богом <...> Бедный Пушкин! Кто оплакал твою смерть? Народ, который обладает инстинктом истинного и прекрасного, немногие друзья, теряющие в тебе редкое сердце, да, может быть, еще какое-нибудь одинокое, неизвестное тебе сердце пролило, подобно мне вчера, горькие слезы над твоею поруганною памятью. Да, я тоже не доживу до старости и умру не на одре болезни, и когда ветки можжевельника будут раскиданы на паперти церкви, где я буду покоиться, кто искренне пожалеет обо мне, кто поймет меня? Мои друзья? Но один из них укрыл свою ладью в среде семьи, составляющей его счастье, он глядит на меня с берега, и пожелает ли он, да и пожелаю ли я сам, чтобы он шел против бури, чтобы следовать за мною; другой похищен у меня светом, третий, в которого я верил, покинул меня. Она, которую я любил, придет ли она преклонить колено у моего гроба и даст ли мне прощальный поцелуй?

Родители мои будут оплакивать потерю сына, и тень моя будет витать, подобно живому поучению того, что может ожидать сердце, которое Господь поставил в чуждую ему среду.

Эти листки, которые я Вам пишу, обливая слезами, сохраните их, друг мой, и если то, что я Вам говорю, не совершится, лишите меня Вашей дружбы. Но если чувство, взволновавшее меня вчера, было провидением будущего, друг мой, защитите мою память, и, когда меня будут обвинять в свете, Вы со своей стороны поймете, в чем дело, и вздохнете в глубине Вашего сердца. Мне приятно думать, что я не ошибаюсь.

Ю. Самарин»¹.

Это письмо было написано им прежде, чем он прочел стихи Лермонтова «На смерть поэта». Несмотря на свою наивность, оно во многом созвучно чувствам, выраженным в этом стихотворении.

Весной 1837 года Федор Васильевич отправил жену с дочерьми — 16-летней Марией, Екатериной 12 лет и 9-летним сыном Николаем — за границу для лечения у известного тогда доктора Копа. Пройдя курс лечения водами в Крейцнахе и Киссингене, Софья Юрьевна с детьми путешествовала по Швейцарии, затем провела зиму в Париже и после повторного пребывания на водах в Германии вернулась с детьми домой в конце лета 1838 года. От этого времени разлуки осталось очень много писем ее к мужу. Они писались изо дня в день в виде дневника. В эти годы Софья Юрьевна уже не чувствовала себя молодой и пережила тяжелые потери — смерть отца, сестры, сына Александра. Письма передают ее настроение и отношение к жизни. Они полны чувством ответственности за детей и заботы о них. (К сожалению ответные письма Федора Васильевича к ней почти не сохранились.)

«Подумай, и напиши мне, дружок, куда мне лучше ехать на зиму, я, право, ума не приложу, в Париже побаиваюсь баррикадов, в Лионе мастеровых, а в Марсель, я думаю, скоро завезут холеру, и я, право, не знаю, куда деваться, — писала она мужу 26/7.VIII.1837 года. — В эти болезненные времена хорошо быть около своих и надежных людей. Сохрани вас Господь от вся-

¹ Самарин Ю. Ф. Письмо С. И. Пако. // ОР. РНБ. Ф.265. Публикуется впервые.

ких бед и напастей, но вы дома и окружены добрыми приятелями, а на чужой стороне, право, иногда страх берет. У меня же, я думаю, нервы расстроились, я всего боюсь, а никогда не была такой трусихой, я будто люблюсь на скалы, а правду сказать, они на меня страх наводят, все кажется, что они на нас валятся, и дороги около них всегда преузенькие, с другой стороны вода, того и гляди, что туда вывалят. Ты понимаешь, дружок, что об этих глупых страхах детям не говорю, а то, пожалуй, и они сделаются трусихами; когда я с тобой ездила, не знала, дружок, этого тяжелого чувства опасения и ответственности насчет детей <...> Мне советуют из Бангена в Майнц ехать на пароходе, всего два часа езды, и ежели погода будет хорошая, то я это сделаю, детям хочется, а я так же трушу на воде, как и на земле. Стало мне все равно...»¹

«Лозанна. 10/22.X.1837. ...Ты желаешь, дружок, чтоб я провела зиму с Гагариной, конечно, это бы было очень приятно, но не думаю, чтоб полезно. Я с ней разболтаюсь. Стану горемыкать, а мне это очень вредно. Я только тогда тверда духом, когда молчу и глотаю, оттого и тебе, дружок, не хочу говорить, что у меня на сердце. Ты сам знаешь, что оно у меня изныло, с кончиной Папенькиной и сестриной, не было мне отдыха, тут пошли детские болезни, Сашины страдания, теперь разлука с вами, после что будет, неизвестно, знаю, что женщине на пятом десятке не в здешнем мире надобно искать утешений, а радоваться, что эти раны сердечные очищают душу, но это легко сказать, но мудрено понять. Что я на ваш счет покойна, это правда, за то уж за здешних детей беспрестанно дрожу, что ни решу, что ни сделаю, после об этом раскаиваюсь». При переезде французско-швейцарской границы их карета увязла в снегу настолько, что ее лишь на следующий день удалось вытащить на 8 лошадях, а самим путешественникам пришлось ночевать «почти в кабаке». В Париже они нашли много русских, но Софье Юрьевне все там не нравилось: «Удивительно, какие здесь

¹ Самарина С. Ю. Письма Ф. В. Самарину. 1837-1838 гг. // ОР. РНБ. Ф.265.166.1. Публикуется впервые, в отрывках.

странные манеры у всех, ежели это цивилизация, то избави Боже от нее, — писала она. — Все мои компатриотки очень смелы, мне на них завидно, но не знаю, чему они радуются, все живут на чердаках, как сельди в бочке»¹. Светской жизни Софья Юрьевна никогда не любила, как бы по обязанности принимала в ней участие — в противоположность общительному Федору Васильевичу. «Ты, дружок, доволен был моими письмами из Лозанны, они тебя развеселили, желаю всегда тебе писать в этом смысле, точно ни к чему не ведет говорить о своей печали, только тебя раздражаю, а помочь никто не может. Ты как будто не русский, не знаешь пословицы «от Никона тошно, по Никоне тошно». Этот Никон — я на сей раз, часто тебе надоедаю, а как уехала — то грустишь по мне <...> Завидно, что у вас такое сухое и ясное время, у нас же туманы ужасные, так что на другой стороне бульвара не видать домов, и сырость на тротуарах такая, что ноги разъезжаются, а через улицу проходить беда»².

Вскоре после приезда Самариных в Париж туда приехали их родные — князья Гагарины с дочерью. С ними Софья Юрьевна и дети проводили праздники и выезжали, бывали в театре. «Вчера здесь был сочельник и все театры открыты и заполнены: сегодня все лавки отперты, везде работают, и ни одного колокола не слышать, в здешнем квартале в 30-м году были разбиты, и никто не думает их возобновлять, ужасный разврат, неприятно жить в этом кругу, в театрах кричат, шумят «À la porte, à la porte» (а сами не знают, кого хотят выгнать, только чтоб пошуметь, и опять усядутся, как не бывало)»³. Зима 1837—1838 годов была необычно для Франции холодной. Участились пожары, в начале января сгорел итальянский театр. «Ты знаешь, что итальянский театр горел прошлое воскресенье, — писала Софья Юрьевна мужу 9/21.I.1838 года, — я думала, что он погашен, а сегодня у погребов появился огонь, я

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

было хотела до начала поста почаще ездить в спектакли, но что-то страшно, теперь почти все репрезентации, где бы не было каких-нибудь страхов, или жертв, или варят людей, или черти в ад уносят, но так как эти вещи предвидят, то тут же гасят, а с теперешними морозами вода везде замерзает, от этого оно и опасно, особенно, когда сидишь без кавалера»¹. В Петербурге, почти одновременно, был большой пожар Зимнего дворца.

В письмах Софьи Юрьевны, где главное место занимают ее заботы, встречается интересное описание праздничного приема у русского посла в Париже, Палена, встречи и мимолетного знакомства в картинной галерее с Виктором Гюго («когда мы все подумали о Юше»), вечера у Рюминых, где играл уже знаменитый тогда Шопен, наконец, диковинки — железной дороги: «...вагоны движутся не так скоро, как я думала, но испробовать не соблазнилась, пути так узки и высоки, что смотреть страшно».

В конце одного из писем от декабря 1837 года она спрашивает: «Что-то мой горбунчик, жив ли, и ходит ли к нам, не забывай его за Сашу. Да старух моих пансионерок оделяет ли Никита, кажется, я забыла ему об них приказать, а теперь только вспомнила; ежели Господь мои нужды также забыл, то худо бы мне было»².

В это время Федор Васильевич приобрел дом на углу Камергерского переулкa и Тверской улицы. Дом этот давно не существует, впоследствии это был дом Дашкевича. Это был большой особняк, стоявший в глубине двора, с чугунной оградой, выходивший на Тверскую.

Много в письмах Софьи Юрьевны откликов на известия из дома: «Как я рада, что Шевырев доволен Юшиным сочинением, я все его боялась, чтоб он не испортил перед выпуском <...> Очень рада, что ты задал обед Жуковскому на фарфоровом сервизе <...> Как это ты решился пустить детей в Измалково, когда были такие ужасные слухи, при нас тоже около Лукина

¹ Там же.

² Там же.

волки пошаливали <...> Весело читать, как ты моих птенчиков веселишь, мы в Париже не так весело праздники провели...»¹

Чтобы порадовать жену, Федор Васильевич заказал и послал ей в Париж портреты оставшихся с ним детей (художник Ястребилов) и свой, акварельный, работы Соколова (копия его находится в Литературном музее в Москве).

При часто овладевавшем ею душевном смятении в чуждой ей обстановке Софья Юрьевна выполняла цель поездки за границу, ради здоровья детей, принимая ее как посланный ей от Бога крест.

«Мысль, что одиноческая жизнь принесла тебе пользу, очень для меня утешительна, — писала она Федору Васильевичу 9/21.III.1838 года, — вот, друг мой, настоящая цель нашей разлуки, которую Господь учредил, а не люди, и я ни на кого не сетую, а напротив того, ежели доктор мне прикажет остаться еще на зиму для Кати, видя в этом волю Божию, я покорюсь. Но, к несчастью, во всех этих испытаниях я никакой для себя пользы не извлекаю и вновь ничего не приобретаю. День ото дня становлюсь себе противнее, и ежели Господь меня не скоро приберет, то, кажется, мне и надежды к спасению не останется, потому что день от дня становлюсь хуже, разве вы за меня грешную помолитесь. Твоя молитва с Юшею уже мне один раз принесла большую пользу, авось и тогда то же будет. Не подумай по этим строкам, что я предаюсь хандре, нет, я против прежнего гораздо бодрее и терплю не хуже казака...»²

В молодости каждый год жизни имеет огромное значение и многое в человеке меняет. На последнем курсе университета Юрий Федорович уже не тот мальчик, которого на лекции часто сопровождал его отец. Он много работает и сам ощущает свои силы.

Он замечен преподавателями. Среди бумаг Погодина сохранилась следующая запись от 1838 года:

¹ Там же.

² Там же.

«На четвертом курсе первое место принадлежит Юрию Самарину. Он имеет много сведений, обладает средствами для приобретения новых, рассуждает логически, говорит очень складно. Трудов много и дельных»¹.

Ради занятий в университете, Юрий Федорович отбрасывает до его окончания свои не совсем ясные для него самого стремления к философии. В то же время в январе 1838 года он знакомится с Лермонтовым, приехавшим ненадолго в Москву.

Вскоре после этого друг поэта, Алексей Александрович Лопухин, брат Варвары Александровны Лопухиной-Бахметьевой, чей образ глубоко связан с жизнью и творчеством Лермонтова, сделал предложение двоюродной сестре Самарина, 19-летней княгине Варваре Александровне Оболенской.

