

## СОДЕРЖАНИЕ

*Протоиерей Владимир Воробьев*

Проблемы православного образования сегодня (Актовая  
речь на Институтском празднике 18 ноября 2001 года) ..... 5

## БОГОСЛОВИЕ

*Протопресвитер Иоанн Мейендорф*

Состоялась ли во Флоренции встреча между Востоком и  
Западом?

*Пер. Л. Успенской* ..... 15

*Иерей Олег Давыденков*

Юлиан Галикарнасский. Догматические фрагменты ..... 47

*Иерей Олег Давыденков*

Религиозная политика при Юстине I (518-527) и в первый  
период единоличного царствования Юстиниана I (527-540).  
Рост монофизитства в Константинополе ..... 59

## СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

*Иерей Александр Прокопчук*

Богословие послания к Евреям ..... 73

*Иерей Александр Прокопчук*

Мистика апостола Павла и евангелист Лука ..... 92

*Ю. Васильчева*

История создания сирийского перевода Библии ..... 105

## ПАТРОЛОГИЯ

*Преподобный Иоанн Дамаскин*

Введение в основы догматического богословия

*Пер. Д. Чепеля* ..... 124

*А. Фокин*

Тринитарное учение блаженного Августина в свете  
православной триадологии IV-го века ..... 140

*Исаак Антиохийский*

Вторая мимра против иудеев

*Пер. и примеч. Г. Кесселя* ..... 172

*Г. Кессель*

Исаак Антиохийский и его «Вторая мимра против иудеев». 197

*Святитель Патрик Ирландский*

Письмо к Коротику. «Первый собор» святого Патрика

*Пер. и примеч. Е. Агафонова* ..... 221

## ЛИТУРГИКА

*Архимандрит Киприан*

Требник – книга чудотворная ..... 237

*М. Желтов*

Греческая литургия IV века в папирусе Barcelon. Papug. 154b-

157b ..... 240

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

*М. Воробьев*

История русской иерархии и летописание ..... 257

*И. Воробьев*

Реформы высшего духовного образования во второй половине

XIX – начале XX веков ..... 272

Воззвание митрополита Сергия (Страгородского) по поводу  
изъятия церковных ценностей

*Публ. О. Косик* ..... 293

Вслед за июльской Декларацией

*Публ., вступл. и примеч. А. Мазырина и О. Косик* ..... 297

«Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...»

Архивные материалы к житию священномученика

Дамаскина, епископа Стародубского (1877-1937)

*Публ., предисл. и примеч. О. Косик* ..... 323

«Я иду только за Христом...» Митрополит Иосиф (Петровых),  
1930 год

*Публ., вступл. и примеч. А. Мазырина* ..... 376

*С. Романова*

Научно-справочные пособия к архивным документам,

содержащим персональную информацию о духовенстве ..... 425

Протоиерей Владимир Воробьев

## ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ СЕГОДНЯ

(Актовая речь на Институтском празднике  
18 ноября 2001 года)

Исследователи на Западе поставили вопрос о том, что является главным необходимым условием выживания нации в современном мире. Ответ получился однозначным. Выжить может только та нация, которая имеет свою достаточно сильную систему образования. Мы можем сказать, что еще важнее для народа иметь веру в Бога, но нужно помнить, что теперь, после длительного периода власти воинствующего атеизма приобщить народ к вере без специальных образовательных мер вряд ли возможно.

Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 г. принял определение «О задачах Церкви в области богословского образования», где было сказано, что богословское образование является «приоритетной общецерковной задачей, от решения которой во многом зависит пастырский облик нашей Церкви». С тех пор было много сделано, но в ходе работы задачи, стоящие перед Церковью в области образования, стали вырисовываться более отчетливо и масштабно. Возникла настоятельная потребность серьезно осмыслить не только богословское образование, но и образовательные проблемы во всей полноте, чтобы сформулировать общую образовательную концепцию Русской Православной Церкви. Задача это непростая и требует детальной разработки, но некоторые соображения можно вкратце (конспективно) высказать уже сейчас.

1. Религиозное образование очевидным образом разделяется на светское (общее и высшее специальное) и духовное. Далее под **светским религиозным** подразумевается образование, **осуществляемое с позиций религиозного мировоззрения**. Таким может быть любое гуманитарное образование, в частно-

сти, — искусствоведческое, художественное, музыкальное, культурологическое, значительная часть естественнонаучного, медицинского, социологического, экономического. Все эти области знания и преподавания обязательно несут в себе печать мировоззрения либо религиозного, либо атеистического. Таким образом светское религиозное образование совершенно нетождественно так называемому «обучению религии» (понятие, используемое современным Российским законодательством), так как последнее обозначает практическое обучение религиозной жизни: молитве, аскетике, совершению обрядов и участию в них и т. п.

Под общим светским религиозным образованием понимается школьное образование, осуществляемое с позиций религиозного мировоззрения, плюс некоторые элементарные сведения о религии, ее учении, истории, памятниках, традициях.

Специальное религиозное образование — это высшее образование, дающее студенту специальные знания о религии, ее учении, истории, традициях в таком объеме, что соответствующий специалист может потом осуществлять научную, преподавательскую, художественную, журналистскую, социальную, административную и другую деятельность, требующую необходимой компетенции.

Духовным называется образование, имеющее целью подготовку служителей религиозного культа (у христиан — духовенства) и лиц, необходимых для осуществления храмового богослужения (в Православной Церкви — чтецов, певчих и иконописцев).

Совершенно очевидно, что Церковь не может ограничить свои усилия одним лишь духовным образованием, если понимать под ним систему духовных школ: духовные училища, семинарии и академии. Если по самым приблизительным оценкам считать, что в России в них учится 10 тыс. человек, а всего в Российской Федерации 40 млн. учащихся, то есть молодежи, то это составит менее 0,03%. Если же говорить о духовном образовании, которое дается на достаточно серьезном уровне, то им охвачено менее 0,01% учащейся молодежи. Такого же по-

рядка цифры изображают количество учащихся так называемых православных гимназий и приходских воскресных школ. Следовательно, если Русская Православная Церковь считает своим призванием привлечение к православно́й вере своего народа, она должна думать о православном просвещении всей той части молодого поколения, которая без какого-либо принуждения желает его получить, и миссионерские усилия Церкви должны быть направлены **прежде всего** туда, где собирается, где живет молодое поколение, то есть в обычные образовательные учреждения, школы, институты.

2. Современное Российское законодательство, не будучи вполне адекватным духовным потребностям нашего народа, все же не препятствует осуществлению религиозного образования.

Закон об образовании гласит, что образование в нашей стране должно иметь «светский характер». «Обучение детей религии», как это неудачно формулируется в законе, допускается в негосударственных школах и в государственных — факультативно — «вне рамок образовательной программы». Вся наша образовательная система, подчиненная инерции предшествовавших семидесяти лет, воспринимает этот закон как утверждение необходимо-атеистического образования в государственных школах. Между тем такое толкование закона совершенно произвольно. «Светский» — не значит атеистический, а значит — неклерикальный. Все православные и вообще конфессиональные общеобразовательные школы в дореволюционной России, и теперь за рубежом, как и современные православные гимназии, давали и дают вполне светское образование. Современные конфессиональные школы получают государственную аккредитацию, используют государственные программы, учебники, дают государственные аттестаты зрелости и дипломы, выпускают обычных светских выпускников, поступающих в светские вузы, работающих по светским специальностям.

Сегодня Православие — главная надежда, духовная и нравственная опора очень большой части русского населения нашей страны. Наибольшая часть налогоплательщиков Россий-

ской Федерации, финансирующих государственную систему образования, принадлежит к той или иной традиционной для России культуuroобразующей религии. Спрашивается, почему их дети против их желания в государственной школе должны в обязательном порядке получать атеистическое образование и воспитание?

Существующая сейчас правовая база, регулирующая отношения между Церковью и государством, безусловно, имеет серьезные недостатки, но все же и теперь позволяет с успехом развернуть образовательную работу. Хотя по действующему закону «обучать детей религии» в государственной школе внутри рамок образовательной программы нельзя, но использовать предоставляемый на усмотрение местной администрации, так называемый «региональный» 20%-ный компонент учебного плана для преподавания религиозно-ориентированных предметов вполне возможно. Точно также Закон об образовании не запрещает преподавать основные гуманитарные предметы таким образом, чтобы они давали объективно-научное, а не тенденциозно-атеистическое описание места и значения религии в истории и культуре. Если еще учесть, что, как правило, значительная часть работников государственных органов управления образованием с готовностью стремится помочь религиозному образованию и воспитанию молодежи, то приходится сделать однозначный вывод: мы сами не используем предоставленные нам возможности. Это связано с двумя причинами:

Первое — крайняя малочисленность в Церкви подготовленных к образовательной деятельности кадров;

Второе — трагическое (не побоимся этого слова) и слишком часто встречающееся на разных уровнях нашей церковной жизни недопонимание того, что образовательная деятельность для Церкви является сейчас одной из самых главных.

У нас в Церкви закрепилось представление, согласно которому гораздо важнее реставрировать храмы, монастыри, развивать хозяйство, золотить купола, а потом для отчета открыть крохотную воскресную школу. Было бы полезно вспомнить одного греческого преподобного XIX века, который ходил по не-

давно освобожденной от турецкого ига Греции и говорил: «Не стройте храмы, стройте школы!» Это, конечно, гротеск, и мы радуемся каждому вновь открытому храму, но нужно понять и то, что некому будет ходить в отреставрированные храмы, если мы упустим молодое поколение. А эта ошибка совершается на наших глазах.

Нужно смело признать, что состояние религиозного образования в нашей стране далеко нельзя назвать удовлетворительным, но Церковь одна справиться с этой проблемой не может. Лишенная кадров, материально-технических условий и финансовых возможностей, она способна лишь ползти в образе крохотной черепашки вслед за уходящим поездом современной образовательной системы.

Но Церковь может и следовательно должна помочь организовать светское религиозное образование в государственной системе. Проблемы образовательных реформ остро стояли в конце XIX—начале XX века. И тогда уже о необходимости открытия теологических факультетов в государственных университетах настойчиво говорили крупнейшие русские богословы В. В. Болотов и Н. Н. Глубоковский.

3. Сегодня на этом пути уже многое сделано. В государственный классификатор внесены образовательное направление (бакалавриат и магистратура) и специальность Теология. Создано отделение Теологии в УМО (учебно-методическое объединение) государственных университетов России. Разработан и утвержден Министерством образования Российской Федерации государственный поликонфессиональный, в частности, православный стандарт по образовательному направлению Теология. Разработан и подготовлен к утверждению аналогичный стандарт по специальности Теология. Разработаны необходимые программы, создано значительное количество учебных пособий. Наконец, богословская наука получила права гражданства в системе высшего государственного образования, и впервые после 1917 года в государственных вузах стало возможным начать подготовку (имеющую светский характер) дипломированных бакалавров и магистров, сочетающих глубокое

гуманитарное и богословское образование. В наступившем 2001–2002 учебном году занятия на вновь созданных теологических факультетах и отделениях ведутся в девяти государственных вузах:

- в Омском государственном университете
- в Дальневосточном государственном университете (Владивосток)
- в Алтайском государственном университете (Барнаул)
- в Уральском государственном профессионально-педагогическом университете (Екатеринбург)
- в Белгородском государственном университете
- в Тульском государственном университете
- в Тульском государственном педагогическом университете
- в Рязанском педагогическом государственном университете
- в Саровском физико-техническом институте

В процессе лицензирования и открытия находится теологический факультет Орловского государственного университета.

Кроме того, в ряде университетов открылись кафедры Теологии. Недавно Министерством образования утверждена специализация «Основы православной культуры» в рамках педагогической специальности, что дает законную возможность давать такую специализацию выпускникам педвузов с тем, чтобы они могли преподавать эту дисциплину в государственных учебных заведениях.

Этому процессу Церковь должна всемерно содействовать, но на этом пути встают две проблемы: секуляризация религиозного образования и подготовка педагогических кадров.

4. Первая проблема состоит в том, что православное преподавание вероучительных дисциплин в государственных вузах легко может профанироваться. Система духовного образования, как и всякого другого, также не застрахована от этого. Известно, что дореволюционные семинарии воспитали многочисленных революционеров, приблизительно половина выпускников духовных семинарий и академий в 20-х годах XX века стали обновленцами. В епархиях Западной Украины до перестройки было 1740 православных священников, большей ча-

стью окончивших Московские, Санкт-Петербургские духовные школы и Одесскую семинарию. В 1991 году в Православии из них осталось только пятеро. Кризисных явлений, к сожалению, не всегда удается избежать, но из-за этого никто не собирается закрывать духовные школы.

Для того, чтобы в государственных вузах преподавание богословских предметов, включенных в стандарт, не входило в противоречие с учением соответствующих религиозных деноминаций в связи с недостаточной воцерковленностью преподавателей, в стандарте предусмотрено, что «занятия по специальным дисциплинам проводятся преподавателями, утвержденными Ученым советом вуза из числа рекомендованных региональным уполномоченным органом соответствующей религиозной организации и отделением Теологии УМО университетов России». Это позволяет епархиальным образовательным отделам рекомендовать для преподавания богословских дисциплин специалистов, исповедующих православную веру и живущих православной церковной жизнью. Более того, именно епархиальные структуры призваны внимательно наблюдать за тем, чтобы преподаватели, не имеющие церковной рекомендации и не утвержденные отделением УМО по Теологии, не были допущены к преподаванию вероучительных дисциплин на факультетах Теологии в государственных вузах. Сегодня несколько правящих епископов уже преподают в государственных вузах и даже возглавляют подразделения Теологии. В ряде епархий заключены договоры с губернской властью о сотрудничестве в образовательной сфере, что создало правовую базу для развития совместной деятельности с государственными учебными заведениями.

5. Вторая проблема касается подготовки педагогических кадров. Именно недостаток кадров объявляется разными инстанциями одной из главных причин, по которым система религиозного образования не может получить должного развития. Но здесь мы находим прямое сходство с вопросом: «что было раньше – яйцо или курица?» Если у нас не будет полноценного высшего религиозного образования именно в государ-

**ственных вузах**, педагогических кадров у нас тоже никогда не будет, и разговор о введении религиозного образования в школах останется висеть в воздухе в силу своей беспочвенности.

Хочется надеяться, что пойдут преподавать на теологических факультетах и отделениях священники и миряне, имеющие необходимые способности и образовательный уровень. В частности, к этому призваны выпускники Православного Свято-Тихоновского Богословского Института, Православного университета и других негосударственных церковных вузов, имеющих государственную аккредитацию.

6. Открывая факультеты Теологии, которые призваны готовить педагогические кадры, нужно заранее думать о дальнейшем развитии дошкольного, общего (школьного) религиозного, послевузовского (аспирантура, докторантура, второе высшее, отделения повышения квалификации) образования. Необходимо добиваться изменения Закона об образовании в лучшую сторону, участия представителей Церкви в комиссиях Министерства образования по разработке программ и учебных пособий гуманитарных дисциплин, разрабатывать свои школьные пособия и т. д. Необходимо помочь выпускникам теологических факультетов в трудоустройстве, не потому что для них нет поля деятельности — оно есть, но внедрение православных специалистов в школу — не простая задача, и здесь нужна целенаправленная помощь.