«Вы уже знаете главную новость – замужество Вареньки, – писал по этому поводу Юрий Федорович матери (март 1838 года, письмо без даты, подл. франц.), – дело окончательно решилось в прошлую среду, но оно до того уже тянулось. Последнее время Варенька только о нем и говорила. Мы прозвали его Виктором Гюго за его высокий лоб и опущенные на виски волосы. Имя это так часто доносилось до него и повторялось нами, что он, наконец, вообразил, что за ним скрывается соперник, и может быть, это-то и ускорило его решение. В среду во время настольных игр (les petits jeux) он довел свое объяснение до конца, хотя несколько раз его прерывали. Я видел, как Варенька покраснела, потом побелела и опустила глаза. Все это и многое другое не ускользнуло от присутствующих, и почти все догадались, в чем дело. Не знаю, знаком ли Вам Лопухин. Вы, вероятно, видели его на балах у князя Вяземского и у Трубечких, кажется, я видел его на детском бале. Он невысок ростом, довольно хорошо сложен, лицо остроумное и несколько приплюснутое, носит трость, которую никогда не покидает. Я его мало знаю, мы обменялись с ним всего двумя-тремя словами...»²

¹ Барсуков Н. Жизнь и труды Погодина. СПб. Т. 5. С. 139.

² Самарин Ю. Ф. Письма С. Ю. Самариной (март, 1838). // ОР. РНБ.Ф.265. Публикуется впервые.

Воспоминания Юрия Федоровича о встречах с Лермонтовым, написанные 31.VII.1841 года под впечатлением о гибели поэта, неоднократно публиковались. Хотя они относятся в основном к 1840-1841 годам, приводим их здесь с небольшими сокращениями по подлиннику, хранящемуся в отделе рукописей Русской национальной библиотеки.

«21 июля (1841)

Лермонтов убит на Кавказе Мартыновым. Нет духа писать!
(На другой странице, видимо, позднее:)

Лермонтов убит. Его постигла одна участь с Пушкиным. Невольно сжимается сердце, и при новой угрозе болезненно отзываются старые: Грибоедов, Марлинский, Пушкин, Лермонтов. Становится страшно за Россию при мысли, что не слепой случай, а какой-то приговор судьбы поражает лучших из ее сынов, в ее поэтах. За что такая немилость, и что искупают эти невинные жертвы...

Бедный Лермонтов, он умер, оставив после тяжелое впечатление. На нем лежал великий долг, его роман – «Герой нашего времени». Его надлежало выкупить, и Лермонтов, ступивши вперед, оторвавшись от полемической рефлексии, оправдал бы его и успокоил многих.

В этом отношении участь Пушкина была завиднее. В полном обладании всех своих сил, всеми признанный, беспорочен и чист от всякого упрека, умчался Пушкин, и, кроме слез и воспоминаний надолго переживших его друзей, ничего не осталось. Пушкин не нуждается в оправдании, но Лермонтова признали не все, поняли немногие, почти никто не любил его. Нужно простить ему (зачеркнуто «много»).

(Дальше – торопливая запись карандашом).

(1838)

«В первый раз я встретился с Лермонтовым на Солянке (в доме князя А. П. Оболенского – А. К.). Он возвращался с Кавказа, я был в восторге от стихов на смерть Пушкина. После двух или трех свиданий (третье – на бале у Зубовых) он пленил меня простым обращением, детской откровенностью».

(1840)

«После чего я увидел его несколько лет спустя на обеде у Гоголя. Это было после его дуэли с Барантом. Лермонтов был очень весел. Он узнал меня, обрадовался, мы разговорились про Гагарина; тут он читал свои стихи — бой мальчика с барсом. Ему понравился Хомяков. Помню его мнение о Петербурге и петербургских женщинах. Лермонтов сделал на всех самое приятное впечатление. Ко мне он охотно обращался в своем разговоре и звал меня к себе.

Два или три вечера мы провели у Павловых и у Свербеевых. Лермонтов угадал меня. Я не скрывался. Помню последний вечер у Павловых. К нему приставала К.К.П. (Каролина Карловна Павлова). Он уехал грустный, ночь была сырая, мы простились на крыльце».

(1841, апрель, 20-е числа)

«Встретились мы после того в его приезд с Кавказа у Р[осети]. Молодежь собралась провожать его. Лермонтов сам пожелал меня видеть и послал за мной. Он имел обо мне выгодное мнение, как сказывал Г. (Гагарин). Он очень мне обрадовался. Г[агарин] пенял мне, что я обошелся с ним холодно. Через неделю он снова приехал в Москву. Я нашел его у Розена. Мы долго разговаривали. Он показывал мне свои рисунки. Воспоминания Кавказа его оживили. Помню его поэтический рассказ о деле с горцами, где ранен Трубецкой <...> Его голос дрожал, он был готов прослезиться. Потом ему стало стыдно и он думал уничтожить первое впечатление, пустился толковать, почему он был растроган, сваливая все на нервы, растворенные летними жарами. В этом разговоре он был виден весь. Его мнение о современном состоянии России: «Ce qui il y a de pire, ce n'est pas q'un certain nombre d'hommes souffre patiemment, mais c'est q'un nombre immense souffre sans le savoir (хуже всего не то, что известное число людей терпеливо страдает, а то, что огромное количество людей страдает, не сознавая этого)». На другой день мы были вместе под Новинским. Он каждый день посещал меня <...>

За несколько дней до своего отъезда он провел у нас вечер с Голицыными и Зубовыми. На другой день я виделся с ним у Оболенских. Его заняла К. В. Потапова, тогда еще не замужем <...>

Одного утра, проведенного у Росс[ети], я никогда не забуду. Лермонтова что-то тревожило, и досада и желчь его изливалась на несчастного Золотницкого. Тут он рассказал с неподражаемым юмором, как Левицкий дурачил Иванченко. Дуэль напоминала некоторые черты из дуэли «Героя нашего времени». Мы простились.

Вечером, часов в девять, я занимался один в своей комнате. Совершенно неожиданно входит Лермонтов. Он принес мне свои стихи для «Москвитянина» — «Спор». Не знаю почему, мне особенно было приятно видеть Лермонтова в этот раз. Я разговорился с ним. Прежде того какая-то робость сковывала мне язык в его... [присутствии?]¹.

(на этом запись прерывается)

Вернемся к 1838 году.

Второго апреля Юрий Федорович писал матери:

«В прошлый раз, любезная маменька, я не успел поговорить с Вами об Оль-Буле. Сделаю это теперь. Папенька, вероятно, сказывал Вам, что мы были на двух его концертах и собирались на третий в среду на Пасхе. Признаюсь Вам, что в первый раз он удивил меня своим искусством, но почти не тронул. Видя, как другие восхищаются и трепещут от восторга, я упрекал себя внутренне в неспособности понимать музыку, но вскоре утешился мыслью, что впечатления наши, какие бы они не были рода, от нас не зависят. Все дело в том, чтобы не притворяться в чувствах, которых не имеешь, и откровенно сознаваться в этом перед собою. Поэтому я молчал. Во второй раз я привез из театра иные воспоминания. Игра Оль-Буля глубоко тронула меня. Не упоминаю о трудностях исполнения, когда он извлекает, например, зараз

¹ Самарин Ю. Ф. Отрывки из дневника — записной книжки // ОР. РНБ.Ф.265. Опул. в сборнике «Воспоминания современников о М. Ю. Лермонтове».

три звука до того ясные, как будто играют три отдельных инструмента. Не говоря о тех чудесах техники и изображениях, которых нельзя достойно оценить, не будучи музыкантом, я поделюсь с Вами только тем, что доступно мне самому, тем, что я оценил сам. В звуке его инструмента нет вовсе этого почти неизбежного скрипа смычка о струну, нет ни одного резкого механического звука, это точно голос, выходящий из человеческой груди, это нечто такое полное, певучее, что не верится, чтобы скрипка могла заключать в себе такие звуки <...>

Игра Оль-Буля — вся душа и чувство. Он извлекает по временам такие глубокие, проникающие душу ноты, что приводит в содрогание. Они остались у меня в памяти, и, кажется, будь я музыкантом, я бы мог воспроизвести их. Прибавьте к этому очарованию музыки, к поэзии музыки фигуру самого Оль-Буля, освещенного снизу огнями оркестра, и я готов биться о заклад, что никто не останется равнодушным. Оль-Буль высок, худ, волосы у него белокурые, лицо бледное. В нем нет вовсе той надменности и вместе застенчивости, которые характеризуют артистов юга, нет той живости крови, выразительности взгляда. Оль-Буль вполне человек севера. Он робок, неловок, настоящее дитя природы. Когда он выходит со смычком в одной руке, со скрипкой под мышкой, и, приложив другую руку к сердцу, в лице его выражается такое смирение, что трудно поверить, что такой человек был способен производить такие чудеса отваги. Но при первом звуке оркестра человек этот преобразается. Его лицо понемногу одушевляется, неподвижная до того времени нога бьет такт. Он на мгновение сосредотачивается, потом, наклонив голову к скрипке, весь предается своему искусству. Тогда он истинно похож на вдохновенного. Он удерживает дыхание, и звуки, извлекаемые им из скрипки, кажется, выливаются из сердца. Я никогда не кончил бы, если б захотел передать Вам все, что я видел и слышал, однако пора кончать. Оль-Буль так занял меня, что я не успею ни о чем другом поговорить с Вами сегодня...»¹

¹ Самарин Ю. Ф. Письмо С. Ю. Самариной (2 апреля 1838 года). // ОР. РНБ.Ф.265. Публикуется впервые.

Девятнадцатого апреля Юрий Федорович отметил день рождения своей матери — поездкой в деревню, где, оторвавшись от своих занятий, бродил по лесу, слушал пение птиц. Деревья, еще не распустившиеся, стояли с набухшими почками. «Я был опьянен сырой землей, красноватыми почками деревьев, теплыми испарениями»¹, — писал он Софье Юрьевне. В этом году половодье прорвало плотину в Измалкове и все было еще полно шумом весенних вод.

Через три дня после этой поездки, 21 апреля, ему минуло 19 лет.

После экзаменов он писал матери:

«Я уверен, милая маменька, что Вы еще более, чем я сам, порадуетесь известию, которое я Вам объявлю. Наконец я окончил время испытаний, цель достигнута, я кандидат. Если Вы тревожились за меня во время моих испытаний, то по крайней мере недолго — все кончилось в несколько дней. Счастье благоприятствовало мне именно там, где оно было нужно. То, чем я хорошо и постоянно занимался, сошло само собою, в результате я получил больше баллов, чем требовалось, чтобы быть кандидатом, и участь моя тут же определилась. Некоторые полагают, что я вышел первым, но я не люблю, чтобы людей сортировали как меринотов, что значит — первый, второй, третий, эти различия ни на чем основаны быть не могут. Я доволюсь тем, что нахожусь в числе лучших, и уверен, что и Вы этим удовлетворитесь! Профессора наши так были довольны диссертациями, которые мы трое², исключительно занимавшиеся русской литературой, им подали, что решили было их напечатать, но я поспешу отвратить грозу, я не хочу, чтобы первое мое слово, которое станет гласным, было написано по заказу, а не было бы плодом свободного вдохновения. Вообще весь четвертый курс нашего факультета отвечал отлично. Граф Строганов очень наивно отозвался, что никак этого не ожидал.

¹ Самарин Ю. Ф. Письма С. Ю. Самариной (апрель, 1838 года). // ОР. РНБ.Ф.265. Отрывок. Публикуется впервые

² Самарин, Буслаев, Катков.

Вероятно, из восемнадцати экзаменовавшихся будет 10 кандидатов. Теперь, когда уже все кончено, я признаюсь Вам, что экзамены этого года, хотя и гораздо строже предыдущих, стоили мне гораздо меньше труда, чем прежние, а в доказательство Вам приведу то, что я провел только одну ночь напролет в приготовлениях. Я вам уже сказал, что наши экзамены окончились в субботу около двух часов. Тотчас по окончании их, я пригласил со мною позавтракать четверых моих товарищей и вернулся домой, где никого не было, что бы меня встретить, — все разошлись. Тут я почувствовал нашу разлуку и заперся в своей комнате, чтобы подумать о Вас. Еще раз я испытал, как мало решительные события и торжественные минуты в моей жизни производят на меня впечатления, или, может быть, я ошибаюсь, это еще не решительные минуты моей жизни. Я пробежал мысленно эти протекшие четыре года: они в конце концов, несмотря на скуку, на утомление, которое я испытывал влачить свою цепь, принесли мне несколько часов истинного восторга, за которые я благодарю внутренне тех, которые мне их доставили. Не сомневаюсь, что когда-нибудь это время, которое мне казалось бесконечным, будет светлою точкой в моей жизни и оставит по себе приятные воспоминания. Но отчего же за эти четыре года, в течение которых столько лиц прошло передо мною, я не нашел ни одного друга. Многие были моими товарищами, некоторым я иногда сочувствовал, но ни один не внушал мне того чувства, которое не обманывает и говорит: вот тот, который тебе нужен. А между тем, на моих глазах немало было заключено дружеских союзов, немало рук переплелось: я сильно упрекал себя за эту дикость или что другое, не знаю, как это назвать, но, видно, уж такой я, и безрассудно было бы желать пересиливать свою природу...»¹

Ю. Ф. Самарин окончил курс университета первым кандидатом, это давало ему преимущества для поступления на государственную службу.

¹ Самарин Ю. Ф. Письма С. Ю. Самариной (май, 1838). // ОР. РНБ.Ф.265. Публикуется впервые.

«То же первенство принадлежало Самарину и в глазах студентов, — пишет Б. Э. Нольде, — в жизни каждого это первое соприкосновение с оценкой внешней среды, за пределами семейного мирка, в момент возмужалости, имеет громадное значение. Когда эта оценка благоприятна и когда человек, который ее получает, способен к развитию своих природных дарований, она служит великим стимулом в жизненной работе и огромным источником душевной бодрости. Самарин получил ее в полной мере уже на университетской скамье»¹.

Федор Васильевич благословил старшего сына, по окончании им университета, образом Нерукотворного Спаса. Этот образ был с Юрием Федоровичем до конца его жизни.

¹ Нольде Б. Э. Юрий Самарин и его время. 2-е изд. Париж, 1978. С. 14.

Диакон Димитрий Пашков

К. П. ПОБЕДОНОСЦЕВ И Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ

Тема взаимоотношений К. П. Победоносцева и Ф. М. Достоевского ранее мало затрагивалась историками, и ими делались не вполне верные заключения. Уже поэтому эту тему следует затронуть еще раз и несколько по-новому.

В середине 30-х годов отечественный литературовед Л. П. Гроссман опубликовал статью «Достоевский и правительственные круги 70-х годов». В этой работе, более литературоведческой, чем исторической, влияние Победоносцева на Достоевского сильно преувеличено, порой до полного отказа Достоевскому в свободе творчества. Этот же автор опубликовал и ряд других статей, в которых эта тема косвенно также затрагивается. Другое, гораздо более полное и менее предвзятое исследование было предпринято в 60-е годы американским историком Р. Ф. Байрнесом. В настоящей статье мы будем им пользоваться более широко. Однако, на наш взгляд, и этот автор недостаточно точно характеризует взаимоотношения двух людей. Согласно мнению Байрнеса, Победоносцев и Достоевский в своих действиях и суждениях были в основном независимы друг от друга. На самом деле, при изучении этих сложных взаимовлияний предстает картина, несколько отличная как от той, что изображает Гроссман, так и от той, которую изобразил Байрнес¹.

¹ Гроссман Л. П. Достоевский и правительственные круги 70-х годов. // Литературное наследство. 1934. №15. С. 88-115. Ценным приложением к этой статье стали опубликованные все письма Победоносцева писателю. С. 124-149.

Byrnes R. F. Dostoevsky and Pobedonostsev. Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas. 1961. №9. S. 57-71; позже статья вошла в его книгу: Pobedonostsev. His life and thought. Bloomington-London, 1968.

Некоторые другие работы Л.П. Гроссмана по теме:

– Достоевский на жизненном пути. М., 1928;

Знакомство Победоносцева и Достоевского состоялось на рубеже 1871-1872 годов, а закончилась их дружба со смертью писателя 29-го января 1881 года. Это десятилетие было многозначительным в судьбе и Победоносцева, и Достоевского, но по разным причинам. Для Достоевского семидесятые годы стали вершиной творчества, когда им были созданы знаменитые литературные произведения «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы», а также «Дневник писателя». Для Победоносцева эти годы – время, непосредственно предшествовавшее вступлению известного юриста и учителя наследника престола на пост обер-прокурора Святейшего Синода.

Деловое сотрудничество (перешедшее позднее в настоящую дружбу) Победоносцева и Достоевского послужило более полному и рельефному проявлению их внутренних устремлений и идей. Их общение обогащало каждого взаимным влиянием. Очертить степень этого влияния, характер их общения, а также выяснить некоторые детали их совместных трудов также будет целью этого исследования.

В 1872 году Достоевский попадает в кружок петербургских консерваторов, публицистов и писателей. Еще с 1871 года по средам в доме князя В. П. Мещерского собираются А. Н. Майков, К. П. Победоносцев, Т. И. Филиппов, Ф. И. Тютчев, Н. Н. Страхов, М. О. Коялович, Б. М. Маркевич и некоторые другие для обсуждения различных проблем России того времени, ее внутренней и внешней политики. Они также планируют издавать свой журнал, который и начинает выходить под названием «Гражданин» с 1-го января 1872 года, на средства князя Мещерского. Сам издатель происходил из древнего дворянского рода, по материнской линии приходился внуком Н. М. Карамзину и был лично близок наследнику Александру

-
- Семинарии по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии. М., 1922;
 - Творчество Достоевского, 1821-1881-1921: Сборник статей и материалов / Под ред. Гроссмана. Одесса, 1921

Александровичу. К 1870 году Мещерский, уже тогда известный публике автор романов из великосветской жизни Петербурга, окончательно самоопределился как идеолог контрреформ. Новый журнал он характеризовал как «орган консервативный в защиту церковного авторитета, Самодержавия и в обличение всех увлечений либерализмом»¹. К концу 1872 года князь Мещерский предложил Достоевскому принять на себя обязанности ответственного редактора. Писатель быстро согласился, ибо, по свидетельству А. Г. Достоевской, вокруг «Гражданина» объединилась группа лиц, одинаковых с Достоевским мнений и убеждений, работать с которыми ему представлялось увлекательным².

На первый взгляд может показаться, что Достоевского в этот круг общения подтолкнули потрясения семейного и личного плана, пережитые писателем в 60-е годы³. Действительно, к началу 70-х, после своей продолжительной поездки по Европе, где он много играл в азартные игры и часто проигрывал, писатель находился в крайней материальной нужде. Однако объяснять появление Достоевского среди петербургских консерваторов (среди которых Победоносцев и Мещерский были близки к наследнику и пользовались определенным влиянием на политическую жизнь) лишь стремлением писателя поправить свое положение было бы неверным. Приход Достоевского в лагерь консерваторов был обусловлен медленной *эволюцией* его мировоззрения. Поясним это краткой творческой биографией писателя.

Человек, уже с ранних лет страстно преданный литературе, в юношеские годы Достоевский ясно видит перед собою цель — литературное творчество, к которой «влечется неотразимо». К моменту ареста в 1849 году им уже написано десять повестей. Молодой писатель очарован идеей христианского социализма. Причем христианство в голове и сердце писателя

¹ Мещерский В. П. Мои воспоминания. СПб., 1897-1912, II. С. 158.

² Достоевская А. Г. Воспоминания. М., 1981. С. 227, 252.

³ Так считал, например, Гроссман. Указ. соч. С. 88.

следовало за социализмом. Идея мировой гармонии и золотого века пленяет его и приводит в кружок русских фурьеристов, собиравшихся по пятницам у Петрашевского¹. После каторги, в 1860-е годы (срединный период творчества) он уже отгораживается как от западников (крайними представителями, которых были социалисты), так и от славянофилов, пытаясь в начале 1860-х годов в журнале «Время» обозначить особый путь России, которая уже «созрела для своей самобытной идеи»². Так, от славянофилов он отличается тем, что признает духовную значительность петровского периода истории (объявление об издании «Времени»³), а от западников – тем, что отвергает основную ложь гуманизма, идею о возможности перевоспитания человека «разумом и выгодой» («Записки из подполья»⁴), а также противопоставляет их рационалистическому индивидуализму идею гражданской, а позднее и религиозной соборности⁵. В это же время писатель поднимает проблему свободы личности («Записки из мертвого дома»), которая вскоре (в «Записках из подполья») получает свое разрешение в виде окончательного приговора социализму. Не вдаваясь глубоко в этот сложный предмет, скажем, что политическая ориентация Достоевского 70-х годов основывалась на его ощущении человека как внутренне свободного существа, неподвластного всякого рода детерминизму. В «Записках из подполья» Достоевский спрашивает от лица своего героя всех рационализаторов человеческого счастья: «Господа, не существует ли и в самом деле нечто такое, что почти всякому человеку дороже самых лучших его выгод, или ... есть одна такая самая выгодная выгода <...>, которая главнее и выгоднее всех других выгод и для которой человек, если понадобится, готов против всех законов пойти, то есть против рассудка, чести, покоя, благоденствия – одним

¹ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. М., 1995. С. 273-282.

² Мочульский К. Указ.соч. С. 327.

³ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений. Т. 18. С. 36-37.

⁴ Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 5. С. 99.

⁵ Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 18. С. 35.

словом, против всех этих прекрасных и полезных вещей, лишь бы только достигнуть этой первоначальной, самой выгодной выгоды, которая ему дороже всего»¹. Эта-то выгода, так и не названная в «Записках», превосходящая все утилитарные выгоды социалистов, и стала предметом художественной проповеди Достоевского в последнее десятилетие жизни, и выгода эта — вера в Богочеловека Христа, как она понималась писателем.

Эта, так сказать, *идеальная* сторона эволюции мировоззрения Достоевского привела к тому, что около 1870 года Достоевский осознал необходимость *практической* борьбы с эгалитаризмом и имел собственное, весьма четкое представление об идеале политического устройства России. В марте 1868 года в письме А. Н. Майкову из Женевы Достоевский признается: «Здесь я за границей окончательно стал для России — совершенным монархистом. <...> У нас народ всякому Царю нашему отдавал и отдает любовь свою и в него единственно окончательно верит. Для народа — это таинство, священство, миропомазание»².

Из этого следует, что связь Достоевского с влиятельными петербургскими консерваторами не была явлением случайным или обусловленным лишь внешними причинами, хотя и они могли иметь здесь некоторое значение.

Как уже говорилось выше, в декабре 1872 года князь Мещерский предлагает Достоевскому стать ответственным редактором «Гражданина», на что писатель довольно легко соглашается, видимо, заручившись обещанием кружка Мещерского помогать ему в новом деле. Действительно, в годы редакторства Достоевского в журнал присылают свои материалы Филиппов, Страхов, наконец, сам издатель, князь Мещерский.

Но одним из первых по своей значимости помощников Достоевского стал Победоносцев, который до тех пор крайне редко писал для популярных изданий, подобных «Граждани-

¹ Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 5. С. 110-111.

² Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 28. Ч.2. С. 281.