7. Система духовного образования также, по-видимому, должна развиваться в сторону сближения с государственной системой. Для того, чтобы выпускники семинарий могли получать государственные дипломы (то есть чтобы семинарии были правильно лицензированы и аккредитованы), представляется разумным выявить в образовании, получаемом в них, светский компонент (например, в объеме бакалавриата по госстандарту Теология — 4 года) и духовный — как дополнительный (1 год). Академии также могут выполнять программу светской магистратуры (2 года) и давать духовное дополнительное образование (1 год). В системе послевузовских степеней в духовных школах кажется целесообразным кандидатскую степень поменять мес-

тами с магистерской, как сделано в государственной отечественной системе. Учитывая, что в Русской Православной Церкви количество магистров богословия исчезающе мало, в этом нет никакой проблемы. Необходимо задумываться о близкой перспективе. Недавно нашей страной подписано Болонское соглашение, по которому вся наша образовательная система будет перестраиваться на двухуровневую (бакалавриат и магистратура), как на Западе. При этом скорее всего кандидатская степень может вообще исчезнуть. Как нам ни дороги отечественные образовательные традиции, все же не стоит в этом противопоставлять себя всему миру и лишаться возможности войти в общую образовательную систему.

8. Нам необходимо безотлагательно всемерно развивать церковную систему управления религиозным образованием в негосударственных церковных и духовных учебных заведениях, а также сотрудничество с государственными факультетами Теологии. Нужен единый достаточно сильный аппарат, способный работать на современном информационно-организационном уровне.

9. Наконец, необходимо признать, что никакая масштабная образовательная система не может быть самоокупаемой — это затратная область.

Здесь напрашивается параллель с воспитанием детей. Если родители хотят, чтобы их дети стали полноценными и творческими членами общества, то они должны потратиться и дать им хорошее образование.

Мудрые и опытные правители знают, что, вкладывая средства и предоставляя достаточную автономию высшему учебному заведению, они получают наибольший эффект. Убедительным примером может служить Московский Государственный Университет, который дает государству наибольшее число крупнейших ученых, выдающихся государственных и общественных деятелей, самый высокий образовательный и научный уровень. При этом Университет всегда был оплотом государственности, никогда не выступал на стороне деструктивных сил. Подобно этому Духовные Академии, имевшие до революции

высочайший научный потенциал, давали Русской Церкви несравненный епископат, великих ученых-богословов и прекрасных пастырей. Семинарии же, не имевшие столь высокого уровня и творческой атмосферы, нередко выпускали атеистов и революционеров.

Организация финансирования церковной образовательной системы не может быть предоставлена одной лишь инициативе учебных заведений по принципу «спасение утопающих — дело рук самих утопающих» или — «инициатива наказуема». Вероятно, было бы вполне правомерным просить у государства финансирования аккредитованных специальностей в негосударственных религиозных учебных заведениях в порядке помощи Церкви, лишенной педагогических и научных кадров и материальной базы в эпоху гонений, учитывая, что религиозное образование и воспитание молодежи сегодня жизненно важно для самого государства — только оно может предохранить следующие за нами молодые поколения от нависшей национальной катастрофы — нравственного растрепания.

**БОГОСЛОВИЕ**

Протопресвитер Иоанн Мейендорф

**СОСТОЯЛАСЬ ЛИ ВО ФЛОРЕНЦИИ ВСТРЕЧА  
МЕЖДУ ВОСТОКОМ И ЗАПАДОМ?<sup>1</sup>**

Современный диалог между римокатоличеством и православием неизбежно основывается на обращении к историческому наследию христианства, — на восприятии того, как в течение первого тысячелетия христианской истории происходило общение между тем, что мы называем Востоком и Западом, а также обстоятельств постепенного отчуждения и раскола после XI века. Те из нас, кто действительно озабочен проблемой христианского единства, пытаются вновь обнаружить общие богословские экклезиологические ориентиры, благодаря которым в первой половине христианской истории было возможно и сакраментальное единство и общее свидетельство миру; они стараются осмыслить те времена, когда, как однажды сказал Иоанн Павел II, Церковь «дышала двумя легкими». Конечно, теперь, особенно в нашем XX столетии, категории «Восток» и «Запад» устарели и в историческом, и в культурном отношении. То место, которое занимают два американских континента, Африка и Азия, давнишнее исчезновение Византийской империи и фактически повсеместное принятие интеллектуальных схем, появившихся в XIX веке в Западной Европе — все это делает четкое различие между «Востоком» и «Западом» несколько искусственным. Это новое положение дает нам те средства, которые необходимы для лучшего понимания нашей общей истории первого тысячелетия, а также природы последовавшего трагического отчуждения.

В позднем средневековье Ферраро-Флорентийский собор был, без всякого сомнения, наиболее значительной попыткой

---

<sup>1</sup> Впервые опубликовано: *Alberigo G. Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence, 1438/9-1989. University Press. Louvain, 1991. P. 153-175.*

повернуть вспять течение истории и восстановить единство веры и общение между тем, что тогда еще было достаточно четко определимо как «Восток» и «Запад». Порядок проведения и протокол этого собора являют образ единения между двумя частями христианского мира. Сегодня наше знание об этом гораздо полнее, чем во время нескончаемой полемики между его сторонниками и критиками, которая в прошлом велась веками. Теперь мы имеем не только тексты документов в удивительно полных ватиканских изданиях, но и стали свидетелями появления более обобщенного подхода к изучению истории этого собора. Одной из главных заслуг Жозефа Джилля является, в частности, то, что он рассматривает собор в западном контексте, как завершение борьбы папства против сторонников соборного движения на Западе и как победу того, что Джилль называет «традиционным строем Церкви»<sup>1</sup>.

Этот более обобщенный взгляд, представленный Джиллем с точки зрения Запада, является прекрасной, действительно необходимой основой для дальнейшей «глобализации» понимания истории этого собора и для более полного включения в него реалий жизни православного мира в те времена. Цель моего доклада в том, чтобы сделать некоторые предварительные замечания, указывающие на понимание значения соборности на Востоке и на то, что могло и должно было бы произойти на истинном соборе единения.

### **Флорентийский Собор — исполнение византийских надежд**

Слово «вселенский» в употреблении византийцев предполагало особый, свойственный им взгляд на христианское обще-

---

<sup>1</sup> «Великим достижением Собора для Запада было то, что он утвердил победу пап в борьбе папства против собора и сохранение традиционного строя Церкви». *Gill Joseph S. J. The Council of Florence. Cambridge, 1961. P. 411*). Это же четко выражено в труде Джилля о Константиносском и Флорентийском соборах: *Dumeige G., S. J., ed. Historie des Conciles oecuméniques, 9. Editions de l'Orante. Paris, 1965*, а также в других публикациях Джилля, относящихся к «событию» во Флоренции.

ство. То политическое, «имперское», что в нем подразумевалось, часто подчеркивалось историками. И действительно, если для иллюстрации этого аспекта нужен первоисточник, то можно цитировать историка XI века Кедрена: «Соборы, — пишет он, — назывались вселенскими потому, что на них императорскими повелениями приглашались епископы всей Римской империи, и на каждом из них... было обсуждение веры и голо-сование, то есть провозглашались догматические формулировки»<sup>1</sup>. Здесь подразумевается, что отдельные Церкви, возглавляемые епископами, объединены общей верой, выраженной соборами, но также и то, что согласие достигается внутри пределов «ойкумены» — «мира», официально ставшего христианским со времен Константина, в котором император является символом и воплощением социального и религиозного единства. Как все мы знаем, система эта часто именовалась (и осуждалась) как «цезаропапизм». Однако этого наименования она никак не заслуживает. Память византийского христианства, конечно, хранит и образы императоров, злоупотреблявших своей функцией (и тогда именовавшихся «узурпаторами», *τύραννοι*: Констанция I, Валентия, Констанция II, Константина V Копронима и других) и созданных ими соборов, фактически оказавшихся лжесоборами. Таким образом, ни императору, ни соборам как таковым нельзя было доверять автоматически.

Другим существенным элементом византийского мировоззрения было неизменное представление о традиционных границах государства. Ни в какой период, даже в XIV и XV веках, византийцы не отказывались от той идеи, что империя включает в себя Восток и Запад, что в идеале в границы ее территории входят и Испания, и Сирия, что «ветхий Рим» остается ее исторической колыбелью и символическим центром, несмотря на перенесение столицы в Константинополь. Существовала бо-

---

<sup>1</sup> Hist. I, 3. Ed. Bonn, 1838. P. 39; см. на эту тему прекрасное исследование: *Anastasiou J. What is the Meaning of the Word «Ecumenical» in Relation to the Councils? // Councils and the Ecumenical Movement.* SVS Press. Crestwood, New York, 1978. P. 45-62.

гословская полемика против «латинян», присутствовала народная ненависть к «франкам», особенно после крестовых походов, было недовольство торговой колонизацией византийских земель венецианцами и генуэзцами, но идеальное представление о всемирной империи оставалось, выражаясь в особенности в исключительно «римской» законности византийского императора. Еще в 1393 году константинопольский патриарх Антоний в своем часто цитируемом письме к московскому великому князю Василию I, призывая его не противиться литургическому поминовению императора в русских храмах, выражает совершенно нереалистичное, но твердое убеждение в том, что император есть «император и самодержец ромеев, то есть всех христиан», что «в каждом месте и каждым патриархом, митрополитом и епископом имя императора поминается повсюду, где есть христиане...», «даже латиняне, которые совершенно с нашей Церковью не сообщаются, оказывают ему то же подчинение, как и в прошлые времена, когда они были с нами едины»<sup>1</sup>. Характерно то, что патриарх отстаивает существование имперского единства, несмотря на разделяющий Церкви раскол.

Одним из элементов этого имперского, и потому «вселенского», представления о христианском мире является так называемая «пентархия», то есть та идея, что «вселенской» Церковью руководят пять патриархов: Рима, Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима. Оформление этой «пентархической» схемы произошло уже в IV веке, с признанием особых привилегий (πρεσβεῖα) за предстоятелями наиболее значительных городов империи: первым был Рим, затем Александрия и Антиохия (Никейский Собор 325 года), Константинополь, как «новый Рим» (Константинопольский Собор 381 года), и, наконец, также Иерусалим (Ефесский Собор 431 года). А в законодательстве Юстиниана произошла своего рода

---

<sup>1</sup> Письмо это сохранилось в патриаршем регистре, опубликованном *Miklosich F. and Müller I. Acta patriarchatus Constantinopolitani* (далее в ссылках ММ I). Vienna, 1862. P. 188-192. Относящиеся к делу места переведены *Barker J. W. Manuel II Palaeologus (1391-1425)*. New Brunswick, NJ, 1909. P. 106-109.

«сакрализация» числа «пять», что позднее было санкционировано Трулльским Собором (692 год)<sup>1</sup>.

Значит ли это, что «пентархия» рассматривалась как важный элемент экклезиологии? В действительности, нет. Но она стала важным фактором в византийском понимании «вселенского» собора, на котором требовалось присутствие пяти патриархов или их представителей, даже тогда, когда восточные кафедры Александрии и Антиохии фактически утратили свое влияние. Во всяком случае, в средние века эти два взаимосвязанных элемента (теоретическая законность власти византийского императора над Западом и все еще существовавшее представление о пентархии, ведущим членом которой был римский епископ) требовали, чтобы истинный вселенский собор включал в себя римского епископа (несмотря на раскол) и четырех восточных патриархов (хотя три из них возглавляли Церкви, находившиеся на грани исчезновения).

Я упомянул «пентархию» как парасерковную идею, потому что существовали реальные экклезиологические понятия, которых православные византийцы очень строго придерживались, например: способность православной Церкви находить окончательное решение вероучительных вопросов через соборную процедуру, для чего не нужны были ни «вселенский» собор, ни обращение к «пентархии». Так называемый Синодик Православия, постоянно обновляемый, был важным свидетельством этой вероучительной истины, без которой Церковь не могла бы быть Церковью<sup>2</sup>. Другим важным экклезиологическим измерением, которое византийцы хорошо осознавали, хотя им пришлось от него отказаться в позднем средневековье, было

<sup>1</sup> Историческая литература о происхождении и значении «пентархии» очень многочисленна. Для основательного разрешения многих проблем большую помощь оказывает книга *Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Cambridge, 1958; см. также: *Meyendorff J. Orthodoxy and Catholicity*. Sheed and Word. New York, 1966.

<sup>2</sup> Ср. критическое издание *Синодика* с французским переводом и комментариями: *Gouillard J. // Travaux et Mémoires*, 2. Paris, 1967.

евхаристическое общение как условие деятельности собора. Действительно, кинония евхаристического собрания и была той основой, на которой держался самый жизненный смысл соборности<sup>1</sup>.

Как бы то ни было, «вселенский собор», который снова объединил бы Восток и Запад, представлялся в Византии наиболее разумной и действительно необходимой целью, к которой надлежало стремиться ради восстановления единства. Уже существовал прецедент: собор 879-880 годов, заключивший примирение между папой Иоанном VIII и святым патриархом Фотием. Этот собор применил к себе наименование «вселенского» и действительно соответствовал институциональным требованиям такового. В византийских источниках он часто называется «объединительным собором». Однако евхаристическое общение между святителем Фотием и папскими легатами было восстановлено еще до начала соборных заседаний<sup>2</sup>, так что сам Собор был собором объединенной Церкви. В 1438 году между Востоком и Западом не было евхаристического общения, что может отчасти объяснить причину, по которой греки во время подготовки к Флорентийскому собору не упомянули прецедент 879-880 годов. Византийцы, конечно, знали, что латинская сторона уже не считала «фотиевский» собор действительным<sup>3</sup> и что потому нет смысла представить его как авторитет, приемлемый для обеих сторон.

---

<sup>1</sup> *Zizioulas J.* The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council. Councils and the Ecumenical Movement. WCC Studies, 5. Geneva, 1968. P. 41.

<sup>2</sup> Ср. папский Коммониториум с подробными инструкциями легатам, и *Dvornik F.* The Photian Schism, History and Legend. Cambridge, 1948. P. 184-185.

<sup>3</sup> Франциск Дворник, однако, убедительно показал, что собор 879-880 признавался и на Востоке, и на Западе до конца XI века, когда западные григорианские реформаторы канонического права заменили его в своих списках игнатиевским собором 869-870 годов (*The Photian Schism*. P. 309-330). Фотиевский собор еще упоминается как авторитетный в Декрете Иво Шартского (1094). Вопрос этот был кратко поднят во Флоренции, когда Чезарини и Хризверг сослались на иг-

Весьма знаменательно, однако, и то, что в течение всего XIV века, даже после крестовых походов, после установления латинской иерархии на Востоке, после провала Лионской унии возможность объединительного собора была для византийцев главной надеждой, и они неоднократно предлагали папам его провести. Конечно, эти предложения, как и все переговоры того времени о единении, были сильно обусловлены нуждой получить от Запада помощь против турецкого наступления. Но идея собора выдвигалась также и наиболее ответственными православными кругами в противовес чисто политическим планам. Так, например, в конце XIII века она противопоставлялась планам императора Михаила VIII, означавшим непосредственное и безусловное подчинение папской власти.

Здесь невозможно описать все эти попытки<sup>1</sup>, но я упомяну некоторые из них, как подготовительные к флорентийскому собору.

1) В 1339 году (или, может быть, ранее) знаменитый Варлаам Калабриец представил константинопольскому синоду проект единения, основанный на созыве совместного вселенского собора. Ему было разрешено представить свой проект папе Бенедикту XII в Авиньоне. У Варлаама был свой особый подход к вопросу *filioque*, и он надеялся, что тринитарный вопрос в дебатах планируемого собора можно будет отодвинуть на задний план и практически им не заниматься (при условии, что латиняне вычеркнут *filioque* из Символа веры!). Он не видел иного способа сделать унию приемлемой для Востока иначе

---

натиевский собор как на «восьмой вселенский», но встретили отпор со стороны Марка Евгеника, напомнившего им об отмене его решенный собором 879-880 годов (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores. Series B. Vol. V, fasc. I, Acta graeca. Rome, 1952. P. 90-91, 135.

<sup>1</sup> Ср. довольно полный обзор у *Nichol D. M. Byzantine Requests for an Oecumenical Council in the Fourteenth Century. Annuaire Historiae Conciliorum I. Amsterdam, 1969. P. 69-95* (воспр.: *Nichol D. M. Byzantium: Its Ecclesiastical History and Relations with the Western World. Collected Studies. Variorum, London, 1972*).

как через посредство собора<sup>1</sup>. Варлаам получил выговор от Бенедикта XII, который не допускал никакого обсуждения истин, уже определенных римским престолом<sup>2</sup>.

2) Если Варлаама можно считать лицом скорее маргинальным, то этого нельзя сказать об интеллектуально и политически выдающейся личности, императоре Иоанне VI Кантакузине, патронировавшем монашескую партию и способствовавшем окончательной победе паламизма в 1351 году. Сразу же после получения им власти в 1347 году, после гражданской войны, он начал вести переговоры с папой Климентом V, предлагая ему созвать собор, предпочтительно в Константинополе, но возможно также и на принадлежащих латинянам островах Евбее или Родосе<sup>3</sup>. После запоздалой и уклончивой реакции папских легатов в 1350 году он продолжал настаивать на соборе. В отличие от Варлаама, он не предлагал оставить в стороне вероучительные вопросы, но выражал надежду на «правильное определение веры». Решительно осуждая методы; к которым прибегал его предшественник, Михаил VIII, навязывавший решение силой, он выражает готовность «подписать что бы то ни было, на чем согласятся епископы и другие знатоки вероучения». Непосредственно предвосхищая переговоры о флорентийском соборе, он пишет: «Если папа согласен,

---

<sup>1</sup> Ср.: *Gianelli C.* Un progetto de Barlaam Calabro per l'Unione delle Chiese. *Miscellanea Giovanni Mercati III* (=Studi e testi, 12). Città del Vaticano, 1946. P. 57-208 (воспр. у *Gianelli C.* *Scripta Minora* (=Studi Buzantini e Neoellenici X. Roma, 1963. P. 47-89); латинский текст обращения Варлаама к папе в PG 151, col. 1331-1342. Об унионистских взглядах Варлаама см. также: *Meyendorff J.* Un mauvais théologien le l'unité: Barlaam le Calabrais // *L'Eglise et les églises*, II. Chevetogne, 1955. P. 47-64 (воспр.: *Meyendorff J.* *Byzantine Hesychasm*. Varorium, London, 1974).

<sup>2</sup> По поводу предложений Варлаама папа в сентябре 1339 года написал французскому королю Филиппу: *diximus diversitatem hujusmodi fore nullatenus in Ecclesia tolerandam* Rayn. *Annales*, anno 1339, paragraph 27.

<sup>3</sup> Тексты докладов и писем: *Loemertz R. J.* *Ambassadeurs grecs auprès du pape Clement V* (1348). *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953). P. 178-196.

встретимся на полпути, в каком-нибудь месте на берегу, куда он мог бы привести западное духовенство, а я патриархов с их епископами, и я верю, что тогда Бог поведет нас к истине»<sup>1</sup>. Ответ пришел только в 1352 году, уже не от Климента V, а от его преемника, Иннокентия IV. Он выражал несколько самодовольную радость о том, что греки «смогут обратиться к истине», но не упоминал о возможности собора<sup>2</sup>.

3) Кантакузину представлялась новая возможность повторить свое предложение в 1367 году, когда, уже будучи монахом, но пользуясь еще сильным влиянием в Византии, он встретился с другим папским легатом, Павлом, который был также титулярным (латинским) патриархом Константинополя. Почти в точности, в тех же выражениях, что и в 1350 году, Кантакузин снова отвергает идею единения, навязанную императорским указом, говорит о необходимости свободного богословского обсуждения вероучительных вопросов и, что особенно знаменательно, настаивает на необходимости того, чтобы собор был вполне представительным. Считая чисто «пентархическое» представительство недостаточным (ибо фактически авторитет восточных патриархов чисто номинален), он требует полноты присутствия не только митрополитов вселенской патриархии, включая «дальних» митрополитов России, Трапезунда, Алании и Зеккии, но также католикоса Грузии и патриарха Трновского, «архиепископа» сербского<sup>3</sup>. Он снова предлагает,

<sup>1</sup> *Кантакузин. Hist. IV, 9, ed. Bonn, III, 59-60.*

<sup>2</sup> Цит. по: *Loenertz R. J. Ioannis de Fontibus Ord. Praedicatorum Epistula ad Abbatem et Convenum monasterii nescio cuius Constantinopolitani // Archivum Fratrum Praedicatorum. 30 (1960). P. 164.*

<sup>3</sup> Текст этот опубликован: *Meyendorff J. Projets de concile oecuménique en 1367: Un Dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul. Dumbarton Oaks Papers 14 (1960). P. 147-177 (воспр.: Meyendorff J. Byzantine Hesychasm. Variorum. London, 1977); комментарий: Meyendorff J. Jean-Joasaph Cantacuzène et le projet de concile oecuménique en 1367. Akten des XI. Intern. Byzantinisten Kongresses. München, 1960. P. 363-369. Титул «архиепископ» в применении к Сербии показывает непризнание «патриархата», установленного Стефаном Душаном в 1346 году. Но конфликт по поводу Печского патриар-*

чтобы собор состоялся либо в Константинополе, либо в городе «у моря», что предваряет префлорентийские переговоры. Предложения Кантакузина были сделаны в драматический момент: его зять, император Иоанн V Палеолог, только что вернулся из безуспешной и унижительной поездки в Венгрию, где просил о военной помощи, но столкнулся с жестким отказом в том случае, если он не обратится в католичество. Консервативная, папаламитская иерархия византийской Церкви с патриархом Филофеем Коккином во главе всецело поддерживала идею собора. Сохранилось письмо Филофея к архиепископу Охридскому, приглашающее его на собор и описывающее его проект следующими словами: «Мы согласились с папскими легатами, что если на соборе выяснится из Божественных Писаний, что наше учение выше учения латинян, они присоединятся к нам и разделят наше исповедание (веры)»<sup>1</sup>. Однако и это предложение снова столкнулось с *non possumus* папы Урбана V, выраженным в личных письмах, обращенных к императору и патриарху, а также другим византийским официальным лицам: папа призывал к безусловному «подчинению» Риму.

4) «Великий раскол» (1378-1417) на Западе радикально изменил «правила игры» для самого Запада. Выдающиеся церковные деятели Востока стали еще больше надеяться на объединительный собор. Нам известна, например, попытка, предпринятая митрополитом Киприаном Киевским и всея Руси в 1396 году. Болгарин по происхождению, святитель Киприан принадлежал к штату патриарха Филофея Коккина и был близким другом последнего Трновского патриарха Евфимия. После больших испытаний, вызванных обстоятельствами византийской церковной дипломатии в восточной Европе, он воспринял Киевскую кафедру, объединив в своей юрисдикции все епархии Руси, находившиеся как в Московии, так и в польско-литовских владениях. Имея своей основной residen-

---

тата не был, в глазах Кантакузина, достаточной причиной, чтобы исключить Сербскую Церковь из проектируемого собора.

<sup>1</sup> ММ 1. Р. 492.

цией Москву, он часто путешествовал по западным областям своей митрополии и был «большим другом» (φίλος πολύς) польского короля Ягелло, несмотря на то, что последний обратился от православия в римо-католичество (1386)<sup>1</sup>. Именно в этих краях, все еще называвшихся византийцами «Россией», в стране с огромным православным населением, возглавляемой королем римо-католиком с соборными наклонностями, святитель Киприан планировал свой собор несомненно вместе с королем Ягелло. На этот раз выговор пришел от константинопольского патриарха Антония, который назвал этот проект неподходящим и потребовал вместо него военной помощи<sup>2</sup>. Но идея святителя Киприана не была сразу отвергнута. Другой – неканонический – киевский митрополит, Григорий Цамблак<sup>3</sup> в 1418 году посетил собор в Констанце, был торжественно принят папой Мартином V, но и он также требовал, чтобы на соборе была представлена вся восточная Церковь<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> О святителе Киприане и его времени см.: *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia. Crestwood, 1989. P. 22* и *Obolensky D. Six Byzantine Portraits. Oxford, 1988. P. 173-200*. Полные биографические и документальные данные Г. М. Прохорова были опубликованы Д. С. Лихачевым в Словаре книжников и книжности древней Руси, вып. 2, 1. Л., 1988. С. 464-475.

<sup>2</sup> ММ II. P. 280-282, 282-285.

<sup>3</sup> Болгарин, как и Киприан, которым он очень восхищался, Григорий был одним из самых выдающихся деятелей литературного славянского мира. Великий князь литовский Витовт обеспечил его избрание на Киевскую кафедру собором западнорусских епископов (1415), бросив тем самым вызов греческому митрополиту Фотию, который, как и его предшественники, проживал в Москве. Это избрание было прямым вызовом патриархии, которая официально обвинялась в симонии, коррупции и административной несостоятельности (текст: *А. Павлов // Русская историческая Библиотека* (далее цитируемая как РИБ) VI, СПб., 1880, кол. 307-314. Понятно, что Григорий был отлучен Фотием и низложен патриархом Иосифом II в 1416 году (тексты там же, кол. 315-360).

<sup>4</sup> Это посещение описано в летописи Констанцкого собора Ульрихом Рихенталь (англ. перевод: *Loomis R. L. The Council of Constance. Columbia University Press. New York, 1961. P. 105, 176-178*) и в Gesta собора французским кардиналом Гийомом Филастром (*ibid. P. 434-437*).

5) Византийские надежды на «вселенский» объединительный собор, наконец, оказались реальной возможностью после победы соборного движения в Констанце. Избранный этим собором папа Мартин V был уже не в таком положении, чтобы требовать простого принятия папской власти греками, поскольку и сам он, в силу им же одобренных соборных постановлений, был теперь обязан «слушаться» собора в делах веры. В переговорах, начатых всерьез, старый план, предложенный Кантакузином в 1350, а затем в 1367 годах, послужил основой для греческой позиции, в частности в пункте, касающемся места собора «при море», так, чтобы восточные делегаты могли оставаться достаточно близко к своим кораблям и, в случае неудачи объединения, легко вернуться домой. Этот пункт, очевидно, имел известный вес, поскольку греки предпочли созвать собор с папой Евгением, а не с базельскими сторонниками соборного движения, приглашавшими их в дальние края за Альпы. Кроме того, также в согласии с Кантакузином было сделано серьезное усилие, чтобы восточная делегация оказалась составлена не просто на формальном основании представительства «пяти патриархов», но ее состав был более реалистичен и всеобъемлющ<sup>1</sup>. В нее были включены не только «дальние» митрополиты Трапезунда и в особенности России, но также и митрополит Молдавалахии (Румынии). Славянские Церкви Балкан тогда уже находились под турецким владычеством, так что из Сербии и Болгарии никто не приехал (Трновский митрополит Игнатий состоял в делегации, но он уже не был патриархом как во времена Кантакузина, а лишь греческим епископом, жившим в Константинополе). Знаменательно, однако, что присутствовали делегаты католикоса Грузии. Но как бы ни был географически значителен объем делегации,

---

<sup>1</sup> Всем было ясно, что представительство едва живых «восточных» патриархов было бы только номинальным и определялось бы не самими этими патриархами, а из Константинополя. Назначены были уполномоченные: Виссарион, Исидор, Марк, Дионисий Сардийский, Досифей Монеувасийский (двое последних часто перемещались как до, так и во время собора); ср.: *Gill J. The Council*. P. 76, 111, п. 2, 295 и т. д.

он вряд ли был достаточным для той цели, которую ставили организаторы: наличие различных оттенков богословских мнений самой византийской Церкви. Среди епископов было явно немного хороших богословов, что и проявилось в пассивности поведения большинства из них на соборе. Поэтому было решено хиротонисать на особо важные кафедры – Nikeйскую, Eфесскую, Киевскую двух кандидатов, выдающихся в интеллектуальном отношении: Виссариона и Марка, а также опытного дипломата Исидора. Эти три хиротонии состоялись в 1437 году, то есть накануне собора. Таким образом, в делегацию вошли выдающийся «гуманист» Виссарион, сторонник традиции Метохитов и Григори, а также законный представитель паламитов и монашеского богословия в лице святителя Марка Eфесского. Традиционное, «консервативное» течение было усилено включением афонских монахов, представлявших монастыри Великой Лавры, Ватопеда и святого Павла. Существует множество свидетельств о том, что народное православное мнение в XIV веке действительно было согласно с патриархом Филофеем Коккином в том, что собор может вполне привести к победе их взглядов и что латиняне воспримут православное понимание вопроса *filioque* и экклезиологии<sup>1</sup>. Надежда на то, что единение будет обсуждаться свободно и соборно, что оно окажется не просто приятием «латинской» веры через подчинение папе, казалась гарантированной благодаря участию таких людей, как святитель Марк Eфесский. Несмотря на печальные опыты с крестоносцами, Лионской унией и различные местные инциденты (например, в Венгрии и на Кипре, где латинство насаждалось силой), многие считали «победу» пра-

---

<sup>1</sup> Таковы действительно были надежды святителя Марка Eфесского, которые он часто высказывал, в частности, в своем письменном воззвании к папе Евгению в Ферраре, поданном по совету Чезарини (Quae supersunt actorum graecorum concilii Florentini, ed. Hofmann G. Roma, 1955. P. 28-34. Исидор также осознавал задачу добиться торжества православия на соборе, когда он убеждал князя поддержать собор (ср.: Вторая Софийская Летопись: Полное собрание русских Летописей VI, кол. 152).

вославия на соборе все же возможной. Кроме того, все понимали, что в позиции папства произошел радикальный поворот, и теперь оно соглашается с идеей собора, на котором без всяких условий и с одинаковыми возможностями, данными каждой стороне, будет обсуждаться все то, что разделяет Восток и Запад. Таково было действительно обещание пап Мартина V и Евгения IV, признавших одобрение в Констанце и Базеле «соборного» учения и в принципе готовых к обсуждению, а не только к диктату, как их предшественники Бенедикт XII и Урбан V.

### **То, что не произошло во Флоренции**

Рассматривая дебаты во Флоренции, справедливо утверждать, что собор обсуждал некоторые вопросы, не разрешив их, и разрешил другие без обсуждения. Две наиболее длинные и существенные богословские дискуссии касались чистилища и *flioque*. Обсуждение вопроса чистилища обнаружило основное различие в подходе к учению о спасении и в методах богословствования. Результатом его было определение, последствия которого станут поводом для смущений во времена реформации, поскольку оно давало богословское обоснование учению об индульгенциях, и которого вряд ли придерживается в наше время римо-католический магистериум (оно содержало утверждение, что души некрещеных «немедленно идут в ад»). В дискуссиях по вопросу об исхождении Святого Духа обеим сторонам не хватало той исторической перспективы, которая теперь дает нам возможность вполне признать действительное существование на Востоке и на Западе двух различных Троичных богословий. Ни та, ни другая сторона не была способна подойти к существенным вопросам: законны ли обе традиции и поэтому являются ли они взаимодополняющими, или же они по существу несовместимы? А если обе законны, то правильно ли догматизировать одну из них, как это было сделано во Флоренции?