ну». За 1873 год в журнале появилось 22 статьи Победоносцева. Именно в этом году начинаются по-настоящему близкие отношения писателя и ученого-юриста¹. С этих пор они регулярно, по субботам, после всенощного бдения, встречаются дома у Победоносцева и проводят вместе два-три часа за беседой². Позже Победоносцев вспоминал об этом времени: «Нас сблизило время его редакторства в «Гражданине». Тогда из участия к его отчаянному положению я целое лето работал с ним вместе, и мы весьма сошлись»³. С этих пор и до конца своей жизни (с некоторым, впрочем, перерывом) Достоевский прибегал за разного рода помощью (чаще всего идейного плана) к Победоносцеву. В кабинете писателя висел портрет Победоносцева, Достоевский собирал в свою библиотеку все издания своего друга⁴.

К началу редакторства Достоевского «Гражданин» переживал упадок, имея малое число подписчиков (менее 1000 человек). Победоносцев пытался поправить дела журнала в этой области, убеждая своих многочисленных знакомых (в том числе лиц духовного звания) подписываться на него, а также и

¹ К этому времени Победоносцев несколько приостановил свою научную деятельность в связи с тем, что кроме работы в Сенате стал с 1861 года преподавателем гражданского права у наследника, а с 1872 года также стал членом Государственного совета.

² Победоносцев писал наследнику по поводу кончины Достоевского: «Мне очень чувствительна потеря его: у меня для него был отведен тихий час, в субботу после всенощной, и он нередко ходил ко мне, и мы говорили долго и много за полночь» // Красный Архив. 1922. Т. II. С. 252. (Письмо от 1 февраля 1881 года).

³ Письмо И. С. Аксакову от 30.01.1881 // Новое Время. 1909. №12118.

⁴ *Byrnes. Pobedonostsev. His life and thought. Op. cit. P. 96, 428.* Любопытно, что Победоносцев мог знать Достоевского заочно еще с юношеского возраста, со времени своего обучения в Императорском училище правоведения. Учась там, юный Победоносцев проявлял интерес к русской литературе тех лет и, в частности, читал «Отечественные Записки», где как раз в то время Достоевский публиковал свои первые повести (*Победоносцев К. П. Для немногих. Отрывки из школьного дневника. СПб., 1885. С. 17, 23.*)

присылать материалы. Близко общаясь в этот период с наследником, будущим императором Александром III, Победоносцев в письмах к нему неоднократно указывал на интересные статьи Достоевского в «Гражданине», и позже (с 1876 года) — на отдельные выпуски «Дневника писателя».

С середины 1873 года почти каждый выпуск журнала содержит статью Победоносцева, а нередко и две. Целая группа статей, написанных во время поездки по Европе императора Александра II, в свите которого состоял Победоносцев, выходит из номера в номер под общим названием «Русские листки из-за границы». Значительная часть этих заметок была посвящена проблеме упадка религиозного сознания в западноевропейском обществе или, точнее, жизненным проявлениям этой проблемы. Так, в ряде статей Победоносцев описывает внутренние противоречия в англиканской церкви и предостерегает (уже тогда!) от проведения «криво поставленной церковной реформы» для Русской Церкви. В других статьях он описывает затеянную правительством канцлера графа Отто фон Бисмарка борьбу с римо-католичеством в Германии (так называемый Kulturkampf). Победоносцев касается также (параллельно с Достоевским) проблемы судов присяжных, которые уже успели явить к тому времени все свои недостатки¹. Темы этих статей свидетельствуют прежде всего о схожести воззрений Победоносцева и Достоевского, который в свою очередь ведет в журнале оригинальную рубрику «Дневник писателя». Сотрудничество в «Гражданине» ясно показывает одну общую черту политических воззрений Победоносцева и Достоевского, а именно чувство отвращения к *демократическому устройству христианского* государства, которое выражается ими и в этот период и впоследствии даже значительно сильнее, нежели идея защиты монархии. Это вызывало и неприятие *частных* проявлений демократизма в государстве, особенно когда на русскую почву переносились неестественные для нее демократические институты (суд присяжных, например). Кроме того, на примере этих

¹ Гражданин. СПб, 1873. № 27-52.

статей можно со всей определенностью утверждать, что к началу 1870-х годов Победоносцев уже целиком сформировал свои идеи, окончательно и в более общем виде выраженные им в «Московском сборнике» (1896), — уже в годы обер-прокурорства.

Журнал издавался без предварительной цензуры, и это, казалось бы, благоприятное обстоятельство временами вредило журналу и его редактору, когда явные промахи недостаточно опытных издателей являлись публике в уже напечатанном номере¹. Победоносцев, пользуясь своими связями в высшем бюрократическом обществе Петербурга, избавлял редактора от неприятностей с Главным управлением по делам печати, которые возникали несколько раз в 1873 году.

Достоевский высоко ценил, так сказать, политический такт Победоносцева, неоднократно за год редакторства прибегая к нему за советом при подготовке статей и отзывом на опубликованные материалы. «Дневник писателя» содержит несколько характерных мест, подтверждающих это. Например, в статье «Нечто личное» читаем: «На днях один из самых уважаемых мною людей, мнением которого я высоко дорожу, сказал мне: «Я только что прочел статью вашу о «Среде» и о приговорах наших присяжных. Я с вами совершенно согласен, но статья ваша может произвести неприятное недоумение. Подумают, что вы за отмену суда присяжных и за новое вмешательство административной опеки <...>»².

При всей близости взглядов, Победоносцева от Достоевского отличала большая взвешенность и осторожность оценок и выводов, что хорошо сознавал сам Федор Михайлович. Такие качества Победоносцева объясняются тем, что он, служа по окончании Училища правоведения в Сенате, успел сформировать четкое представление о положении дел в сфере гражданского права, а его близость к императорскому двору с 1861

¹ *Byrnes R. F.* Op. cit. P. 98; *Гроссман Л. П.* Достоевский и правительственные круги. С. 88, 124-125, 132-134; *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 28. С. 363-366.

² *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 30.

года и членство в Государственном совете с 1872 года позволяли ему видеть состояние государства и с высокой точностью его анализировать. Поэтому Победоносцев в своих отношениях с Достоевским часто выступает своего рода «гасителем» своеобразно окрашенных чрезмерным художественным романтизмом, но в практическом плане не всегда своевременных выражений писателя¹. В целом верной представляется оценка Л. П. Гроссмана: «Иногда он [Победоносцев] оспаривает те или иные положения «Дневника писателя», по-видимому противопоставляя прямолинейности и односторонней тенденциозности публициста свои более гибкие оценки практического политика и искусного дипломата, воспринимающего явление во всей его многогранности и усматривающего в отдельном факте все его разнообразные возможности и последствия»².

К концу 1873 года Достоевский начинает сильно тяготиться своими редакторскими обязанностями в журнале, в первую очередь из-за желания начать новый большой роман, но, кроме того, и из-за разногласий с князем Мещерским³.

С конца 1873 до начала 1876 года переписка между Достоевским и Победоносцевым прерывается, несмотря на то что Достоевские не живут в Петербурге почти целый год (с лета 1874 по весну 1875). Возможно, это объясняется обращением Достоевского по поводу напечатания «Подростка»⁴ к Н. А. Некрасову, издававшему крайне либеральные «Отечественные за-

¹ *Byrnes R. F.* Op. cit. P. 27, 106; *Simon G. K. P.* Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880-1905. Göttingen, 1969. S. 15-22.

² *Гроссман Л. П.* Достоевский и правительственные круги 70-х годов. То же С. 90.

³ *Мочульский К. В.* Достоевский. Жизнь и творчество. С. 461; *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 21. С. 369.

⁴ «Как ни подчеркивает Анна Григорьевна [Достоевская] верность «коренным убеждениям» своего мужа, все же его переход от ультра-правого «Гражданина» к крайне левым «Отечественным запискам» не мог не смутить его консервативных друзей» (*Мочульский К. В.* Достоевский. Жизнь и творчество. С. 462).

писки». Однако в письмах конца 1873 года и начала 1876-го мы не видим не только взаимных укоров и объяснений, но даже каких-либо намеков на причину прекращения переписки, как будто письма этих лет просто не сохранились¹.

С начала 1876 года Достоевский возобновляет «Дневник писателя», и вместе с ним возобновляются (а может быть, лишь более явно проступают?) дружественные отношения с Победоносцевым, и мы находим здесь в полной мере все те же черты, что и до 1873 года.

Прежде всего следует снова отметить активную помощь Победоносцева Достоевскому в его творчестве. Достоевский в течение 1876 – 1877 годов увлечен своим «Дневником», который издается теперь отдельными выпусками. С 1877 года он все силы отдает написанию «Братьев Карамазовых», а к июню 1880 года подготавливает свою известную речь «Пушкин». Таковы главные труды Достоевского в последние пять лет его жизни. И можно уверенно сказать, что в каждом из этих дел более или менее глубокое влияние на творчество писателя оказывает Победоносцев.

Этому служат все те же встречи дома у Победоносцева, отзвуки которых опять находим в «Дневнике писателя»: «Я был еще в феврале на этом спиритском сеансе, с «настоящим медиумом», – сеансе, который произвел на меня довольно сильное впечатление...² Некоторым из друзей моих я тогда же со-

¹ Об этом косвенно свидетельствует фраза из письма Достоевского его новому знакомому, молодому философу Вл. С. Соловьеву в начале 1876 года: «“Голос” публикует в объявлениях о том, что печатается книга “Исторические исследования и статьи К. П. Победоносцева”... Это должно быть нечто чрезвычайно серьезное, прекрасное и любопытное очень. Я жду чего-нибудь очень важного от этой книги. Это огромный ум». Мог ли так написать человек о своем товарище после действительно бывшей серьезной и только что состоявшейся размолвки? Нам это представляется маловероятным.

² Увлечение спиритизмом захватило значительную часть русского общества с начала 1870-х годов; спиритизмом интересовались не самые худшие представители общества, например писатели Н. С. Лесков и Вс. С. Соловьев. Особенно ожесточенные споры по поводу

общил об этом сеансе; один человек, *суждением которого я глубоко дорожу*, выслушав, спросил меня, намерен ли я описать это в «Дневнике». Я ответил, что еще не знаю. И вдруг он заметил: «Не пишите». Он ничего не прибавил, и я не настаивал, но я понял смысл: ему, очевидно, было бы неприятно, если б и я хоть чем-нибудь поспособствовал распространению спиритизма» (апрель 1876 года, «Опять только одно словцо о спиритизме»)¹. Как видно, Победоносцев занимал в отношении спиритизма более определенную и правильную позицию, нежели Достоевский, который дважды присутствует на сеансах медиумов (впрочем, из одного лишь внешнего интереса, как публицист). Победоносцев деликатно, но твердо отговаривает Достоевского от описания спиритического сеанса, и Достоевский его не описывает, а лишь рассуждает на эту тему несмотря на то, что, судя по его черновым записям, он хотел описать сеанс и внутренне не соглашался с Победоносцевым («Спиритизм. Победоносцев. Но почему не говорить»)².

Для «Дневника» Победоносцев присылает подробные обстоятельства самоубийства дочери А. И. Герцена Елизаветы, на основе которых Достоевский пишет статью «Два самоубийства» (октябрь 1876, гл. III), а также — уже к концу издания «Дневника писателя» — проповеди московского викария епископа Амвросия (Ключарева). Что касается работы Достоевского над «Братьями Карамазовыми», то и в ней Победоносцев участвовал как помощник и советчик. Так, в одном письме Достоевскому (от 24 февраля 1879 года) он прислал выписки из Большого требника с деталями монашеского погребения,

спиритизма случились в 1875-1876 годах, когда по инициативе Д. И. Менделеева была создана специальная комиссия по изучению «явления». Достоевский внимательно следил за отчетами этой комиссии и даже сам побывал на спиритических сеансах дважды за 1876 год, на основе чего он написал заметки в январском и апрельском выпусках «Дневника», где он «с искренним убеждением отрицет спиритизм».

¹ Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 22. С. 126-127.

² Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 24. С. 199.