Вопрос, который во Флоренции все же получил свое разрешение, был вопрос о церковном управлении, страстно обсуж-

давшийся на Западе в контексте «великого раскола» 1378 года. Выход здесь предлагался западным соборным движением: соборы выше папы. Флорентийский собор вынес обратное определение, прибегая к ключевым выражениям в оправдание папской монархии как «преемника Петра», «истинного заместителя Христа», «главы Церкви», обладающего полнотой власти (*plena potestas*) для окормления и управления всемирной Церковью. На соборе вопрос первенства Рима и его природы был поднят только в дни, предшествовавшие подписанию итоговых документов. То, что нам известно об обсуждениях последних минут, проходивших в весьма стесненных обстоятельствах, не свидетельствует о том, чтобы греки действительно понимали западную полемику того времени, в которой папа противостоял Базельскому собору. Их позиция была сугубо оборонительной: их волновал вопрос о том, как в наибольшей степени сохранить привычный восточный строй Церкви, основанный на канонах древних вселенских соборов и пентархии. Они потребовали и добились, чтобы к ясным и четким определениям папской власти были добавлены двусмысленные ссылки на эти почтенные и древние установления. Латинянам и грекам было легко истолковывать эти ссылки по-разному. Во всяком случае, последовавшее за собором беспрецедентное возведение двух восточных митрополитов — Виссариона и Исидора — в римские кардиналы подчеркивало тот факт, что папство, в том виде как оно теперь определялось собором, уже не было папством ранних столетий, но учреждением, радикально измененным григорианскими реформаторами, декреталистами XIII и канонистами XIV веков. Теперь папство выходило победителем из своей антисоборной борьбы.

Истинное церковное единство требует не только общих формул, имеющих целью разрешение частных трудностей, но также и общего *sensus ecclesiae*, принадлежности в любви к Единой Церкви, понимаемой одинаково. Для достижения такого общего *sensus* Ферраро-Флорентийский собор должен был оказаться местом встречи Востока и Запада таких, какими они действительно были в это время. Но до этого было очень дале-

ко. Со стороны Востока константинопольскими властями было сделано усилие, чтобы собрать действительно представительную делегацию, но удалось это только отчасти: основная масса делегатов состояла из непосредственного окружения императора и патриарха, то есть боевых ветеранов, отчаявшихся людей из окруженного и умиравшего Константинополя. Только немногие из них обладали богословской компетенцией. Марк Евгеник был скорее одиноким исключением, поскольку он, несомненно, был «укоренен» в народе, доверием которого он будет пользоваться и позже. С латинской стороны практически все епископы были итальянцы, за исключением очень немногих отдельных и непредставительных епископов из Франции, Испании, Ирландии, Португалии и Польши, но не было никого ни от империи, ни от Англии. Папе Евгению противостоял Базельский собор. Он даже был изгнан из Рима и папского государства, где ему воспротивился род Колонна. В число латинских богословов, голос которых был решающим на соборе, входили только те, кто был на стороне папы или кто стал его активно поддерживать в борьбе с соборным движением. Первый из них, Чезарини, в Базеле был ярким сторонником соборной теории, но перешел на сторону папы незадолго до собора.

Но при таких условиях был ли возможен диалог по существу? В действительности и сами греки серьезно к нему не стремились. Были ли они хотя бы в некоторой степени информированы о глубине кризиса на Западе? Их дипломаты (включая Исидора) были в Констанце и в Базеле, но и интеллектуальное, и духовное отчуждение зашло для них уже слишком далеко для того, чтобы они могли осознать то, что действительно интеллектуально, духовно и богословски происходило в западной Церкви. Из огромной массы латинских писаний того времени (особенно касающихся церковной структуры и церковной реформы) на греческий язык не было переведено ничего. Те же немногие греческие интеллектуалы, которые знали латинский язык, были, по-видимому, под впечатлением очень положительного отношения латинской схоластики к греческой философии, но совершенно не понимали тех институциональ-

ных последствий, к которым вело развитие западного богословия их времени.

Как хорошо известно, на Западе шли споры о власти, как в Церкви, так и в целом в обществе. Формы этой власти определялись прежде всего в терминах закона, шло ли дело о власти королей, или об «апостольской» власти папы, или же о коллективной власти соборов. Некоторые ученые придерживаются взгляда, что томизм со своим учением о естественном законе уже предоставил философскую основу для «секуляризирующей» власти, даже если и для самого Фомы Бог был Творцом естества (и «естественной» власти), а власть была автономной лишь частично. Как бы то ни было, связь между Богом и «естеством» в XIV веке была разорвана возобладавшим влиянием Марсилия Падуанского и Уильяма Оккамского, проповедовавших «естественный» взгляд на общество, куда и сама Церковь входила как составная часть, и где структуры власти и отношения между личностями должны были регулироваться законом<sup>1</sup>. Следует ли непосредственно обвинять томизм в секуляризации церковных структур на Западе в средние века, остается вопросом. Но для выявления масштаба этой проблемы нужен был бы диалог во Флоренции между томистами и паламитам. Он время от времени и начинался, но в ходе дискуссий преднамеренно сводился на нет, дабы избежать непосредственного столкновения по еще одному пункту определенного богословского несогласия между двумя сторонами<sup>2</sup>. В действительности никто не хотел подобного диалога и не был к нему подготовлен.

Благодаря ли томизму или нет, но ясно, что после XI столетия папство получило на Западе новую и гораздо более мирскую роль<sup>3</sup> и что новая его власть, хотя и основывалась на тех

---

<sup>1</sup> См. в частности: *Ullman W. Medieval Political Thought* Peregrine Books. New York, 1975. P. 184-185. Ср. также: *Origins of Great Schism*. Archon Books. New York, 1967, в особенности добавление о кардинале Забарелла на стр. 191-231.

<sup>2</sup> Ср.: *Gill J. Florence*. P. 205-206, 225, 267.

<sup>3</sup> «XI век начался с процветанием империи на Востоке и ослаблением и неэффективностью папства на Западе. Он окончился в выс-

же аргументах Писания и Святых Отцов, что и понимаемое в духе первого тысячелетия римское первенство, обрела черты, непосредственно вдохновленные имперской монархией. В этом контексте экклезиологическое и каноническое мышление на Западе начало систематически определять юрисдикционную и административную власть папы как безусловно отличную от его сакраментальных функций римского епископа. Понятие Тела Христова (*Corpus Christi*), понятие евхаристическое, библейское, стало постепенно применяться не только к Церкви как сакраментальной общине, но и к всемирному христианскому обществу. Евхаристия все еще понималась как «истинное» Тело Христово (*Corpus Verum*), но всемирная Церковь, включающая гигантское юридическое и экономическое управление, на котором покоилась воинствующая Церковь (*Ecclesia militans*)<sup>1</sup>, видимым главой которой был папа, была «мистическим телом» (*Corpus mysticum*).

Понятие папской «юрисдикционной власти» как независимой от «власти рукоположения» (принадлежащей любому епископу) особо подчеркивалось в XIV веке, когда действительной резиденцией папы был не Рим (епископом которого он был), а Авиньон. Канонисты принялись обсуждать вопрос о том, «кто обладает «властью юрисдикции» во время вдовства папской кафедры, и некоторые из них отвечали — собрание кардиналов. Понятно, что кардиналам нравилась идея возможно более широкого осуществления такой власти, а это привело к длитель-

---

шей степени могущественным папством на Западе и тяжелой борьбой империи за свое восстановление на Востоке. Можно по-разному думать о расколе 1054 года, усматривая в нем последний акт раздиранья хитона Христова или просто несчастный, хотя и симптоматический инцидент, но особо значимо здесь то, что это случилось в середине этого века...» (*Nicol D. M. Byzantium and the Papacy in the Eleventh Century // Journal of Ecclesiastical History XIII, 1962. P. 20*).

<sup>1</sup> *Kantorowicz Ernst H. The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology. Princenton NJ, 1957. P. 197*; также *Lubac H. de. Corpus Mysticum, 2<sup>nd</sup>. Paris, 1949*; он пишет «о странной метаморфозе» в этом рассуждении (P. 88); также *Ladner G. B. The concepts: Ecclesia, Christianitas, Plenitudo Potestatis // Sacerdozio e regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII. Miscellanea Historiae Pontificiae XVIII. Roma, 1954. P. 49-77*).

ному вдовству кафедры. Кроме этого, было признано, что папа с момента своего избрания уже облечен всецелой юрисдикционной властью, даже в том случае, если он еще не епископ. Он управлял Церковью, даже если его епископская хиротония откладывалась на месяцы. Отсюда Иоанн Парижский смог вывести заключение, что «юрисдикционная власть может быть преподана только человеческим избранием и согласием»<sup>1</sup>. Потому-то те, кто на Западе восставал против папской власти, напуганные ее злоупотреблениями и доверявшие «воле народа», пришли к «соборной теории», утверждавшей, что папа в своей административной, юрисдикционной и вероучительной власти ответственен перед общим собором, поскольку эти виды власти даровались ему избранием. Эту теорию и восприняли в Констанце и Базеле после «великого раскола», создав систему церковного управления, отвергавшую папскую монархию, но устанавливавшую взамен скорее власть мирскую<sup>2</sup> (или, если можно так сказать, «демократическую»).

Византийцы как будто бы совершенно об этом не знали, а если и знали, то это совсем не отразилось на их аргументации во Флоренции. Но возможно ли было прийти к какому-либо общему *sensus ecclesiae* без общего понимания вопроса власти в Церкви, вопроса, который на Западе создавал смуту и раскол?

Оглядываясь из дня сегодняшнего на то историческое положение, понимаешь, почему греки для созыва собора в конце концов приняли сторону папы: им давалась не только возможность собраться в городе «около моря»; возобладавшая в Базеле система с представительством «народов» представлялась им несовместимой с самосознанием, утверждавшим, что византийский император все еще номинально является главой вселенского христианства и что восточная делегация представляет «другую половину» Церкви. Казалось, что если бы греки поехали в Базель, то они

---

<sup>1</sup> Ср.: Tierney B. Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism. Cambridge, 1955. P. 175.

<sup>2</sup> Согласно В. Tierney система эта следует образцам законов корпорации (там же).

были бы только одним из «народов»... В Ферраре же было показано признание как императорского достоинства Иоанна VIII Палеолога, так и «пентархии» патриархов. Приемлемый протокол, но никакого экклезиологического обсуждения...

А между тем, участие Востока в спорах, раздиравших западное христианство, без всякого сомнения, могло быть в высшей степени созидательным, преодолевая хотя бы некоторые из противоречий и восстанавливая равновесие.

При рассмотрении уже в наше время основных позиций осужденных еретиков, таких как Виклиф и гусситы, или же Иоахим Флорский, при попытке установить параллель между свидетельством духовной жизни францисканцев и многими не общепризнанными, но широко практиковавшимися формами восточной монашеской духовности, или объективно рассматривая критическое и вообще очень «западное» понимание раннехристианской традиции, выраженное Марсилием Падуанским или Иоанном Парижским, нельзя в результате всего этого не столкнуться лицом к лицу с настоящей духовной трагедией: «Никто из этих западных христиан, намерения которых часто бывали так искренни, не имел никакого реального понимания христианского Востока. Таким образом, они были лишены всякой экклезиологической альтернативы перед самыми властными формами средневековой папской системы»<sup>1</sup>. Столь

---

<sup>1</sup> В 1451 году были установлены запоздалые отношения между моравскими уtrakвистами и антиуниатскими православными Константинополя, возглавляемыми, после смерти святителя Марка Ефесского, Геннадием Схоларием. Некий Константин Платрис, уtrakвистский священник, был даже официально принят в православную Церковь в Константинополе (ср.: *Paulová M. L'empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople // Byzantinoslavica XIV (1953). P. 158-225*). Однако контакт произошел очевидно слишком поздно и притом вне «экуменического» контекста, который мог бы существовать раньше. В действительности, именно флорентийское постановление сделало «экуменический» дух невозможным. Недавно умершим L. M. Clucas был установлен параллелизм между византийским исихазмом и теориями Иоахима Флорского, (*Eschatological Theory in Byzantine Hesychasm: A Parallel to Joachim of Fiore // Byzantinische Zeitschrift, 70, 2 (1977). P.*

же трагичной была и строго оборонительная, несколько провинциальная позиция восточных людей, прибывших на Ферраро-Флорентийский собор: подавленные своими собственными заботами, они были явно неспособны понять реальное положение западного христианства.

Но, быть может, несправедливо винить их в незнании интеллектуальных и духовных движений северной и средней Европы? Однако то, что они все же могли сделать реально, так это на основе своей собственной, хорошо им известной традиции поставить верный диагноз учению о папской власти в том виде, как оно было представлено на соборе, и сосредоточить дискуссию на реальном вопросе: разделении между сакраментальными функциями (*potestas or dinationis*) и учительной властью папы. Действительно, при понимании того, что на Востоке существовала экклезиологическая традиция, которой твердо придерживались, такое разделение невозможно.

Наиболее ясное указание на единство сакраментальной и учительной власти всех епископов можно, вероятно, усмотреть в основной византийской аргументации против претензий средневекового римского первенства. Аргумент этот заключался в отрицании того, что Петр принадлежит только Риму. И не потому только, что он до того, как пришел в столицу империи, бывал и в Иерусалиме, и в Антиохии (Деян 1:10, 15), но и потому, что Петр есть образец всякого епископа в его области. Эта раннехристианская мысль была наиболее ясно высказана в III веке священномучеником Киприаном Карфагенским: каждый епископ, предстоя в своей епархии, занимает «кафедру Петра»<sup>1</sup>. Мысль эта повторяется в самых неожиданных контек-

---

324-346. Однако прямой контакт вряд ли был. Хорошо документированное и полезное обозрение западных течений, противостоявших папскому авторитету, см.: *Leff G. The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiologies // Journal of Theological Studies* 18 (1967). P. 58-82.

<sup>1</sup> После работ А. d'Alès, P. Th. Camelot и в особенности P. Bevenot об экклезиологии священномученика Киприана уже больше не может быть никаких сомнений относительно высказанного в его писаниях понимания кафедры Петра.

стах, включая агиографию. Согласно святителю Григорию Нисскому, Христос «через Петра передал епископам ключи почестей небесных»<sup>1</sup>. И даже Псевдо-Дионисий ссылается на образ Петра, описывая церковного «иерарха»<sup>2</sup>. Этот, унаследованный от священномученика Киприана взгляд на служение Петра, принадлежащее всем епископам, как это показывает множество текстов, терпеливо собранных И. Конгаром<sup>3</sup>, преобладал и на Западе. Таким образом, мысль о существовании «петровой» власти, независимой и отдельной от сакраментального преемства епископата, совершенно чужда раннехристианской экклезиологии.

Всякий раз, когда византийцы непосредственно обсуждали преемство Петра в Церкви, они подчеркивали вселенскость служения всех апостолов, включая Петра. Особое же и всегда поместное служение епископов неотделимо от общины каждого из них. Рим не может присваивать одному себе преемство Петра, и такое преемство, будь то в Риме или другом месте, обусловлено исповеданием петровой веры. И наконец, всякий православный епископ обладает «властью ключей», данной Христом Петру<sup>4</sup>. Интересно отметить, что фактически все эти аргументы используются также Марсилием Падуанским<sup>5</sup>, с той разницей, что Марсилиус признает разделение между сакраментальной и юрисдикционной властью и, следовательно, ищет, непосредственно предвосхищая протестантскую реформацию, административную систему, созданную *congregatio fidelium*.

Из вышесказанного ясно, что подлинная богословская встреча между Востоком и Западом в XV веке не привела бы к принятию на Востоке западной соборной теории. Так же, как в

---

<sup>1</sup> De cast. PG 46, col. 312 c.

<sup>2</sup> О церковной иерархии VII, 7, PG 3, col. 561-564.

<sup>3</sup> L'ecclésiologie du haut Moyen-Age. Paris, Cerf 1967. P. 138-151.

<sup>4</sup> Обзор всех этих аргументов византийских полемистов, включая XIV век, Варлаама Калабрийца и Кавасилу в моей статье St. Peter in Byzantine Theology // Meyendorff J., ed. The Primacy of Peter. St. Vladimir's Seminary Press, 1992. P. 67-90.

<sup>5</sup> Ср.: Leff. Op. cit. P. 62-63.

православно-римо-католическом диалоге в наше время, искомым для него должны были стать примеры церковного устройства первого тысячелетия. Именно по этому пути и стремилась следовать греческая делегация, когда ей, в самом конце собора, представили для подписи текст о римском первенстве. Фактически в последнюю минуту в постановление были добавлены ссылки на «деяния» вселенских соборов и на «священные каноны», как на те рамки, в которых папская *plena potestas* должна была осуществляться. Но в западном прочтении эта ссылка была совершенно безвредна, поскольку вся папская терминология со своими ключевыми понятиями всецело вошла в постановление. Собор, как это теперь признают историки, совершенно отказался от идеи главенства собора над папой, его единственным историческим достижением было спасение папской власти: до того момента, когда, столетие спустя, она будет оспорена еще более радикально.

### Православный мир около 1440 года и русская реакция

Выше я уже подчеркнул, что византийское политическое и церковное руководство сделало серьезное усилие для того, чтобы делегация, отправляющаяся на собор, вполне представляла различные группы и течения восточного христианства. Однако при взгляде на православный мир, каким он был в середине XV века, сразу становится заметна та огромная психологическая и институциональная пропасть, что существовала между сравнительно небольшой группой официальных лиц, поехавших в Феррару, и массами духовенства и мирян, живших под мусульманской оккупацией или в России. Осажденные в городе уже фактически лишенном своих обитателей<sup>1</sup>, императорский дворец и патриархия, сохраняя свой символический престиж, являлись лишь маленькой элитарной группой, которая при захвате турками города теряла все. Простой же народ в Малой Азии и на Ближнем Востоке, а сравнительно незадолго

---

<sup>1</sup> Население Константинополя упало до всего лишь 50000 жителей.

до этого и на Балканах, наоборот, уже смирился с необходимостью выживания под турецким игом<sup>1</sup>. Важно помнить, что большинство из воинов, составлявших армию Магомета Победителя в 1453 году, были христиане, мобилизованные в захваченных имперских территориях. Именно этих людей, а также далекие Россию, Грузию или Трапезунд и было необходимо привлечь к делу унии, если бы собору действительно было бы суждено оказаться признанным всей Церковью в целом. Вполне понятно, что для массы православного населения плохие вести, привезенные из Флоренции святителем Марком Ефесским, поддержанным духовно влиятельными монашескими общинами, были гораздо понятнее и приемлемее, чем идея папского господства. Православной вере нельзя было изменять ради проблематичного, стоявшего под вопросом выживания умирающей империи.

В той же перспективе следует оценивать и русскую реакцию: часто высказываемое мнение, что московский великий князь только и ждал случая, чтобы провозгласить себя спасителем истинного православия от Византии и Запада, является историческим анахронизмом. Религиозное и политическое самоутверждение Москвы, вскоре принявшее мессианские формы с теорией «третьего Рима», было не причиной, а следствием событий середины XV века.

Великое княжество Московское, все еще находившееся под властью монголов, в 1425-1447 годах переживало долгий и кровавый династический кризис. Великий князь Василий II прежде, чем все же вернуться на свой престол, был ослеплен своим соперником Димитрием Шемякой (1446). В течение всего XIV века, несмотря на несколько критических конфликтов, Константинопольская патриархия все усиливала свой административный контроль над тем, что византийские источники всегда звали «Россией» (Ῥωσία) — страной, политически разделенной между Московским Великим княжеством, Литвой и Польшей.

---

<sup>1</sup> Уже в 1354 году святитель Григорий Палама, пробывший год в турецком плену, пишет оттуда своей Церкви в Фессалоники, описывая сравнительно благополучную жизнь христиан под турецким правлением.

Контроль этот осуществлялся «митрополитом Киевским и всея Руси», проживавшим в Москве, с благословения константинопольского патриарха. Это предполагало политическую поддержку Московии Византией. Такая поддержка стала особенно значительной после 1386 года, когда Литва и Польша объединились в единую римо-католическую монархию, и московский великий князь получил своего рода монополию православия. Два выдающихся Киевских митрополита: святитель Киприан (1375-1406) и Фотий (1408-1431) – восприняли и развили отношения и взаимную поддержку между Константинополем и Москвой, усердно заботясь также о судьбе огромного православного населения Литвы и Польши, куда оба они ездили по несколько раз<sup>1</sup>. Именно там, а не в Московии произошло первое, очень краткое восстание против византийского церковного контроля: неканоническое избрание отдельного митрополита, Григория Цамблака (1414-1418), который, как мы уже видели, ездил на собор в Констанце (1417).

В 1437 году великий князь Василий подтвердил свою лояльность Византии, приняв нового митрополита Исидора, снова грека. В течение XIII и XIV столетий поддерживалась политика смены греческих и русских митрополитов<sup>2</sup>. Это требовало, чтобы после смерти Фотия (1431) кандидат был русским. И действительно, в Константинополе состоялось назначение из Литвы русского митрополита – Герасима, епископа Смоленского. Однако, за свое недолгое пребывание на митрополичьей кафедре (1434-1435) он не распространил свою юрисдикцию на Москву, а лишь на епархии Литвы и Новгорода.

---

<sup>1</sup> Ср.: *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia*. Crestwood, 1989, особенно стр. 245-260.

<sup>2</sup> Об определенной политике, о которой свидетельствует текст Никифора Григоры, и важности ее для связей между Константинополем и Москвой, см.: *Obolensky D. Byzantium, Kiev and Moscow: A Study of Ecclesiastical Relations // Dumbarton Oaks Papers XI (1957)*. P. 23-78 (воспр.: *Obolensky D. Byzantium and the Slavs*. St. Vladimir's Seminary Press, 1994) и *Meyendorff J. Op. cit.* P. 88.

После назначения Исидора московский великий князь финансово поддержал проект церковного единения и разрешил поехать на собор крупной делегации (с 200 лошадьми). Ко времени возвращения Исидора московские власти, вероятно, уже получили подробную информацию о греческой оппозиции флорентийскому постановлению и о сожалении, высказанном многими из тех, кто его подписал. Не нужно было никакого «мессианского» антивизантийского или антизападного настроения, чтобы объяснить изгнание Исидора, тем более, что после этого изгнания почти восемь лет проводилась политика осторожного выжидания.

Поскольку уния еще не была официально объявлена, великий князь дипломатично решил ее игнорировать. В 1441 году в очень почтительном письме он просил патриарха Митрофана «разрешить, чтобы назначение митрополита совершилось в нашей собственной стране. Нужда в долгом и трудном путешествии (в Константинополь и обратно), завоевание нашего христианского мира безбожниками агарянами, смуты и сражения в соседних странах и умножение властей — вот причины нашей просьбы»<sup>1</sup>. Митрофан был сторонником унии и, конечно, не ответил.

Наконец, в 1448 году в «митрополиты Киевские и всея Руси» собором русских епископов был возведен Иона. Но русские власти продолжали придерживаться определенно «наивной» дипломатии. В 1451 году Василий послал письмо новому византийскому императору, обращаясь к нему в обычных выражениях.

«Мы просим твое священное величество, — пишет он, — не обвинять нас в злобе потому, что мы так поступили, не согласовавшись с твоим великим Господством... [Даже теперь, после интронизации Ионы], святейшая русская митрополия просит и ищет благословения святой, вселенской, соборной и апостольской Церкви Премудрости Божией в Константинополе и подчиняется ей в соответствии с древним православием».

---

<sup>1</sup> Текст в РИБ VI, кол. 525-536.

После этого Василий многозначительно намекает на недавно возникшие несогласия и прибегает к последнему аргументу для объяснения того, что не было сообщения с патриархией: «Мы не знаем, есть ли патриарх в Царьграде, потому что ни от него, ни от кого-либо другого ничего не получали и имени его не знаем»<sup>1</sup>. В этом последнем утверждении была правда, поскольку про-униатский патриарх Григорий был вынужден оставить столицу в 1451 году и уехать в Рим, преемника же ему избрано не было.

Московскую позицию поддерживало еще и то, что избрание Ионы было признано в польско-литовских территориях. Король Казимир IV, сторонник Базельского собора, официально дал ему инвеституру<sup>2</sup>, и Иона воспринял юрисдикцию над православными епархиями в Литве и Польше так же, как в Московии.

По сравнению с прямым противодействием Константинополю, которое сопровождало установление независимых патриархатов в Болгарии и Сербии, действия Москвы в 1448 году, особенно если принять во внимание формальный предлог, непредвиденно возникший по причине унии, отмечены известным сожалением о тех добрых временах, когда Константинопольская Церковь матерински окормляла Россию. Однако слышатся и другие, более националистически настроенные голоса, даже если они и не сразу были услышаны официальными кругами. Они видны в двух видах источников:

---

<sup>1</sup> Текст там же, 583-586. Одна из существующих копий этого письма носит пометку «не отправлено». Эта пометка является главным аргументом Я. С. Лурье, чтобы усомниться в подлинности всей официальной переписки между Москвой и Константинополем в 1448-1453 годах (*Лихачев Д. С. Словарь книжников и книжности древней Руси*, вып. 2. Л., 1988. С. 420-422 и в его исследовании «Как установилась автокефалия русской Церкви в XV веке?» // *Вспомогательные исторические дисциплины ССШ*. Л., 1991. С. 181-198). Однако, были ли письма отосланы или не были, они ясно показывают выжидательную позицию, занятую Москвой в этот период. Но Лурье довольно убедительно показывает, что официального согласия Константинополя на назначение Ионы в преемники Исидора не было.

<sup>2</sup> РИБ VI, кол. 563-572.

1) Доклады русского духовенства, сопровождавшего Исидора во Флоренцию, показывают, что на соборе оно следовало руководству своего митрополита и, в лице Суздальского епископа Авраамия, формально подписало постановление. Совершенно так же, как греческие епископы и официальные лица, решившие отказаться от своих подписей, вернувшись домой, эти русские клирики предоставили уважительные причины своих заблуждений. Греки обычно, хотя и неубедительно, ссылались на физическое и нравственное насилие над ними латинян; русские ссылались на грубость Исидора и «измену» греков. Один из авторов, риторически обращаясь к императору Иоанну XIII Палеологу, восклицает: «Что ты наделал! Ты променял свет на тьму. Вместо Божественного закона ты принял латинскую веру; вместо истины и правды ты возлюбил лесть и ложь»<sup>1</sup>. Поскольку же сами византийцы научили русских, что Константинопольский император есть «император всех христиан» и что «невозможно христианам иметь Церковь, не имея императора», но также и тому, что христиане отвергают «императоров еретиков»<sup>2</sup>, то появилась явная и неизбежная основа для идеи *translatio imperii*. И если Василий II Московский сохранил истинную веру, то он есть «новый Константин», «великий государь, боговенчаный русский царь»<sup>3</sup>. Митрополит Иона, в письме к князю Александру Киевскому, также усваивает Василию II заслугу подражания «его предкам» — святому императору Константину и князю святому Владимиру<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Слово избрано. Изд. Попов А. Н. // Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян. Москва, 1875. С. 372-373. Удобное обозрение литературы см.: *Cherniavsky M. The Reception of the Council of Florence in Moscow // Church History* 24 (1955), 1. P. 347-359.

<sup>2</sup> Ср. знаменитое письмо патриарха Антония Василию I Московскому, написанное в 1391 году. Об обстоятельствах, связанных с этим письмом и о возможной роли митрополита Киприана см.: *Meyendorff J. Op. cit.* P. 255-256.

<sup>3</sup> Слово избрано. Цит. изд. С. 113.

<sup>4</sup> Письмо 1451 года. РИБ VI, кол. 559-560.

2) Эта позиция самоутверждения особенно усилилась после падения Константинополя в 1453 году и назначения в 1458 году самостоятельного митрополита Киевского во владениях польского короля Казимира, вполне признававшего к этому времени римскую власть. Хиротония нового митрополита, Григория Болгарина, бывшего диакона Исидора, была совершена униатским патриархом Константинополя, Григорием Маммасом, в это время проживавшем в изгнании в Риме. Это было сделано по указу папы Каллиста III и церковно разделяло «высшую Россию», управляющуюся «раскольничьим монахом Ионой, сыном беззакония», и «нижнюю Россию» с новым митрополитом Григорием Киевским под польской властью<sup>1</sup>. Указ этот показывает, до какой степени папа не считался с флорентийским постановлением, которое гарантировало «права и привилегии» восточных патриархов: Киевская митрополия разделялась папским указом, а не решением патриарха (хотя бы и униатского), хотя последний и совершил хиротонию Григория. Однако в то время этот указ уже не имел большого значения. Новый митрополит Григорий отказался признавать папскую юрисдикцию в 1470 году и признал юрисдикцию находившегося уже под турецким владычеством православного константинопольского патриарха. Однако в Москве стали появляться официальные документы, строго предупреждавшие против «Григория, злейшего ученика Исидора, приехавшего в Литву из Рима»<sup>2</sup>. Впоследствии же, когда после 1470 года православие Киевского митрополита уже не ставилось под сомнение, титул «Киевский» был просто опущен в титуле «митрополитов всяя Руси», проживавших в Москве<sup>3</sup>, что фактически оз-

<sup>1</sup> Documenta Pontificum romanorum Historiam Ucrainae illustrantia, 82. P. 46. Ср. хорошо информированное обсуждение этих событий: Halecki O. From Florence to Brest. Sacrum Poloniae Millennium. Rome, 1958. P. 84-86.

<sup>2</sup> Письмо митрополита Ионы литовским епископам. РИБ VI, кол. 621.

<sup>3</sup> Quando stirps mascula deesset imperatoria, ad vestram Illustrissimam Dominationem jure vestni faustissimi conjugii pertineret. Цит. по: Шнаков

начало признание отдельной митрополии Киевской в ведении Константинополя.

При сыне Василия II, Иване III, «великое» княжество Московское начало разрастаться в настоящую империю. Идеи, намекающие на *translatio imperii*, не преследовались, но никогда официально и не воспринимались великими князьями. Они появились только в писаниях монаха Филофея Псковского (который внушал, что Москва есть «третий» и «последний» Рим потому, что уже близко Второе пришествие), а также в дипломатической переписке венецианского сената, который писал князю Ивану в связи с его браком с Зоей-Софией, племянницей последнего византийского императора<sup>1</sup>. Однако ни в какие времена *translatio imperii* не превращалось в официальное политическое учение: русские цари никогда не воспринимали титул «римских императоров», что требовалось бы при формальном *translatio*, и своему титулу придавали значение установления не вселенской христианской империи, а национального «всероссийского» царства. Так, Иван IV, после своего венчания на царство в 1547 году заручился благословением восточных патриархов, а утверждение Московской Патриархии в 1588 году было совершено Константинопольским патриархом Иеремией II. Оглядываясь на историю Русской Церкви в целом, ясно, что отделение ее администрации от Константинополя было в тот или иной момент исторически неизбежным. Восточная христианская традиция осознает христианский мир как союз поместных Церквей, объединенных в вере и таинствах. Этот общий строй должен был осуществиться и в России. Однако на практике в 1448 году избрание Ионы означало, что Церковь, по крайней мере в своем руководстве, будет послушна произвольной, все возвышающейся и обмирщающейся мощи царей. Ей будет недоставать той независимости, какую

---

А. Я. Государство и Церковь в их взаимных отношениях в Московском государстве I. Киев, 1904. С. XVIII.