которые писатель использовал в описании похорон старца Зосимы (глава «Тлетворный дух»). Кроме этого, Байрнес считает, что именно Победоносцев посоветовал Достоевскому посетить старца Амвросия в Оптиной пустыни, у которого писатель и побывал в 1878 году.

Достоевский по главам публиковал «Карамазовых» в «Русском вестнике» и просил Победоносцева оценить ту или иную вышедшую из печати часть романа. Вот, например, характерный фрагмент письма Достоевского Победоносцеву от 9 августа 1879 года: «6-я книга романа называется: «Русский Инок»... Жду ругательств от критиков... сам же хоть и знаю, что 1/10 доли не выполнил из того, что хотел совершить, но все же обратите на этот отрывок Ваше внимание, многоуважаемый и дорогой Константин Петрович, ибо очень хотелось бы знать мнение Ваше. Я писал эту книгу для немногих и считаю кульминационной точкой моей работы»¹. В другом письме: «Мнение Ваше о прочитанном в «Карамазовых» мне очень польстило <...> Во всяком случае очень беспокоюсь и очень бы желал Вашего мнения, ибо ценю и уважаю Ваше мнение очень»². Нужно заметить, что Победоносцев вполне откровенно высказывал свои замечания, не только относительно содержания, но и способов написания и публикации «Карамазовых». В одном из писем Победоносцев замечает: «К сожалению полноте и цельности немало вредит то, что роман и пишется и выдается частями. Если бы можно было Вам же, написавши все, все вместе обзреть и проверить, во сколько раз Вы были бы довольнее. Когда художнику не удалась его статуя или он не доволен, весь металл идет опять в горнило»³. Слова эти могут показаться на первый взгляд резкими, однако взаимная приязнь Победоносцева и Достоевского располагала как к откровенным указаниям на те или иные неудачи одного (это иногда позволял себе

¹ Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 30. Ч. 1. С. 105

² Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 30. Ч. 1. С. 121-122.

³ Гроссман Л. П. Достоевский и правительственные круги 70-х годов. С. 139.

Победоносцев), так и к спокойному отношению к подобной критике другого (так обычно вел себя Достоевский).

По поводу «Братьев Карамазовых» делает любопытное замечание Байрнес. Достоевский начал писать свой последний роман в 1878 году, а издавать — с января 1879 года. В переписке же с Победоносцевым роман упоминается впервые лишь в мае 1879 года. Конкретных данных о том, что были какие-либо обсуждения будущего романа непосредственно перед написанием, нет. Все это свидетельствует о том, что Победоносцева никак нельзя назвать «наставником» Достоевского, политическим или духовным. Их общение основывалось на стремлении сохранить свободу суждений друг друга¹. Однако мнение Байрнеса, на наш взгляд, требует известной коррекции, о чем мы уже имели возможность сказать: во взаимных отношениях друзей, при внимательном рассмотрении, проявляется «активность» Победоносцева и «пассивность» Достоевского.

Заметные отличия во взглядах Победоносцева и Достоевского мы обнаружим, рассматривая «Пушкинскую» речь Достоевского и отношение к ней Победоносцева. Речь эта была произнесена Достоевским на торжественном заседании Общества любителей российской словесности 8-го июня 1880 года, по случаю открытия памятника Пушкину на Страстной площади в Москве². Достоевскому суждено было прожить после этого еще только восемь месяцев, и потому это небольшое произведение оказалось для него в известном смысле итоговым. Суть ее заключалась в том, что реальных различий между русскими западниками и славянофилами (во всяком случае, между думающими их представителями) не существует. Дело в том, что, по мысли Достоевского, как славянофилы, стремившиеся вернуть России ее самобытность, так и западники, желавшие скорейшего привития России к дереву европейской — в первую очередь политической — культуры, двигались с разных сторон к одной и той же цели, ибо своеобразие России и

¹ *Byrnes. Op. cit.* P. 101.

² *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 26. С. 129-149.

состоит в реализации «всечеловеческого единения»: «Стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, <...> а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»¹ Все творчество Пушкина было как раз таким ярким образцом искания подлинно русским человеком идеала «всечеловечности».

Достоевский также не обсуждал эту речь с Победоносцевым до ее произнесения и издания, но, как признается сам Достоевский в своем письме Победоносцеву от 19 мая 1880 года: «...Мою речь о Пушкине я приготовил... в самом *крайнем* духе моих (*наших* то есть, осмелюсь так выразиться) убеждений (курсив Достоевского. — Д. П.)»². Речь была немедленно опубликована М. Н. Катковым в «Московских ведомостях» (13 июля), а в августе ее издал сам Достоевский в качестве единственного выпуска «Дневника писателя» за 1880 год.

Эта речь вызвала многочисленные отклики, однако Победоносцев не торопился высказать свои впечатления от этой речи, но прислал Достоевскому статью К. Н. Леонтьева «О всемирной любви» в еженедельнике «Варшавский дневник»³. В этой статье Леонтьев справедливо отмечает основную неправоту, и даже непоследовательность Достоевского: «Пушкинская» речь, по мысли Леонтьева, по сути есть странный «рецидив» мечты о земном благоденствии, которую Достоевский, казалось бы, уже давно изжил: «Сравнивая «Братьев Карамазовых» с прежними произведениями г. Достоевского, нельзя было не радоваться, что такой русский человек, столь даровитый и столь искренний, все больше и больше *пытается выйти* на настоящий церковный путь. <...> Еще шаг, еще два, и он мог бы подарить нас творением действительно великим в своей поучительности. И вдруг эта *речь!* Опять эти «народы Европы!»

¹ Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 26. С. 148.

² Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 30. Ч. 1. С. 156.

³ Варшавский дневник. 1880. № 162, 169, 173.

Опять это «последнее слово всеобщего примирения»! Этот «всечеловек»! И *ты тоже*, Брут! Увы, и *ты тоже*! Из этой речи, на празднике Пушкина, для меня, по крайней мере (признаюсь), совсем неожиданно оказалось, что г. Достоевский, подобно великому множеству *европейцев* и русских *всечеловеков*, все еще верит в мирную и кроткую будущность Европы и радуется тому, что нам, русским, быть может и скоро, придется утонуть и расплыться бесследно в безличном океане космополитизма (курсив Леонтьева. — Д. П.)¹. Но не только этим, и даже *не столько этим* разочаровал Леонтьева Достоевский. В патетической речи о всеобщей гармонии Достоевский не оставляет места Божественному Промыслу о мире, что Леонтьеву видится наиболее опасным: «Все дело в том, что мы претендуем сами по себе, без помощи Божией, быть или очень добрыми, или, что еще ошибочнее, быть полезными»².

Победоносцев, прочитав речь своего друга в особом выпуске «Дневника писателя», пожелал «этому листку самого широкого распространения»³, однако вскоре прислал Достоевскому статью Леонтьева, без каких-либо разъяснений: «Взгляните на статью Леонтьева по поводу вашей речи в № 169 «Варшавского Дневника»⁴. Возможно, Победоносцев этим жестом хотел показать Достоевскому, что не во всем согласен с речью, однако нельзя утверждать также и то, что Победоносцев полностью разделял взгляды Леонтьева. Такая реакция Победоносцева с большой вероятностью может быть объяснена тем, что он не хотел обидеть своего друга несогласием с дорогими писателю идеями «Пушкинской» речи, тем более что Достоевский называл ее своим *profession de foi*. В ответном письме Победоносцеву писатель замечает, что «Леонтьев, в конце концов, немного еретик».

¹ Леонтьев К. Н. Восток, Россия и славянство. М., 1996. С. 322.

² Там же.

³ Гроссман Л. П. Достоевский и правительственные круги 70-х годов. С. 146.

⁴ Там же.

Отметим еще некоторые совпадения и характерные отличия взглядов Победоносцева и Достоевского. Так, им присуще одинаковое отношение к евреям и полякам, отметим сразу, что оно было негативным. Однако обвинять Победоносцева и Достоевского в узком национализме несправедливо.

Отношение двух людей к еврейству было не только *схожим*, но и *типичным* для своего времени. Объяснить это можно отчасти следующим. Русское общество пореформенной России во всех слоях, от крестьянства до крупных землевладельцев, к концу 70-х лишь только начинало привыкать к новым условиям жизни, медленно накапливая трудный опыт. В частности, для крестьянина это был опыт заемщика или накопителя средств ради выкупа своего надела у помещика. Часто случалось, что получившие личную свободу, но неопытные в деловом плане крестьяне постепенно попадали в материальную зависимость от местных евреев-ростовщиков. «Таким образом, к последним стали переходить крестьянские усадьбы, земли, скот»¹. Именно по этому поводу Достоевский печатно высказался в мартовском выпуске «Дневника писателя»: «Помещики хоть и сильно эксплуатировали людей, но все же старались не разорять своих крестьян, а еврею до истощения русской силы дела нет, взял свое и ушел»². Победоносцев соглашался с оценками Достоевского, но, кроме того, обвинял евреев в активном участии в революционно-социальном движении и был недоволен появлением в центральной печати чисто еврейских органов³.

¹ Кривошеев М. В., Кривошеев Ю. В. История Российской империи 1861-1894. СПб., 2000. С. 99. Результатом этого процесса стали антиеврейские выступления 1881 года, охватившие шесть губерний юга страны, во избежание которых были опубликованы в 1882 году «Временные правила о евреях». В своей речи по этому поводу к представителям еврейской общности министр внутренних дел граф Н. П. Игнатьев призвал евреев «стараться отыскивать себе производительные и трудовые занятия, бросать шинкарство и ростовщичество», чтобы не раздражать русское население, изначально настроенное миролюбиво (Там же. С. 106).

² Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 25. С. 74-86.

³ Гроссман Л. П. Достоевский и правительственные круги 70-х годов. С. 142 (письмо Победоносцева от 19 августа 1879 года).

После восстания поляков в 1863 году, началом которого было истребление в казармах спящих русских солдат, а продолжением — попытка Временного национального правительства организовать интервенцию против России со стороны Англии и Франции, Польша сама лишила себя доверия русского общества¹. Неудивительно поэтому, что «поляк» в понимании Победоносцева есть не более, чем искусный заговорщик². Среди действующих лиц «Братьев Карамазовых» встречаются фигуры панов Муссяловича и Врублевского, «засаленных» проходимцев, коверкающих русские слова. Тост Мити за Россию Врублевский поправляет: «За Россию в пределах до семьсот семьдесят второго года»³.

Определенные отличия во взглядах между Победоносцевым и Достоевским наблюдаются в их отношении к славянофильству. Победоносцева всегда настораживало в славянофилах романтическое идеализирование ими некоторых национальных политических форм, прежде всего Земского собора, по образцу соборов XVII века, что привело его к охлаждению отношений с И. С. Аксаковым и М. Н. Катковым. Министр внутренних дел граф Н. П. Игнатьев, тайно готовивший подобное мероприятие, был уволен со своего поста в 1882 году, при непосредственном участии Победоносцева⁴. Достоевскому же идея Земского собора казалась привлекательной⁵.

¹ «Польские» события, в значительной мере обусловленные стремлением правительства удовлетворить умеренным политическим требованиям польского «среднего сословия», заставили отказаться от увлечения либеральными идеями многих известных русских «консерваторов», например, М. Н. Каткова, Е. М. Феоктистова, К. П. Победоносцева. *Byrnes*. Op. cit. P. 251.

² Письмо Победоносцева Е. Тютчевой 1879 года, цит. по: *Полунов А. Ю.* К. П. Победоносцев — человек и политик // *Отечественная история*. 1998, № 1. С. 46.

³ *Достоевский Ф. М.* ПСС. Т. 14. С. 383.

⁴ *Simon G.* К. P. Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880-1905. S. 16, 38.

⁵ *Byrnes*,. Op. cit. P. 107.