<sup>1</sup> Митрополит Феодосий (1461-1464) еще употребляет это выражение, но Филипп (1467-1473) уже нет.

имели «митрополиты Киевские и всея Руси», когда они могли действовать как представители далекого византийского центра, выполняя соборную, сверх-государственную и сверх-этническую миссию Церкви в восточной Европе.

### **Заключение: что же сказать о Флоренции?**

Как я пытался показать в этой статье, вселенский объединительный собор был основой для той подлинной надежды, которой в период, последовавший за крестовыми походами, жили в восточном христианстве многие его лучшие монархи и богословы. С другой стороны, собор, состоявшийся в Ферраре и Флоренции, являл реальную уступку Западу эклезиологическим позициям Востока: собор, по крайней мере, формально состоялся как «восьмой», с теоретической возможностью разрешения всех проблем, разделяющих церкви, не будучи при том связан односторонними решениями, принятыми на Западе между XI и XV столетиями.

И все же произошла трагедия, потому что подлинной встречи двух традиций не состоялось. Внутренние проблемы Запада — неизбежный результат отсутствия эклезиологического равновесия, связанный с расколом между Востоком и Западом — даже не обсуждались. А у восточной делегации не было ни богословской компетенции, ни необходимой информации, ни духовного мужества, чтобы начать обсуждать реальные вопросы.

Можно сказать, что в 1338-1339 годах две части христианского мира были гораздо дальше друг от друга, чем в наше время. Действительно, если посмотреть сегодня на тех православных, которые истинно обеспокоены «соборным» измерением православия и поэтому чувствуют себя ответственными за дело христианского единства и если, с другой стороны, обратиться к познаниям и духовному опыту, к сожалению, очень узкого круга руководителей, ученых и богословов римо-католичества, правильно понимающих природу православного церковного опыта и все, что с ним связано, то настоящий диалог

действительно возможен. Поскольку Флорентийский собор, рассматриваемый в исторической перспективе, оказался неудачей по тем причинам, духовным и богословским, которые мы способны понять, то еще большей делается ответственность за разрешение тех вопросов, что все еще стоят перед нами.

*Перевод с английского Л. Успенской*

Иерей Олег Давыденков

## ЮЛИАН ГАЛИКАРНАССКИЙ

## [Догматические фрагменты]

О жизни Юлиана, епископа Галикарнасса в Кари, несомненно, являющегося одним из виднейших богословов монофизитства, известно немного. О времени и месте его рождения нет никаких исторических данных. Церковные историки впервые упоминают Юлиана в связи с его деятельностью в Константинополе в 510-511 годах. По свидетельству Феодора Чтеца<sup>1</sup>, Юлиан к этому времени был уже епископом. Вместе с монахом Севиром, будущим патриархом Антиохийским, тогда апокрисиарием патриарха Александрийского в столице империи, Юлиан активно участвовал в интригах против Константинопольского патриарха Македония, убежденного сторонника Халкидонского Собора. Юлиан и Севир возбудили против патриарха заведомо ложное обвинение в противоестественных пороках<sup>2</sup>. Уже тогда между Юлианом и Севиром имело место столкновение по вопросу о тленности тела Христова. Об этом упоминает Севир в своем Первом письме к Юлиану<sup>3</sup>. В 518 году во время гонений императора Юстина I на противников Халкидонского Собора Юлиан, оставив свою кафедру, бежал в Египет, где в то время находили убежище многие изгоняемые антихалкидониты. Как сообщает автор трактата *De sectis* (VI век), Севир, бывший в то время патриархом Антиохийским, спасаясь бегством от преследователей, взял с собой Юлиана, вместе они прибыли в Египет и поселились в монастыре Эннатон<sup>4</sup>. Однако ни сирийские (Михаил Сириец<sup>1</sup>), ни коптские

<sup>1</sup> Histoire ecclésiastique, éd. Kugener M. A. PO. T. II. Paris, 1903. P. 363.

<sup>2</sup> Кулаковский Ю. А. История Византии (395-518 годы). СПб., 1996. С. 390.

<sup>3</sup> Grillmeier A. Christ dans la Tradition Chrétienne. Paris, 1993. P. 45.

<sup>4</sup> De sectis. PG 86.I, col. 1229 c.

источники не подтверждают свидетельства о совместном бегстве и последующем совместном проживании Севира и Юлиана в одном месте<sup>2</sup>.

Поводом к возобновлению полемики между Севиром и Юлианом стала публикация последним некоего полемического произведения под названием «Слово против дифизитов», в котором бывший Галикарнасский епископ в качестве аргумента в пользу учения о единстве природы Господа высказал мнение о совершенном нетлении тела Христова с момента Воплощения. Это выступление Юлиана было не только подвергнуто критике со стороны его оппонентов-дифизитов, но и весьма неоднозначно воспринято в среде богословов антихалкидонитов, находившихся в то время в Александрии: Севир, в частности, был особо раздражен тем обстоятельством, что Юлиан для обоснования своей концепции нетления тела Христова использовал аргументы, содержащиеся в одном из ранних произведений Севира — «Филалете»<sup>3</sup>.

Около 520 года Юлиан, составивший обширный труд (Tomus)<sup>4</sup> с обоснованием учения о нетленности тела Христова с момента Воплощения, отправил его Севиру на своего рода научную экспертизу, сопроводив свое сочинение личным письмом. Это и послужило началом литературной полемики между ними. Севир посвятил изучению Tomus, представляющего собой собрание патристических свидетельств в пользу доктрины нетления, около пяти месяцев. В ответном письме он советовал Юлиану не распространять свой труд, дабы не смущать немощных в вере. После этого Юлиан с незначитель-

<sup>1</sup> Chronique, IX, 27, éd J.-B. Chabot. T. II. Paris, 1902. P. 224.

<sup>2</sup> *Crum W. E. Sévère d'Antioche en Egypte // Revue de l'Orient chrétien. T. XXIII (1922-1923). P. 92-104.*

<sup>3</sup> *Grillmeier A. Op. cit. P. 117.*

<sup>4</sup> R. Draguet высказывает гипотезу, согласно которой Tomus и «Слово против дифизитов» являются в действительности одним и тем же произведением. (*R. Draguet. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 16-18).*

ным перерывом отправляет еще два письма Севиру, на которые тот дает ответы. В это время отношения между двумя епископами начинают ухудшаться. Юлиан, вопреки советам Севира, продолжает заниматься распространением своего учения, его Третье письмо Севиру фактически означало разрыв отношений. Между тем, Севир составил обстоятельное исследование Юлианова *Tomus (Censura tomi Iuliani)*, включив в него 158 отеческих свидетельств в пользу учения о тленности человечества Спасителя. Его Третье письмо к Юлиану, представляющее собой примерно вчетверо сокращенный вариант *Censura*, явилось, вероятно, последней попыткой експатриарха переубедить своего оппонента. Переписка между Севиром и Юлианом продолжалась около одного года, после чего личный спор перешел в стадию публичной полемики. В ответ на публикацию Севиром *Censura* Юлиан подготовил второе издание *Tomus*, включив в него незначительные по объему дополнения (*Additiones*) с учетом данной Севиром критики. Разбору этих дополнений Севир посвящает сочинение *Contra additiones Iuliani*. После этого Юлиан создает еще два значительных произведения: *Apologia* и «Против богохульств Севира» в десяти книгах (*Adversus blasphemias Severi*). Севир ответил также двумя пространными трудами: *Adversus Apologiam Iuliani* и *Apologia Philaleti*.

Окончание полемики между двумя епископами относится приблизительно к 527 году. В 528 году в Эдессе направленные против Юлиана произведения Севира Петром Каллиником были переведены на сирийский язык<sup>1</sup>.

О дальнейшей судьбе Юлиана также почти ничего не известно. Определенно можно утверждать лишь то, что на свою кафедру, в Галикарнасс, он более не вернулся. О смерти Юлиана в одном из своих писем упоминает Севир († 8 февраля 538 года)<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Draguet R.* Op. cit. P. 13-74; *Grillmeier A.* Op. cit. P. 45-46.

<sup>2</sup> Послание к епископам Иоанну, Филоксену и Фоме // *Brooks E. W.* The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch, in the syriac version of Athanasius of Nisibis. Vol. II. London, 1904. P. 349.

Хотя Севир и Юлиан писали по-гречески, их произведения сохранились главным образом в сирийских переводах. И если *Antijulianistica* Севира сохранились практически полностью, то Юлиану повезло значительно меньше: ни одно из его произведений полностью до нас не дошло. R. Draguet в приложении к своему исследованию приводит 154 фрагмента из сочинений Юлиана на сирийском языке с греческим переводом. Большинство этих отрывков сохранилось в тексте произведений Севира, а также в сирийских противомонофизитских флорилегиях. Распределение фрагментов по произведениям Юлиана выглядит следующим образом.

№ фрагмента	<i>Произведение</i>
1-5	<i>Epistulae Iuliani ad Severum</i>
6-49	<i>Tomus</i>
50-56	<i>Additiones</i>
57-74	<i>Apologia</i>
75-129	<i>Contra blasphemias Severi</i>
130-131	<i>Una Disputatio contra Achillem et Victorem nestorianos</i>
132-154	Не могут быть атрибутированы

На русский язык догматические фрагменты из произведений Юлиана не переводились.

IULIANI HALICARNASSENSIS  
FRAGMENTA DOGMATICA

## VERSIO

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. Προσήνεγκον δέ μοι καὶ τὸν λόγον ξζ' περὶ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ θεοτόκου γεγραμμένον ἐν ᾧ ἔστιν ὅτι "τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν τῆς μὲν φθορᾶς ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας οὐδαμῶς ἦν ἔνοχον, τῆς δὲ ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τάφου δεκτικὸν μὲν ἦν, ἐν αὐτῷ δὲ ταύτην διέλωσεν". Τοῦτο δὲ οἶμαι σφάλμα εἶναι ἀπὸ τῆς γραφῆς καὶ οὕτως εἰρηῆσθαι, οὐ τῆς ἀπὸ τοῦ θανάτου καὶ τάφου δεκτικὸν ἦν, ἀλλὰ αὐτοῦ τοῦ θανάτου καὶ τάφου.</p> | <p>1. <i>Принесли же мне и слово 67<sup>А</sup>, написанное о Пресвятой Деве и Богородице, в котором есть [слова]: «тело Господа нашего никоим образом не было подвержено тлению[, происходящему] от греха, однако, будучи восприимчивым к тлению[, происходящему] от смерти и гроба, тем самым его [тление — О. Д.] и упразднило». Я же полагаю, что это письменная ошибка, и таким образом вместо «восприимчиво к тлению[, происходящему] от смерти и гроба» нужно сказать «к самой смерти и гробу».</i></p> |
| <p>2. Οὐ γὰρ οἶμαι δεκτικὸν τῆς φθορᾶς λέγεσθαι τὸν τὴν φθορὰν μὴ δεξάμενον.</p>  | <p>2. <i>Ибо, я не считаю [возможным] называть восприимчивым к тлению Того, Кто не принял тления.</i></p>  |
| <p>3. Οἶμαι δὲ ὅτι ἐν πᾶσι τὴν ἀληθῆ καὶ ἐξ ἡμῶν ἐναυθρώπησιν ὁμολόγησα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν πατέρων</p>  | <p>3. <i>Пологаю же, что я во всем исповедовал истинное и [бывшее] от нас вочеловечение и постарался по-</i></p>   |

εἰρημένα ἐφρόντισα  
 ἑαυτοῖς τε καὶ ἀλλήλοις  
 συμφωνοῦντα ἀποδείξει.  
 Οὐ γὰρ οἶμαι φθαρτόν τι  
 λέγεσθαι ἅμα καὶ  
 ἀφθαρτον. Εἰ δὲ καὶ  
 παθητὸν τοῦτον  
 ὁμολογοῦμεν τὸν ἐν  
 πληγαῖς αὐτοῦ πάντα  
 ἡμᾶς ἰασάμενον, ἀλλὰ καὶ  
 τῶν πάθων κρείττονα· καὶ  
 εἰ θνητόν, ἀλλὰ  
 καταπατήσαντα τὸν  
 θάνατον, καὶ ζωὴν  
 παρασχόντα τοῖς θνητοῖς  
 διὰ τοῦ θανάτου  
 ὁμολογοῦμεν.

4. Εὐχου δὲ ἵνα παρὰ τοῦ  
 θεοῦ φωτισθῶμεν,.. ὅταν  
 ἡμῖν ἐν ἐνὶ ῥήματι καὶ  
 στίχοις ὀλίγοις δηλώσης  
 τίνι νῶ ὁ ἐν ἀγίοις  
 Κύριλλος ἔγραψεν· “οὐ  
 γὰρ τοι θέμις εἰπεῖν φθορᾶ  
 μὲν δύνασθαι κρατεῖσθαι  
 ποτε τὴν ἐνωθεῖσαν τῷ  
 λόγῳ σάρκα”, καὶ μετὰ  
 στίχους ἐ· “παράδοξον δὲ  
 καὶ οὐδενὶ τῶν ὄντων  
 ἀθαύμαστον ὅτι σῶμα μὲν  
 ἀνεβίω τὸ τῆ φύσει  
 φθαρτόν”. Καὶ τίς ἢ  
 ἔννοια αὐτὸν ἑαυτῶ μὴ  
 μαχόμενον ἀποδειξαμένη  
 εἰ μὴ τὸ τῆ κοινῆ φύσει

казать, что изречения от-  
 цов согласны сами с собой  
 и друг с другом. Ибо я не  
 считаю [возможным],  
 чтобы нечто называлось  
 тленным и нетленным од-  
 новременно. И если испове-  
 дуем страстным Того,  
 Кто ранами Своими всех  
 нас исцелил<sup>2</sup>, то также и  
 высшим страданий. И если  
 исповедуем [Его] смерт-  
 ным, то также поправ-  
 шим смерть, и через  
 смерть даровавшим жизнь  
 смертным.

4. *Молись же, чтобы мы бы-  
 ли просвещены от Бога.., тогда ты единым словом и  
 в немногих стихах объяс-  
 нил бы нам, в каком смыс-  
 ле написал святой Кирилл:  
 «ведь, конечно, недопусти-  
 мо сказать, что плоть,  
 соединенная со Словом,  
 когда-либо могла нахо-  
 диться во власти тле-  
 ния»<sup>3</sup>, а через пять сти-  
 хов: «немыслимо и никому  
 из сущих не неудивитель-  
 но, что воскресло тело,  
 тленное по природе»<sup>4</sup>. И  
 какая мысль покажет его  
 не противоречащим само-*



αὐτῷ εὐρέθη ἡ ἀφθαρσία; Et iterum: Πῶς καὶ τὸ τοῦ ἁγίου Κυρίλλου “λοιπὸν ἀφθαρτον” ἐννοήσεις; Οὐχ ὡς πρότερον φθαρτὸν ὑπῆρχεν, ἀλλ’ ὅτι ἐνομίζετο μόνον πρὸ τῆς ἀναστάσεως φθαρτὸν, ἐδείχθη δὲ διὰ τῆς ἀναστάσεως ὅτι ἀφθαρτον ὑπῆρχεν.

7. Et iterum: Τὸ τῆ κοινῆ φύσει φθαρτὸν, καὶ οὐκ ἄλλως, — καὶ γὰρ ἐκ τοῦ φθαρτοῦ ἐλήφθη, — τοῦτο τῆ πρὸς τὸν λόγον ἐνώσει ἀφθαρτον ἀνεδείχθη, μηδεμιᾶς φθορᾶς ἡττημένον μήτε ἐν συλλήψει μήτε ἐν θανάτῳ, ὡς τῆς φύσεως ἡμῶν τὴν κοινότητα ἐκβεβηκός, καθὼς καὶ Γρηγόριος ὁ Νύσσης ἐν τῷ κατηγορητικῷ λόγῳ λέγει.

8. Sic enim scripsisti: Διὸ τὸ μὲν “οὐκ εἶδεν διαφθορὰν” λέγεται. Διαφθορὰν δὲ λέγουσιν εἶναι οἱ ἔξω τὴν πρὸς φθορὰν ὁδόν, ὡς πωλῶνα· εἰ δὲ διαφθορὰν οὐκ εἶδεν ἀπ’ ἀρχῆς, πῶς ἂν ἔπεσεν

*страстное тело Господа нашего? И вновь: Как поймешь ты и [выражение] святого Кирилла «на- конец нетленное»<sup>8</sup>? Не так, что сначала [тело Христово] было тленным, но что только считалось тленным до Воскресения, показано же было через Воскресение, что оно [и до того] было нетленным.*

7. И вновь: *Тленное по обще- му [с нами] естеству, а не иначе, — ведь оно от тленного и воспринято, — оно через единение со Сло- вом сделалось нетленным, не подвергшимся никакому тлению ни в зачатии, ни в смерти, как вышедшее [за пределы] общности нашей природы, что и Григорий Нисский говорит в слове огласительном<sup>9</sup>.*

8. *Ведь ты написал так: По- этому же говорится «не видел истления»<sup>10</sup>. Истле- нием же внешние называют путь к тлению, подоб- ный вратам. Если же Он от начала не видел истле- ния, то каким образом Он*

ὕπο τὴν φθορὰν τὴν μήτε  
ἐν ἀρχῇ φανεῖσαν μήτε ἐν  
τέλει;

9. (Adducamus) et verbum sapientissimi Cyrilli quod et Tua in Deum Dilectio apposuit, quod extat in libro qui vocatur *Scholia*, sic: “*Ergo decentis sit (οὐκοῦν προωδέστερον), et recte quidem, ita sentire, quod servare volens id quod perierat, descendens ad nos Deus Verbum, per quod omnia, et in id se, quod non erat, immisit, ut et hominis natura, id quod non erat, fieret; et divinae majestatis dignitatibus per adunationem patescens, quae sublevata est magis ultra naturam, quam dejecit infra naturam invertibilem Deum. Conveniens erat, ut incorruptibilis natura apprehenderet corruptibilem, ut eam a corruptione liberaret. Conveniens erat eum, qui peccare non noveret, cum peccatoribus conformari, ut peccata compesceret. Quemadmodum enim ubicunque lux fuerit, caligo interit tenebrarum; ita*

мог подпасть [действию] тления, которое не обнаружилось ни в начале, ни в конце?

9. (Приведем) и слово мудрейшего Кирилла, содержащееся в книге, называемой *Scholia*<sup>11</sup>, которое и Твое Боголюбие приложило: *Итак, приличнее и весьма правильно мыслить таким образом, что хотя спасти погибшее, снисходя к нам, Бог-Слово, через Которого все [сущее], облек Себя в то, чем не был, чтобы и человеческая природа стала тем, чем не была; и показывающий через соединение с достоинствами Божественного величия, что она (человеческая природа – О. Д.) скорее вознесена превыше естества, нежели подвергает ниже естества неизменяемого Бога. Подобало нетленной природе воспринять тленную, дабы освободить ее от тления. Подобало [же] Тому, Кто не знал греха, уподобиться грешникам, чтобы укротить грехи. Ибо каким образом везде, где появля-*

*etiam immortalitate presente, omnis certe pestis fugitiva discedet; et presente eo qui peccatum non novit (qui etiam proprium sibi corpus effecit, quod est sine peccato), cadet omne peccatum* (ἀρνησάι τήν ἀμαρτίαν).

10. Et testimonium illud quod dixisti extare in libro ostendente *Quod unus sit Christus*, ponitur vero revera in libro qui vocatur *Scholia*, reperimus nos dicere... Est autem sic: ἐγήγερται κατὰ βούλησιν θεοῦ κατὰ τήν ἔρημον ἡ ἀγία σκηνή, καί τήν ἐν αὐτῇ πολυτρόπως μορφούμενος ὁ ἔμμανουήλ. ἔφη τοίνυν ὁ τῶν ὄλων θεός τῷ θεσπεσίῳ Μωσῆ· «Καί ποιήσεις κιβωτόν μαρτυρίου ἐκ ξύλων ἄσηπτων, δύο πήχεων καί ἡμίσεος τὸ μῆκος. Καί πήχεος καί ἡμίσεος τὸ πλάτος. Καί πήχεος καί ἡμίσεος τὸ ὕψος. Καί καταχρυσώσεις αὐτήν χρυσίῳ καθαρῷ, ἔξωθεν καί ἔσωθεν χρυσώσεις αὐτήν». Ἄλλὰ τὸ μὲν

*ется свет, уничтожается мрак, так же точно присутствием бессмертия изгоняется всякая язва; и присутствием Того, Кто не знал греха (и Кто соделал Своим собственным тело, которое без греха<sup>12</sup>), уничтожается грех.*

10. А об этом свидетельстве, о котором ты сказал, что оно находится в книге, называющейся «Что един Христос», но на самом деле содержится в книге, называемой *Scholia*<sup>13</sup>, мы находим, что [оно] говорит... А оно таково: «*Воздвигнута была по воле Божией в пустыне святая скиния, и в ней многообразно был прообразован Эммануил. И сказал Бог всяческому божественному Моисею: «Сделай ковчег свидетельства из негниющего дерева: длина ему два с половиной локтя, и ширина ему полтора локтя, и высота ему полтора локтя; и обложи его чистым золотом, изнутри и снаружи покрой его»<sup>14</sup>. Но дерево негниющее есть, возможно, прообраз тела не-*

<p>ἄσηπτον ξύλον εἶη ἄν εἰς τύπον τοῦ ἀφθάρτου σώματος. ἄσηπτος γὰρ ἡ κέδρος. Τὸ δὲ χρυσίον, ὡς ὕλη τῶν ἄλλων ὑπερῆρμένη, τῆς θείας ἡμῖν οὐσίας κατασημήνειεν ἄν τὴν ὑπεροχὴν. Nuncusque quidem Castitas Tua posuit testimonium.</p>	<p><i>тленного: ибо кедр не подвержен гниению; золото же как вещество, превосходящее другие [вещества], может обозначать нам превосходство Божественной сущности». Именно досюда Твоя Святость привела свидетельство.</i></p>
--	---

*Перевод с греческого и латинского иерей Олега Давыденкова*

### Примечания

<sup>1</sup> Имеется в виду гомилия Севира «О Пресвятой Богородице и Приснодеве Марии» (De sancta Dei Genitrice et semper Virgine Maria), произнесенная во время пребывания Севира на Антиохийской кафедре (512-518). Приводимая Юлианом цитата, действительно, содержится в тексте указанной гомилии (Patrologia Orientalis. T. VIII. P. 358-359). Псевдо-Захария Ритор (Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. IX, 10. edit. Brooks E. W. CSCO. Scriptores syri, ser. III. T. V. Paris, 1919-1921. P. 103), вероятно, неправильно поняв греческий текст, отнес это свидетельство святителю Кириллу. Оттуда эта ошибка перешла в Хронику Михаила Сирийца (*Chabot I.-B. Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d' Antioche* (1166-1199). T. II. Paris, 1902. IX, 27. P. 299). Также К. Ahrens – G. Krüger (Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung herausgegeben. Leipzig, 1899. P. 369) и I.-B. Chabot (op. cit. P. 226) сообщают, что данная гомилия святителя Кирилла была утрачена.

<sup>2</sup> Ис 53:5.

<sup>3</sup> De recta fide ad Theodosium. PG 76, col. 1164 c.

<sup>4</sup> Ibid. col. 1165 a.

<sup>5</sup> Мф 8:17.

<sup>6</sup> 1 Пет 2:24.

<sup>7</sup> Рим 6:10.

<sup>8</sup> Epistula ad Succensum I. PG 77, col. 236 b.

<sup>9</sup> Oratio catechetica, XIII. PG 45, col. 45 b.

<sup>10</sup> Деян 2:31.

<sup>11</sup> Scholia de incarnatione Unigeniti, XII. PG 75, col. 1383 a.

У R. Draguet приведены только начальные и конечные слова цитируемого Юлианом отрывка. В собрании Миня данный отрывок имеется только в латинском переводе.

<sup>12</sup> Рим 10:14.

<sup>13</sup> Scholia de incarnatione Unigeniti, XII. PG 75, 1380 d.

<sup>14</sup> Исх 25:10.

Иерей Олег Давыденков

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА ПРИ ЮСТИНЕ I  
(518-527) И В ПЕРВЫЙ ПЕРИОД ЕДИНОЛИЧНОГО  
ЦАРСТВОВАНИЯ ЮСТИНИАНА I (527-540).  
РОСТ МОНОФИЗИТСТВА В КОНСТАНТИНОПОЛЕ

С воцарением Юстина I, после устранения раскола с Римом, начались жестокие преследования не признающих Халкидонского Собора. Особый размах преследования имели в Сирии, где, в отличие от сплошь монофизитского Египта, монофизитам можно было противопоставить достаточно многочисленное православное население<sup>1</sup>. Многие епископы, опасаясь ссылки и заточения, покидали кафедры и скрывались. Монофизитский историк Захария сохранил имена некоторых бежавших епископов: Петр Апамейский, Фома Дамасский, Иоанн Тельский, Антонин Беройский, Константин Лаодикийский и др. Общее число бежавших и сосланных епископов доходило до 54.

Подвергались преследованию также и монахи, которые были наиболее тверды в своем осуждении Халкидонского Собора. Монахов разгоняли военной силой, и специальным распоряжением префекта было запрещено давать приют изгнанным в своем доме под угрозой конфискации имущества и уголовных наказаний. В Эдессе епископ Асклепий, немедленно по вступлении на кафедру, изгнал монахов из большого и знаменитого монастыря Иоанна. Тысячи монахов рассеялись по пустыням Сирии, образовав несколько весьма многолюдных монашеских общин<sup>2</sup>. Из монастыря апостола Фомы близ Селевкии на Оронте был изгнан его настоятель Иоанн-бар-Афтония с братией. Он удалился в Кен-Нешрэ («орлиное гнездо») на берегу Евфрата,

---

<sup>1</sup> Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 380.

<sup>2</sup> Кулаковский Ю. А. История Византии (395-518 годы). Т. I. СПб., 1996. С. 24.

где основал новый монастырь и школу, ставшую рассадником греческого образования среди сирийских монофизитов<sup>1</sup>.

Яркое описание гонений на монофизитов оставил крупнейший историк монофизитства VI столетия Иоанн Эфесский: «Во многих частях Антиохии, во всей Аравии и Палестине, во многих южных и северных городах и в пустыне анахоретов и даже до границ Персии и в прочих городах Востока население изгнано с мест жительства и рассеяно; тех, кого удалось захватить, сажали в кандалы, и запирали в темницы, и подвергали всяческим наказаниям и мучениям. Многие после отобрания у них имущества умирали под нещадными ударами, на иных насылаемы были военные отряды и разного рода притеснители, которые гнали их с одного места в другое страшными притеснениями... и тех верных, которые принимали изгнанных в свои селения и дома, подвергали грабёжам, ударам и истязаниям... У всех церквей и монастырей, у городов и деревень с жадностью и жестокостью расхищены имущества не только церковные, монашеские и монастырские, но и те, что принадлежали светским лицам, женщинам и детям... Из них некоторые, нашедши на нынешний день пристанище, если не к вечеру, то завтра уже подвергаются изгнанию и не могут найти себе на ночь ночлега. И так, напоподобие зверей, они проводят ночи под открытым небом, бродя по полям и горам, а случись суровая зима, ночуют под дождем, на снегу и на морозе, сидя на скалах, подверженные стуже и холоду и сильным ветрам, не имея ничего подложить под себя и немного прилечь и растянуться на земле. Случалось, что преследователи выселяли верных из

---

<sup>1</sup> Иоанн-бар-Афтония («сын Афтонии»), названный так по имени матери, родился между 475-483 годом. В 15 лет поступил в монастырь апостола Фомы и с 518 года был здесь настоятелем. Принимал активное участие в богословских спорах. Во время диспута православных с монофизитами в 532-533 годах присутствовал в Константинополе в качестве секретаря монофизитских епископов. Из его литературных произведений известны: Толкования на Песнь Песней, сборник гимнов в дополнение к «Октоиху Севира», «Житие Севира». Умер Иоанн 4 ноября 537 года. (Словарь Христианство. Т. I. С. 621).

их обителей, стаскивали со столбов и изгоняли из келий... Ефрем, сын Аппиана из Амиды, произвел сильное возмущение в Церкви Божией на Востоке и во всей Сирии. Ибо, обходя все земли и города, он опустошил большие и малые монастыри, поверг на землю и самые столпы, с которых согнал подвижников, других, выгнанных варварской силой из их затворов, мечом и бичами принуждал принять причащение. Военной силой разогнал монахов из монастырей, как находящихся близ Амиды, так и рассеянных по всей стране... Никто не смел дать им приюта в своем доме, иначе дом подлежал конфискации, и хозяин дома подвергался уголовной каре, вследствие чего многие были принуждены, как звери, скрываться в пещерах и недоступных местах, прилежащих Евфрату... Многие, подчиняясь необходимости, заходили в недоступные горы, покрытые снегом, и скрывались в загонах козьих и овечьих. Так все угнетаемы были стужей, и холодом, и теснотой, и другими бедствиями!»<sup>1</sup>

В отношении еретиков светское законодательство действовало по правилу: справедливо лишать земных благ того, кто не почитает истинного Бога<sup>2</sup>. Поэтому правительство употребляло против монофизитов мероприятия материального воздействия – ограничение в имущественных правах и конфискацию. Десятки монофизитских епископов были лишены кафедр, их церкви понесли страшный материальный урон. При этом все дела о религии и о всем, связанном с ней, находились в ведении церковного суда, и монофизиты были судимы православ-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Успенский Ф. И.* История Византийской Империи VI-IX веков. Т. I. М., 1996. С. 327-329.

<sup>2</sup> Совместно с Юстином Юстиниан издал указ о еретиках, в котором имелось следующее положение: «Справедливо лишать земных благ того, кто неправильно поклоняется Богу». Еретики лишались права занимать государственные должности, а состоявшие на службе должны были быть немедленно уволены. Еретикам были запрещены некоторые виды профессиональной деятельности: преподавание, адвокатура. Еретиков ограничивали в праве наследования, они не могли выступать свидетелями в суде против православных. (*Кулаковский. Ю. А.* Изд. цит. С. 49).

ными епископами. В результате преследований из Сирии бежало около 70000-80000 еретиков, нашедших убежище в Египте и отчасти в Персии<sup>1</sup>.