Оценивая характерные черты отношений Федора Михайловича Достоевского и Константина Петровича Победоносцева, следует внести необходимые поправки в ошибочные утверждения Гроссмана о безграничном влиянии на Достоевского «кружка консерваторов», и в первую очередь Победоносцева, и заметить неточное видение Байрнесом их взаимоотношений как идеально равновесных. Правильней представлять себе эти отношения как однонаправленные, пусть и не резко; направление идейных влияний — от Победоносцева к Достоевскому. При этом не следует полагать, что в последние три-четыре года их дружбы из-за некоторых отличий во взглядах она охладела. Это не так: незначительные отличия взглядов не становятся причиной размолвки таких высокообразованных людей, как Победоносцев и Достоевский. О сохранявшейся прочности их дружбы говорит ряд примечательных фактов, которые и следует привести в заключение очерка.

Победоносцев подал мысль императору Александру II пригласить Федора Михайловича для бесед со своими младшими сыновьями. С начала 1878 года начались встречи Достоевского с великими князьями Сергеем и Павлом, продолжавшиеся и в последующие годы. Позже писателя пригласил к своим сыновьям Константину (будущий «К. Р.») и Димитрию и брат императора, великий князь Константин Николаевич¹. Победоносцев устроил 16 декабря 1880 года встречу писателя и наследника с супругой в Аничковом дворце, на которой Достоевский лично преподнес будущему императору Александру III том «Карамазовых»².

Победоносцев организовал похороны Федора Михайловича, добивался особой пенсии вдове писателя Анне Григорьевне (2000 рублей ежегодно), стал опекуном детей Достоевского, переписывался до самой своей смерти с Анной Григорьевной и

¹ Гроссман Л. П. Достоевский и правительственные круги 70-х годов. С. 90, 91.

² Письма Победоносцева от 9 и 15 декабря 1880 года. (См.: Гроссман Л. П. Там же. С. 148).

всячески содействовал ей. Анна Григорьевна подружилась с супругой Константина Петровича, Екатериной Александровной Победоносцевой¹.

Таковы важнейшие (но далеко не все!) черты личных отношений двух великих людей России. К сказанному хотелось бы добавить фрагмент письма Победоносцева своему постоянному корреспонденту, Е. Ф. Тютчевой, написанного через несколько дней после смерти писателя и приоткрывающего подлинную суть особой теплоты отношения Победоносцева к писателю:

«Достоевского мне очень жаль — он был глубокий человек и горел огнем. Мы с ним сошлись у Мещерского, <...> и с тех пор были друзьями. Он хаживал ко мне, по субботам после всенощной, и был [неразб.] гостем.

Вы слышали и читали, какое было стечение народа — студентов и студенток — у гроба. И это, скажу вам, было самое печальное — какое-то *гражданское* торжество около гроба, душе моей противное. Представьте, что с самой смерти в комнату вторглась *толпа* и заняла все, так что у гроба не было ни на минуту тишины и уединения: жена и дети с этой самой минуты разлучены с телом. Все это продолжалось два дня и две ночи...

Не дай Бог ни одному доброму человеку торжественных гражданских похорон.

В понедельник, на другой день после похорон, я собрал у себя близких приятелей покойного Достоевского: Григоровича, Майкова, Полонского, Влад. Соловьева, Мещерского, Филиппова. Они у меня обедали и просидели вечер в беседе о покойном нашем друге»².

¹ *Byrnes*. Op. cit. P. 96.

² Письмо от 4 февраля 1880 года, ОР РГБ, ф. 230, к. №4410, ед. хр. 1 (выделения слов — Победоносцева).

Протоиерей Александр Салтыков

**ЗНАЧЕНИЕ ПРОСЛАВЛЕНИЯ СВЯТЫХ
НА ЮБИЛЕЙНОМ АРХИЕРЕЙСКОМ СОБОРЕ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
В АВГУСТЕ 2000 ГОДА**

(Речь на годичном акте Православного
Свято-Тихоновского Богословского Института
21 ноября 2000 года)

Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Ваше Святейшество, Ваши Преосвященства, дорогие отцы, братья и сестры!

В августе 2000 года Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви среди прочих своих деяний совершил прославление святых, которое поистине является выдающимся событием современной жизни и церковной истории. В двух актах – «Деяние Освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века» и «Деяние Освященного Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о канонизации...» группы подвижников XVIII-XIX веков – к лику святых торжественно причислены свыше тысячи отечественных подвижников, подвизавшихся за веру Христову, среди которых 1097 – мученики и исповедники периода гонений недавнего прошлого и 57 праведников, подвижников благочестия и мучеников более раннего времени. Прославление святых было торжественно осуществлено в присутствии представителей всех поместных православных церквей, в том числе предстоятелей восьми поместных церквей, в переполненном народом храме Христа Спасителя. Небывало величественная и праздничная обстановка с участием, в качестве гостей, возглавителей и посланцев церквей-сестер создавала впечатление поистине вселенской значимости этого незабываемого момента.

На рубеже второго и третьего тысячелетий от Рождества Христова, в самом начале второго тысячелетия русской истории; на фоне все более явственной дехристианизации западного мира, в переживании еще незалеченных тяжелейших ран недавнего прошлого, среди тревожных колебаний расстроенной жизни российского общества; в окружении восстающих волн неоязычества, иноверия, сектантства, расколов, ересей, лжебрахий и лжемессий; вопреки пропаганде всякого зла, насилия, стяжательства, небывалого разврата и новых, ранее немыслимых соблазнов; перед лицом еще неведомых, но несомненных испытаний грядущего XXI века – Русская Православная Церковь ныне совершила акт знаменательного свидетельства о массовом подвиге Своих святых, посланных в мир в недавнем прошлом. Своим деянием о святых Собор в целом подвел итог духовному опыту нашей Церкви за последнее столетие второго тысячелетия по Р.Х. Этот опыт выразился в массовом мученичестве и исповедничестве верующих, от высших иерархов до простых крестьян. Кровью своих мучеников Русская Церковь приготовила Себя к вступлению в третье тысячелетие от Р.Х.

Прославление святых есть свидетельство Церкви о Самой Себе в ее историческом бытии. Это свидетельство есть выражение самосознания Церкви. В подвигах святых, Ею удостоверенных и подтвержденных, выражен, явлен Ее опыт истинного прославления Бога и Ее непоколебимого, активного противостояния духу тьмы – врагу Божию в борьбе за спасение душ человеческих. Сокровенная, таинственная природа Церкви, как Тела Христова и как Царства не от мира сего, зримо является в святости избранников Божиих и утверждается через соборное свидетельство. Прославление святых есть неотъемлемая, необходимая составная часть духовной жизни Церкви и Ее апостольской деятельности в постоянно меняющейся, мнящейся стихии мира. Наиболее ранние сведения о прославлении святых восходят, как говорит историческая наука, к началу II века по Р.Х. Уже с этого времени в актах прославления Церковь стала подтверждать осуществление новозаветного учения о святости как о природе Церкви. Святость есть совер-

шенство, достигаемое оставлением всего и следованием по пути Христову, согласно смыслу слов Господа Иисуса Христа (Мк. 10:21). Это совершенство и этот путь всегда одни и те же, и, прославляя новейших святых, Церковь показывает, что их путь, указанный святыми отцами Церкви — тот же, что и путь святых древних и, таким образом, Церковь свидетельствует о Себе, как о единой и неизменной, истинной Церкви всех времен.

Ныне провозглашенная канонизация является прославлением множества членов Русской Церкви. Массовые канонизации наиболее характерны для древнего периода истории Церкви. История знает моменты, когда одновременно прославились сотни, тысячи и даже десятки тысяч святых мучеников, и как правило, это были лица, пострадавшие в одно время и в одном месте. Обычно эти канонизации связаны с гонениями на Церковь. Кровь мучеников была свидетельством их верности Христу, достаточным для признания их святости. В огромном количестве случаев мы даже не знаем имен этих святых — нередко мученические акты ограничиваются указанием лишь общего числа исповедников, из которых упоминаются лишь несколько наиболее выдающихся имен. Для примера достаточно назвать 20 тысяч никомидийских мучеников, пострадавших в 302 году при Диоклетиане, или, например, мученика Андрея Стратилата и с ним 2593 мученика и множество других. Массовые канонизации древности были свидетельством Церкви перед лицом языческого или иноверного мира о непоколебимой верности, уповании, любви христиан к Богу вплоть до смерти. Это было нечто совершенно новое для античного мира. Античная история знает замечательные примеры исключительной стойкости, мужества и терпения, вызывавшихся преданностью героев своему римскому отечеству. Этим ярким, но все же единичным подвигам «римской доблести» ради земного царства христианство противопоставило никогда ранее небывалые массовые подвиги святых, в том числе жен и детей, ради Царства небесного. Очевидно, большие канонизации были естественным и по благодати Божией действенным средством укрепления Святой Церкви как Царства Божия на земле: «Соз-

нение, что Христос воцарился и что Он среди верных Ему есть и будет, не покидало первых христиан среди тех жестоких мучений, которыми пытался древний мир оторвать христиан от их Царя и Бога»¹. Это сознание никогда не оставляло и не оставит христиан во все века, и оно так же укрепляло мучеников XX века, как и первых христиан, потому что в нем суть христианской веры.

Двадцатый век ознаменовался как век гонений на христианство в разных странах мира. В 1917 году революция произошла не только в России, но еще и в Мексике, где также приняла характер кровавого террора против христиан: известны случаи, когда священников (католических) прибывали гвоздями к церковным дверям. В начале века в Турции под влиянием пантюркизма истреблялись армяне и позже греки, как носители христианской религии. Во время второй мировой войны в Хорватии сотни тысяч сербов были истреблены только за то, что они отказывались отречься от Православия; и при этом те, кто все это совершал, называли себя христианами. Там война против Православия не закончилась и поныне. После войны социализм захватил треть мира, повсюду возбуждая преследование христианства. Сотни тысяч христиан разных конфессий были истреблены в Китае, там гонение продолжается до сих пор. Из православных стран помимо России особенно пострадала Албания, где правительство Энвера Ходжи поставило целью полностью истребить религию. Но нигде гонения не имели столь длительного, масштабного, систематически-упорного характера, как в России. И также нигде 2000-летие Церкви не было ознаменовано таким торжеством плодов веры, как, по благодати и милости Божией, это было засвидетельствовано в Русской Церкви на Соборе в августе этого года. А между тем именно реальный опыт веры как подвига во имя Христово есть то единственное, что является достойным приношением Богу от верующего человечества.

Русский церковно-исторический опыт имеет свои специфические особенности. Нынешнее прославление является пер-

¹ Священник Сергей Мансуров. «Очерки из истории Церкви», М., 1994, С.27.

вой массовой канонизацией святых, преимущественно также мучеников, в Русской Церкви за все время ее существования, начиная с крещения Руси. Это достаточно говорит о выдающемся значении данного события для Русской Церкви в исторической ретроспекции. Начальная Русская Церковь не знала гонений, дававших повод к масштабным канонизациям в древности. Обращаясь к историческому опыту нашей Церкви, мы видим, что до настоящего времени крупнейшей и исторически наиболее значимой канонизацией святых была канонизация на макарьевских соборах 1547 и 1549 годов, когда Русская Церковь прославила, как известно, 39 подвижников. До макарьевских соборов, т.е. примерно за шесть столетий, было прославлено для общецерковного почитания только 22 русских святых. Были также и местночтимые святые, но очевидно, что макарьевские канонизации были для своего времени необычайно значимым и крупным событием. Вероятно, не случайно то обстоятельство, что макарьевские канонизации были совершены ровно через 100 лет после установления автокефалии Русской Церкви в 1448 году и одновременно с провозглашением Русского государства Царством через венчание на царство Ивана IV в 1547 году. Таким образом, первую, многочисленную для того времени канонизацию святых можно считать, с одной стороны, церковной рецепцией провозглашения самостоятельности Русской Церкви в 1448 году и, с другой стороны, утверждением универсальной православной государственности, как фактора мирового значения. Макарьевские канонизации были свидетельством духовной зрелости и силы Русской Церкви, духовно обусловившей становление «третьего Рима». Именно с этого времени и в этих деяниях Россия на века становится вселенским оплотом Православия, что происходит параллельно с оформлением на Западе католических и протестантских церковных и церковно-государственных структур в рамках новой, непрерывно расширяющейся западноевропейской цивилизации.

Ни на одном другом соборе Русской Церкви, кроме названных, мы не встречаем попыток прославления сколько-ни-

будь значимой группы святых, хотя отдельные канонизации в Русской Церкви совершались постоянно. Нельзя однако не отметить, что ныне Русская Церковь единовременно прославила в несколько раз больше святых, чем за все время от крещения Руси до революции 1917 года. За девять с лишним веков своего существования Русская Церковь канонизировала около 320 святых¹. Мы знаем ряд церковных соборов, имевших выдающееся значение для отечественной и церковной истории. Назовем, например, владимирский собор 1274 года, собравшийся в тяжелейшее время первого периода татаро-монгольского ига, церковно-земский собор 1613 года, положивший конец Смутному времени избранием на царство Михаила Федоровича Романова, но прославлений святых, тем более в большом числе, на этих соборах не было. Тем не менее, подавляющее число канонизаций было произведено в допетровский период. В синодальное время количество прославлений резко уменьшилось по сравнению с допетровским периодом (10 общецерковных и 15 местных)². Московский поместный собор 1917-1918 годов, заседавший в период небывалой национальной и государственной катастрофы, осознавал необходимость прославления святых, но успел сделать лишь немного в этом направлении (две канонизации). В последние десятилетия господства государственного атеизма Церковь постепенно добивалась возможности возобновить ранее запрещенные советской властью канонизации святых и совершала их, однако эти канонизации совершались практически без всякой огласки. Тем не менее, они были несомненным признаком намечающегося духовного обновления. Торжество Тысячелетия Русской Церкви было ознаменовано уже открытым прославлением ряда святых XV-XIX веков (числом девять) на Поместном Соборе 1988 года. Последовавшее затем, по Промыслу Божию, крушение богоборческой власти дало возможность Церкви начать усилия по возрождению

¹ Эти приблизительные сведения основаны на данных, опубликованных в кн. «Канонизация святых», ТСЛ, 1988. С. 20, 21, 22, 24)

² Там же. С. 22.

духовной жизни народа, в том числе прославляя святых, как прежних времен, так и подвижников XX века. Архиерейский Собор 1989 года проходил уже в условиях, когда Церковь могла говорить о прославлении святых XX века. На этом Соборе были прославлены первый Патриарх Русской Церкви святой Иов, совершивший подвиг исповедничества в начале XVII века во времена Лжедмитрия I и святой Тихон – первый Патриарх XX века и исповедник. Поместный Собор 1990 года постановил «иметь особое попечение о подготовке материалов к канонизации мучеников, пострадавших за веру в годы гонений, обрушившихся на нашу Церковь в XX веке». По прославлении на этом Соборе священномучеников митрополита Киевского Владимира и митрополита Петроградского Вениамина и других с ним, канонизации совершаются, можно сказать, непрерывно на всех соборах конца минувшего века, число новопрославленных праведников все время возрастает, и прославление святых становится значимой частью возрождения и духовного обновления Церкви. Общецерковная канонизация подвижников становится, таким образом, постоянным процессом внутри современной церковной жизни, ее неотъемлемым элементом на данный исторический период, что весьма существенно отличает современную церковную жизнь от любого другого периода нашей церковной истории и что закономерно пришло к апофеозу прославления собора святых 2000 года. Полагаем и надеемся, что этим далеко не завершена работа по прославлению святых. Думается, что небывалое, постоянное прославление свидетелей веры само по себе есть благодатное действие Божие, которое является помощью Божией Церкви в условиях особо напряженной духовной борьбы, характерной для нашего времени. И наоборот, забвение подвигов святых, отказ в их почитании есть тяжкий грех, влекущий за собой гнев Божий.

Масштабная канонизация 2000 года отличается от древних канонизаций тем, что прославлены лица, пострадавшие в разных местах, в разное время и в разных условиях. Подготовка канонизации потребовала громадной работы по собиранию, изучению и обработке материалов, а также осторожного, про-

думанного подхода при помощи Божией. Под председательством митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия была учреждена Комиссия Священного Синода, которая и осуществила всю необходимую работу. Нельзя не отметить также участие в этом большом деле Свято-Тихоновского Богословского Института, где с начала 90-х годов собирается банк данных по новомученикам и исповедникам российским (уже собраны сведения приблизительно о 15 тысячах человек, пострадавших за веру в годы гонений). На заседании Священного Синода Русской Православной Церкви от 25 марта 1991 года был принят документ, озаглавленный «Об отношении Церкви к подвигу мученичества». Этот документ был положен в основу подготовки канонизации мучеников и исповедников, пострадавших за веру в годы гонений в XX веке. Там читаем: «В сознании церковного народа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь епископы, клирики и миряне совершили подвиги мученичества и исповедничества. Наименование их «новомучениками российскими» вошло уже в широкое употребление. Причислив Патриарха Тихона к лику святых, Архиерейский Собор 1989 года прославил святителя прежде всего за его исповедническое стояние за Церковь в трудную для Нее пору. Ныне подходит время для канонизации и других новомучеников и новых исповедников. Подготовка к прославлению новомучеников ведется уже в течение нескольких лет. Главную трудность к подходу в этом вопросе представляет то обстоятельство, что вопрос о канонизации, сам по себе чисто церковный, внутрицерковный, оказался по вполне понятным причинам включенным в контекст политической и идеологической борьбы... Не дело Церкви давать оценку политическим событиям иначе как в рамках нравственного суждения о них. Поэтому священноначалие Русской Церкви, проявляя пастырскую заботу о народном благе, стремится избежать того, чтобы канонизация новомучеников российских послужила аргументом в политической борьбе, которая ведется за церковной оградой... Канонизация новомучеников... должна послужить не разделению, а единению церковного народа. Поэтому выбор

святых подвижников, предлагаемых для церковного прославления, должен быть бесспорным и самоочевидным»¹.

Прославление святых, как постоянный процесс сам по себе есть признак активной и развивающейся духовной жизни церковного общества. Прославление есть выполнение долга любви и благодарности к тем, кто отказался от себя ради любви к Богу и ближнему. Канонизация открывает церковному народу новых заступников пред Богом. Посредством этого акта Церковь делает более действенным участие святых, пребывающих у Престола Божия, в земной жизни, поскольку с этого момента они отвечают на молитвенные обращения всей Церкви. Массовая канонизация создает новый огромный стимул для развития церковной культуры: предпринимаются исторические разыскания, пишутся и издаются новые книги, сочиняются новые службы, разрабатывается иконография, строятся новые храмы. Имена святых начинают украшать названия учреждений и организаций, не только церковных, но даже и государственных, подчеркивая их высокие цели.

Канонизация святых новомучеников и исповедников Церкви на соборе 2000 года стала подлинным триумфом Церкви, достойным великого юбилея 2000-летия Рождества Христова; она засвидетельствовала непоколебимость Церкви, которую не одолеют врата ада. Она явила всему миру множество примеров твердого, вплоть до истязаний и смерти, стояния в вере в условиях, когда могло казаться и многим казалось, что зло окончательно торжествует, что православная вера и церковная жизнь уже никогда не возродятся в нашем отечестве, и впереди можно ожидать только гибель всего мира. Но этого не произошло благодаря милосердию Божию и подвигам бесчисленных исповедников, из которых нам известна только малая часть.

Среди «бесспорных и самоочевидных» канонизаций следует особенно отметить прославление тех великих святых, которые стали у кормила церковного правления непосредственно после кончины Патриарха Тихона в 1925 году. Как известно, Патри-

¹ К канонизации новомучеников российских. Комиссия Священного Синода Русской Церкви по канонизации святых. М., 1991. С. 32-33.

арх Тихон оставил трех кандидатов в Местоблюстители Патриаршего Престола: митрополитов Казанского Кирилла (Смирнова), Ярославского Агафангела (Преображенского) и Крутицкого Петра (Полянского). Все три святителя отличались высотой и безукоризненностью духовной жизни и, являясь признанными и законными преемниками Патриарха, подверглись яростным нападкам безбожной власти, требовавшей от каждого из них серьезных уступок по отношению к действиям врагов Церкви. Силы, захватившие в то время Русское государство, ставили своей целью полное уничтожение христианства, и чтобы сокрушить Церковь, они не только подвергали верующих гонению вплоть до массового истребления, но также искали способы разложить Церковь изнутри. В антицерковной литературе деятельность и мужественное стояние в вере этих выдающихся подвижников, как и всего множества исповедников во все периоды советской власти были представлены в грубо извращенном виде, с политической окраской «врагов народа». На протяжении многих десятилетий систематически прилагались огромные усилия для того, чтобы эти подвижники, равно как и другие деятели Церкви, так же мужественно и прямо отстаивавшие спасительную веру Христову, были бы либо навсегда забыты, либо представлены как ничтожные личности, ставшие жертвой собственных амбиций, политических происков и т.д. Ныне частично опубликованные секретные документы советской власти об отношении к Церкви раскрывают тайные пружины и планы антирелигиозной политики. Так, в одном из них говорится: «Окончательно разгромить Тихоновских (так в тексте – авт.) и полутихоновский епископат и лишить его управления церковью возможно было бы только в том случае, если бы вопреки канонам посвящать женатых попов в епископы и выбрать из них епископов с любыми взглядами, то в этом случае несомненно был бы епископат явно настроен против Тихона и его политики»¹. В «Отчетном докладе

¹ Из доклада начальника VI отделения Секретного отдела ГПУ Е.А. Тучкова Антирелигиозной комиссии ЦК РКП(б) «О тихоновщи-

Антирелигиозной комиссии ЦК РКП(б) в Политбюро ЦК РКП(б) о проделанной работе» от 28 ноября 1922 г.» в частности сообщается: «...Рассмотрены дела епископов, попов и мирян, уличенных в активной «тихоновщине». Часть их постановлено подвергнуть административной ссылке на срок от двух до трех лет. В качестве мест ссылки намечены в первую очередь Зырянская Область (имеющая пункты, удаленные на полторы тысячи верст от ж.д. — абсолютно пустынные и глухие) и Хива, по своим географическим и этнографическим свойствам признанная чрезвычайно благоприятным местом ссылки для реакционного духовенства...»¹. В дальнейшем власти нашли много других, не менее «благоприятных» мест для изоляции христиан. И вот, ныне множество и гонимых и замученных прославлены в лике святых, и среди них — митрополиты — Кирилл и Агафангел на соборе 2000 года, святитель Петр Крутицкий был причислен к лику святых ранее, на соборе 1997 года.

Одним из самых выдающихся святых является святитель Кирилл Казанский. Его бескомпромиссность в отношении разрушительных действий безбожной власти сочеталась с мудрым, всегда точно взвешенным подходом к сложным внутрицерковным связям конца 20–30-х годов. Его послания (формально говоря, это письма) об отношениях Церкви и государства в условиях гонений имеют огромное экклезиологическое значение. Святитель Кирилл был расстрелян вместе с митрополитом Иосифом (Петровых) и другими исповедниками в Чимкенте в 1937 году по сведениям современников «в навечерие Михайлова дня», а по недавно открытым официальным документам — в 24 часа 20 ноября, т.е. в полночь на 21 ноября — дня св. Архистратига Михаила². Знаменательно, что наше заседание проходит в день его кончины.

не», с грифом «совершенно секретно», 30 окт. 1922 // Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922-1925 гг. С. 332.

¹ Там же. С. 340.

² А.В. Журавский. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова) в контексте исторических событий и церковных разделений XX века. Диссертация. ПСТБИ, 2000.

Остановимся на таком важном пункте Деяний, как прославление в чине страстотерпцев святых Царственных мучеников: Императора Николая II и членов Царской семьи. «В последнем православном Российском монархе и членах его Семьи, — говорится в тексте Деяния, — мы видим людей, искренне стремившихся воплотить в своей жизни заповеди Евангелия. В страданиях, перенесенных Царской семьей в заточении с кротостью, терпением и смирением, в их мученической кончине в Екатеринбурге в ночь на 4-17 июля 1918 года был явлен побеждающий зло свет Христовой веры подобно тому, как он воссиял в жизни и смерти миллионов православных христиан, претерпевших гонения за Христа в XX веке». Государь Николай II, имевший наследственную власть и являвшийся помазанником Божиим в своем уходе от власти навстречу страданиям и смерти для себя и своей семьи проявил вместе с членами своей семьи поразительные качества мужества, невозмутимости и готовности принять любой исход как Волю Божию, что сделало Царственных мучеников великой духовной опорой будущих поколений русских православных людей. Царственные мученики стали не только примером личной святости, но также и образцом православной семьи, как малого храма. Также они навсегда останутся воплощением православного учения о духовных основах земной власти.

Провозглашая святость Своих подвижников, Церковь указывает на главное в истории. «Цель основания и жизни Церкви не спасать ли человечество? — говорит священник Сергей Мансуров в своих замечательных «Очерках из истории Церкви». — Итак, первое место в истории Церкви должно принадлежать тем, кто непосредственно в жизни и в учении соответствовали этому назначению, сами к нему стремились и его достигали, себя и других соединяли со Христом и во Христе — единением благодатным, предуказанным Евангелием Христовым и учением апостольским в единое Царство — Тело Христово... Внимание историка должно быть по преимуществу там, где видно достижение христианского идеала. Ибо здесь подлинная жизнь Церкви, ибо отсюда Дух жизни растекается

по всему Телу Церкви»¹. Иначе говоря, история Церкви есть прежде всего история святости, что особенно важно иметь в виду там, где память о святых предавалась забвению и даже поруганию. Восстановление исторической правды – важнейший долг каждого историка, и это в первую очередь относится к русской церковной истории в XX веке. Нет сомнения, что ныне совершившееся признание святости всего сонма пострадавших за веру восстановит истинную картину духовной борьбы, происходившей в России. Как свидетельство о величайшем исповедническом подвиге, это имеет значение не только для Русской Церкви и России, но и для всего мира.

Любая человеческая общность – от семьи до государства – сильна и долговечна своими духовными скрепами. Напротив, все известные всемирной истории попытки установить прочный и надежный режим исключительно посредством насилия неизменно терпели крах. Великие военные державы, создававшиеся политическим гением выдающихся личностей, как правило, рассыпаются в мелкие осколки, оставляя в памяти человечества лишь ощущение ужаса. Духовные скрепы выковываются в горнилах огненных испытаний и искушений, подобных тем, через которые прошла Русская Церковь в минувшем столетии. Опыт святости XX века – прочный фундамент церковной жизни столетия грядущего. И он имеет первостепенное значение для всего русского народа и других православных народов нашего отечества в его исторических границах. Только благодарное принятие народом этого опыта святости как истинного подвига высшей человечности, явленной через Богочеловека – Иисуса Христа, во имя любви к Богу и ближнему, может вновь объединить народ и дать новые жизненные силы будущим поколениям. Национальная драма состояла, как известно, в том, что русский народ, поверив ложным учителям и отвергнув истинных своих прежних учителей, подверг истреблению своих лучших сынов и, как очевидно, только Церковь опытом святости мучеников может исцелить тяжелые последствия заблужде-

¹ Священник Сергей Мансуров. Очерки из истории Церкви. С. 10

ний. Указывая на сонм святых новейшего времени и призывая им следовать, Церковь исполняет свой материнский долг по отношению к народу, который ждет от Нее просвещения.

Ныне осуществленные Деяния Русской Церкви по канонизации святых свободны от политической предвзятости. Это необходимая и существенная черта истинной церковности. К сожалению, в настоящее время во всем мире религия откровенно используется для достижения далеко не духовных целей. Основополагающее для нас понятие того, что Церковь есть Царство не от мира сего, по существу уже полностью ушло из практики западных вероисповеданий, будучи подменено политическими, национальными, социальными и другими вопросами земного устройства. Но где отсутствует полнота Христовой истины, возвещаемой Церковью, там отсутствует и подлинное свидетельство о святости. Так, в 1996 году в связи с 400-летием Брестской унии католическая церковь канонизировала группу польских крестьян, расстрелянных русскими войсками при подавлении польского восстания 1863 года. Вполне очевидно, что за мученичество здесь выдается явление политической борьбы, героическая, возможно, преданность национальной идее, но это вовсе не смерть за Христа Спасителя. Всем известно, что русское правительство всегда лояльно относилось к католической церкви в Польше и русская армия в XIX веке нигде и ни разу не затрагивала интересы неправославных верующих. Видимо, более подходящих кандидатов к прославлению, кроме содействующих противостоянию поляков и русских, у католической церкви в данном случае не нашлось.

Массовое прославление святых заставляет вновь обратиться к святости прежних веков русской истории. Там, в глубине стародавних времен мы привыкли находить идеалы устройства духовной жизни. Думается, что так оно и есть, но лишь теперь мы поняли, как сравнительно мало подвижников нашего прошлого прославили во святых, хотя на глубоких основаниях Русь именуем святой. Одной из причин сравнительно малого количества канонизаций в древней Руси является, как известно, то, что в те времена прославления производились только

при наличии чудес. В синодальный период такого обязательного условия уже не было и глубокий упадок в деле прославления святых нам представляется выражением общего духовного упадка эпохи. Однако в раннехристианской Церкви, как мы хорошо знаем, чудеса вовсе не были единственным критерием святости. Также и в наше время Церковь пользуется разными критериями при решении вопроса о причислении к лику святых. Чрезмерный, по-видимому, ригоризм древнерусской Церкви в этом вопросе удовлетворительно объясняется, по нашему мнению, несколькими причинами. Древняя Русь была, в общем, достаточно целостным и монолитным и вместе с тем замкнутым православным обществом, у которого не было нужды свидетельствовать об истине перед «внешними» способом канонизации: в условиях того времени это не имело смысла. Древнерусское общество еще не обладало развитыми навыками рационального знания и метод критического исследования, которым должна постоянно пользоваться современная агиология, был ему еще чужд. В течение долгого времени Русская Церковь была частью Греческой Церкви и удовлетворялась, в основном, благоговейно воспринятыми памятными святых древней Церкви, как вполне достаточными. Но мы живем в совсем иное время и обращаясь к драгоценному для нас духовному наследию прошлого, мы видим там много святости, быть может, незамеченной нашими духовно более богатыми предками.

Мы чтим память варягов Феодора и Иоанна, убиенных в Киеве в 983 году, еще в дохристианский период и являющихся, по словам митрополита Макария (Булгакова), нашими перво-мучениками, но почти совершенно не изучен вопрос о мучениках эпохи татаро-монгольского ига. Огромное количество мучеников дало Смутное время. Борьба с поляками имела безусловный религиозный характер. Тогда погибло несколько архиереев, много священников и монахов. Истреблялись целые обители. Но только в середине 90-х годов XX века архиепископ Костромской Александр совершил местную канонизацию группы иноков Анастасьинско-Богоявленского монастыря, убиенных поляками. Множество несомненных мучеников за

веру дала Брестская уния и другие католические (либо прока-толические) акции, вплоть до концлагеря в Талергофе во время войны 1914 года. Но если католическая церковь множит число лжемучеников в связи с унией, наша Церковь, к сожалению, пока еще не уделяла должного внимания святым борцам против этого лжеединства.

Несомненно, масштаб гонений в XX веке намного превышает страдания Русской Церкви в более ранние эпохи, но следует иметь все же в виду, что и масштаб государства в XX веке несоизмерим с древней Русью.

По ныне принятым нашей Церковью критериям, достойны общецерковного прославления множество подвижников прошлых времен. В Царствии Небесном нет земного времени, у Господа 1000 лет — как один день, и должен быть воздан долг любви и благодарности к тем, кто ради Христа положил душу свою за други своя в давно прошедшие времена в нашем отечестве. Представляется, что Собор 2000 года, прославив группу святых XVIII-XIX веков, продолжил дело, начатое Собором 1988 года, канонизировавшим преподобных и святителей XV — XIX веков.

Акт масштабной канонизации святых на соборе 2000 года стал исключительным благодатным явлением для всей Полноты Православия в силу своей единственности за многие столетия церковной истории. Он стал громким голосом Церкви, указавшей всему миру на подлинную суть русской, а вместе с тем и всемирной истории, как процесса великой духовной борьбы, духовной брани между силами света и тьмы, добра и зла, Бога и врага рода человеческого. Эта борьба протекает чаще всего незримо для большинства, тщательно скрываемая и заглушаемая шумом увеселений, суетой обогащения, борьбой за власть и т. д., — одним словом, строительством новой вавилонской башни, в которое все более вовлекаются все народы земли. Гонение на Церковь есть неизбежное следствие этого строительства, хотя предлоги и лозунги могут меняться. Но Церковь вечно пребывает. Актами канонизации святых она каждый раз вновь свидетельствует о Самой Себе, как о Царстве не от мира сего, Которое неотлучно пребывает в сем мире и

никакие попытки мира сего отторгнуть от себя это спасительное Царство не достигнут цели, ибо Оно есть уже начало Царства всех веков. Канонизации святых свидетельствуют великую и радостную истину о том, что «святые никогда не оскудеют у Господа» (Свв. Варсонофий и Иоанн). На фоне всеобщего падения веры канонизация юбилейного года свидетельствует о великом множестве святых в новейшее время в Русской Церкви. Деяние Собора сделало вдруг и сразу понятным и то, что святая Русь не исчезла, не растворилась в небытии; хотя по видимости она преследуема и вытесняема «Русью бессерменской», все более погружаемая, как град Китеж (по выражению прот. Сергия Булгакова), в глубину вод, но на самом деле она живет и действует, ибо «дивен Бог во святых своих». Уже в наши дни поразительные проявления веры обнаружила чеченская война: молодые русские солдаты, выросшие в это развращенное время и почти ничего не знающие о вере, оказавшись в плену, твердо отвергли требования принять ислам и предпочитали истязания и смерть измене Христу, во всем уподобляясь древним святым мученикам-воинам.

Канонизация подтвердила, что мир живет и строится только по молитвам святых. Война со святыми, попытка изгнать их из жизни государства и народа пропорциональна упадку и развалу народной и государственной жизни. Народная мудрость гласит: «Не стоит село без праведника». Где же устоять государству?

Как показывает история, выдающиеся соборные деяния всегда тесно связаны с общенародной жизнью и имеют большие последствия для общества и государства. Мы убеждены, что юбилейный архиерейский Собор августа 2000 года является одним из эпохальных соборов благодаря прославлению новых российских мучеников и исповедников. Канонизация святых, предпринятая на Соборе, является великим благодатным деянием, которое дает нам радостную надежду и вселяет уверенность в то, что Бог не оставит без Своего промыслительного попечения русский церковный народ.

ОТ РЕДАКЦИИ

В Богословском сборнике № 4 в отзыве А. В. Щелкачева на книгу протоиерея Александра Меня «Домашние беседы о Христе и Церкви» допущена опечатка. Первый абзац на стр. 341 следует читать:

«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 взамен непогрешимого внешнего авторитета*. Нельзя поэтому говорить, что если католики в это верят, то Бог так и действует».

В тексте ошибочно набрано вместо выделенных курсивом слов — «...дарование им внешнего авторитета взамен непогрешимого».