Иногда монофизиты оказывали активное сопротивление. После того, как в Антиохии был объявлен приказ, грозивший ссылкой за непризнание Халкидонского Собора, в городе разыгрался бунт. Огромная толпа, окружив дом патриарха, начала забрасывать его камнями. Комит Востока вывел войска и, перебив много народа, усмирил бунт, а затем предал виновных в бунте казни<sup>2</sup>.

После бегства Севира с Антиохийской кафедры его преемником был назначен Павел, по прозвищу «Иудей», бывший ранее стражем церкви святой Евфимии в Халкидоне. При нем началось преследование монофизитов, но в 521 году он сам был низложен по обвинению в несторианстве. Преследования продолжал затем и его преемник Евфрасий, находившийся на кафедре до 526 года, когда он погиб при землетрясении<sup>3</sup>. Наибольших успехов в противодействии монофизитам достиг патриарх Ефрем, бывший комит Востока, действовавший в союзе с Римом против врагов Халкидона. Будучи опытным администратором, Ефрем сумел усмирить Сирию, очистив свою область от монофизитов<sup>4</sup>.

Ефрем был избран патриархом после гибели Евфрасия, перейдя, таким образом, с высшего гражданского поста на церковный. Это был энергичный человек, аскет, заявивший себя и на литературном поприще. Ефрем был единственным писателем своего времени, удачно полемизировавшим с монофизитами. Он объезжал епархии, устраивал диспуты с видными монофизитами, разоблачал измышления монофизитов о Халкидонском Соборе и его решениях<sup>5</sup>. Таким образом народ узнавал шаткость монофизитской позиции.

---

<sup>1</sup> Успенский Ф. И. Изд. цит. С. 363.

<sup>2</sup> Кулаковский Ю. А. Изд. цит. С. 193.

<sup>3</sup> Кулаковский Ю. А. Изд. цит. С. 24.

<sup>4</sup> Карташев А. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 326-327.

<sup>5</sup> Болотов В. В. Изд. цит. С. 381-382.

Гонения на монофизитов продолжались и в первые годы единоличного правления Юстиниана. Однако вскоре Юстиниан осознал бессмысленность гонений и отказался от политики силы, чтобы, в свою очередь, начать политику компромисса. Обычно эту перемену приписывают влиянию его жены Феодоры, якобы тайной монофизитки, неизменно оказывавшей помощь гонимым вождям ереси. Другие историки говорят о своеобразном разделении сфер между супругами: поддержка Юстинианом православных, а Феодорой монофизитства было будто бы политическим маневром, так как и халкидониты, и монофизиты в своей борьбе в равной степени стремились опереться на царскую власть<sup>1</sup>. Во всяком случае, Юстиниан имел достаточно времени убедиться, что в отличие от других еретиков – монтанистов, гностиков, радикальных монофизитов, так называемых акефалов, последователи Севира Антиохийского представляли собой весьма многочисленное и сплоченное объединение, сломить сопротивление которого одной только силой невозможно<sup>2</sup>.

В 531 году Юстиниан резко изменил курс, прекратил меры насилия и общим указом вызвал всех находившихся в изгнании исповедников-монофизитов, разрешив им вернуться в свои церкви и монастыри. Вернуть монофизитов в лоно Церкви Юстиниан надеялся теперь путем переговоров и диспутов<sup>3</sup>.

Парадоксальным образом в разгар гонений на противников Халкидона на Востоке число монофизитов в царствование Юстина и Юстиниана значительно выросло в самой столице. До 20-х годов VI столетия число монофизитов в Константинополе, по всей видимости, было невелико. Согласно Феодору Чтецу и «Хронографии» Феофана, основная масса населения Константинополя в VI веке была православной. Сообщение псевдо-Захарии, согласно которому население столицы было едва

---

<sup>1</sup> *Протоиерей Александр Шмеман. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 199.*

<sup>2</sup> *Meyendorf J. Imperial Unity and Christian Divisions. Crestwood, New York, 1989. P. 210-211.*

<sup>3</sup> *Кулаковский Ю. А. Изд. цит. С. 193.*

ли не сплошь монофизитским, а события 512 года, когда на открытый переход императора Анастасия I на позиции монофизитства народ ответил крупным восстанием, были подготовлены незначительной кучкой монахов<sup>1</sup>, противоречит фактам.

В то же время присутствие в Константинополе определенного количества монофизитов в V — начале VI века вполне объяснимо. В расчете на большой заработок в столицу стекались ремесленники из восточных провинций, главного очага монофизитства.

Другим проводником монофизитского влияния в Константинополе было монашество, составлявшее весьма многочисленную группу среди столичного духовенства. Уже в середине V века в Константинополе проживало примерно 10-15 тысяч монахов. В V столетии монастырей в Константинополе было немного, и они не охватывали даже и половины монашествующих. После Халкидонского Собора предпринимались попытки подчинить священноначалию этот весьма беспокойный слой населения, активно противопоставлявший себя и церковным и гражданским властям, ограничив круг его интересов лишь внутримонастырскими проблемами. Однако, предпринимаемые меры не достигали цели, и пребывание монахов на улицах города вопреки всем попыткам запретить их «бродяжничество» было самым обычным явлением. Так, Юстиниану в 529 и 530 годах пришлось издавать специальные законы, дополненные новеллами, вышедшими уже после восстания Ника, в которых для монахов вводилась более строгая дисциплина, с требованиями соблюдения истинно монашеского образа жизни. Тогда же в столице развернулось строительство монастырей, число которых в правление Юстиниана превысило 70.

В V веке, а также в правление Анастасия, столичное монашество вело себя весьма активно, нередко являясь главным источником беспорядков в городе. При этом следует иметь в ви-

---

<sup>1</sup> Чекалова А. А. Константинополь в VI веке. Восстание Ника. СПб, 1997. С. 156-157.

ду, что большинство столичных монахов не были уроженцами Константинополя. Подобно тому, как обедневшее население стекалось в Константинополь в поисках куска хлеба, так монахи из провинции устремлялись в новую столицу империи в надежде обрести здесь «новый Иерусалим». Нередко многочисленные монахи из провинции отправлялись в столицу для оказания поддержки своим единоверцам<sup>1</sup>. Так, в правление Анастасия в Константинополь прибыло 200 сирийских монахов, последователей Севира, ставших опорой императора в религиозной политике<sup>2</sup>.

Присутствие монахов, в том числе и монофизитов, остро ощущалось в Константинополе в 531-532 годах, в период подготовки и проведения переговоров с нехалкидонитами<sup>3</sup>.

Таким образом, было бы излишне категоричным считать, что население столицы было сплошь православным. Как столица империи, Константинополь в миниатюре отражал религиозную ситуацию, характерную для империи в целом<sup>4</sup>.

Усиление позиций монофизитов в столице произошло в разгар гонений на Востоке. Когда преследуемые нехалкидониты тысячами бежали из Сирии в Египет и Персию, около 500 сирийских монофизитских монахов пришли в столицу, где они нашли покровительство со стороны императрицы Феодоры<sup>5</sup>. Императрица предоставила для жительства пришельцам дворец Гормизда, который даже был перестроен в соответствии с потребностями новых обитателей и фактически был превращен в монастырь. Таким образом, принадлежавший Феодоре дворец стал местом богослужебных собраний, там был и алтарь, где монофизиты свободно священнодействовали. Сама Феодора принимала от них благословение<sup>6</sup>. Монофизиты развернули широкую пропаганду, особенно в знатных домах. Например,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 130-132.

<sup>2</sup> Там же. С. 132, 275.

<sup>3</sup> Там же. С. 133.

<sup>4</sup> Там же. С. 158.

<sup>5</sup> Успенский Ф. И. Изд. цит. С. 363.

<sup>6</sup> Болотов В. В. Изд. цит. С. 381.

последовательным монофизитом был племянник императора Анастасия I Пров. Он имел проастиий в Сикках, где останавливались видные деятели монофизитства, в том числе и Иоанн Эфесский<sup>1</sup>.

Придворная сфера, отлично понимавшая, на стороне какой партии было преобладание, предпочитала крестить детей у монофизитов. На Пасху они крестили не менее, чем в великой Константинопольской церкви<sup>2</sup>. Однажды, вследствие громадного стечения молящихся, во время богослужения провалился пол, и то обстоятельство, что никто не был задавлен насмерть, было истолковано как знамение благоволения Божьего и явное свидетельство истинности монофизитского учения<sup>3</sup>.

В пригороде Константинополя сирийцы имели собственный многолюдный монастырь, в котором проживал один из вождей сирийских монофизитов в столице, фанатичный монах Зоора, пользовавшийся вниманием и расположением императрицы.

Зоора происходил из Амиды в Месопотамии. На родине он был столпником и приобрел известность своими аскетическими подвигами. Во время гонений он прибыл в Константинополь и с разрешения Феодоры основал в пригороде столицы, в Сикках, выше Золотого Рога, монастырь с храмом. И даже имел дерзость являться пред лицо императора<sup>4</sup>.

В деяниях Константинопольского собора 536 года Зоора характеризуется как личность совершенно ничтожная: «бессловеснейший, исполненный всяческой глупости и безумия, не знающий ничего кроме того, чему научился от ересиархов монофизитства, анафематствовавший святых отцов и пребывающих с ними в общении, обманывавший приходивших к нему,

<sup>1</sup> Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 50, 60.

<sup>2</sup> Болотов В. В. Изд. цит. С. 381.

<sup>3</sup> Кулаковский Ю. А. Изд. цит. С. 197.

<sup>4</sup> Παλαδοπούλο Χ. ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, 1951. Σ. 471-472, 478.

устраивавший незаконные церковные собрания (*παράσυναγειν*) и перекрещивавший»<sup>1</sup>. «Проявляя крайнюю нетерпимость, Зоора подвергал вторичному крещению всех, кого ему удавалось отторгнуть от господствующей церкви»<sup>2</sup>.

Таким образом, число монофизитов в столице постоянно множилось, поскольку здесь, под покровительством императрицы, они чувствовали себя в большей безопасности, чем на родине. Присутствие монофизитов в столице еще более выросло в начале 30-х годов. Когда религиозные преследования прекратились, многие из них, получившие разрешение вернуться из ссылки, устремились в Константинополь<sup>3</sup>.

О значительном росте числа монофизитов в столице в царствование Юстина и Юстиниана и о успехах их проповеди среди населения красноречиво свидетельствуют исторические факты. В правление Анастасия I промонофизитская политика императора неизменно вызывала активное противодействие населения столицы. Когда в 507 году Анастасий пригласил в Константинополь видного монофизита Филоксена, в городе начались такие волнения, что император оказался вынужденным тайно выпроводить его из столицы<sup>4</sup>.

В 511 году, когда сирийские монахи в дворцовой церкви архангела Михаила и в храме святой Софии начали петь монофизитское «Трисвятое», а император Анастасий дал клятву никогда больше не видеть православного патриарха Македония, в ответ на это поднялся «весь народ», включая даже женщин. Монофизитские монахи были разогнаны палками, а напуганный император заперся во дворце и даже приготовил суда на случай бегства. Затем Анастасий пригласил патриарха во дворец, где тот был принят с большим почетом<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Πρακτικῶν Συνόδων Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 536, Mansi, 8, col. 986.

<sup>2</sup> Кулаковский Ю. А. Изд. цит С. 197. Mansi, 8, col. 899 – коллективная жалоба монахов папе Агапиту.

<sup>3</sup> Чекалова А. А. Изд. цит. С. 178.

<sup>4</sup> Там же. С. 169.

<sup>5</sup> Там же. С. 169, 272.

После того, как 4 ноября 512 года префект города Платон и комит царских щедрот Марин объявили в храме святой Софии о введении в столице монофизитского «Трисвятого», начались беспорядки, которые правительство жестоко подавило прямо в церкви. На следующий день то же самое повторилось в храме святого Феодора, и вновь было убито много православных. А 6 ноября 512 года, в день памяти извержения Везувия и страшного землетрясения в Малой Азии в 472 году, в столице начался бунт против религиозной политики Анастасия<sup>1</sup>. Статуи императора были опрокинуты, и гнев восставших был вымещен на находившихся в столице монофизитах. Анастасий вынужден был предстать перед народом на ипподроме в покаянных одеждах, без царской короны, и предлагал отречение от престола<sup>2</sup>.

В 518 году после смещения патриарха монофизита Тимофея народ, во множестве собравшийся в храме святой Софии, требовал от нового патриарха Иоанна анафематствовать Севира: «Кто не предаёт анафеме Севира, тот сам манихей. Анафема Севиру-манихею!» Затем толпа ворвалась в алтарь с криками: «...ты не уйдешь, если не предашь анафеме Севира. Скажи ясно: анафема Севиру!..»<sup>3</sup>

Совсем иная ситуация сложилась в Константинополе в 30-е годы VI столетия. В ноябре 533 года в городе произошло сильное землетрясение. Вечером население столицы собралось на Форум Константина, всю ночь люди молились и пели «Трисвятое» с монофизитским прибавлением. Утром народ устроил демонстрацию. Хронист Иоанн Малала, религиозные взгляды которого не поддаются четкому определению, сообщает, что манифестанты скандировали: «Юстиниан август, твоя победа! Уничтожь, сожги постановление (τόμον), составленное отцами Халкидонского Собора». Этот эпизод был включен и в «Пасхальную хронику» (629), анонимное православное произведение середины VII века. При этом не сохранилось никаких ис-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 272-273.

<sup>2</sup> *Meyendorf J.* Op. cit. P. 204.

<sup>3</sup> *Чекалова А. А.* Изд. цит. С. 170-171.

торических свидетельств о том, что православные Константинополя как-либо отреагировали на эту манифестацию монофизитов<sup>1</sup>.

В 534 году в Константинополь прибыл Севир. После смерти патриарха Епифания (5 июня 535 года) кафедру занял Анфим, к которому с подозрением относились константинопольские монахи, имевшие сведения о его сношениях с монофизитами<sup>2</sup>.

В 532 году Анфим был участником собеседования с монофизитами с православной стороны. Однако, затем малообразованный Анфим попал под влияние Севира и согласился с его доводами<sup>3</sup>. Став патриархом, он обменялся с находившимся в столице Севиром синодальной грамотой. Однако, этот успех монофизитской партии был временным, планы монофизитов неожиданно были разрушены папой Агапитом (избран 3 июня 535 года), который находился в переписке с Ефремом Антиохийским и константинопольскими монахами-акимитами. 20 февраля 536 года папа прибыл в Константинополь в качестве посла короля готов Теодагата, который направил папу к Юстиниану для заблаговременных мирных переговоров. Юстиниан, имевший целью отвоевать у готов Италию, был заинтересован в мире с папой и не препятствовал его деятельности в Константинополе. Папа Агапит вел себя строго и властно, он отказался вступить в общение с Анфимом и добился его отстранения. Юстиниан предложил папе самому избрать и посвятить преемника Анфиму. Агапит остановил свой выбор на пресвитере Мине, убежденном халкидоните и посвятил его 3 марта 536 года. После неожиданной смерти папы Агапита (22 апреля 536 года), новый патриарх Мина, чтобы закрепить победу Православия, созвал 2 мая «Σύνοδος Εὐδημοῦσα», в заседаниях которого участвовало 4 западных епископа. Решения собора бы-

---

<sup>1</sup> Кулаковский Ю. А. Изд. цит. С. 197-198; Чекалова А. А. Изд. цит. С. 157.

<sup>2</sup> Кулаковский Ю. А. Изд. цит. С. 198.

<sup>3</sup> Meyendorf J. Op. cit. P. 224.

ли приняты единогласно. Анфим, Севир, Петр, епископ Апа-меи, а также монах Зоора были преданы анафеме. Юстиниан присоединился к соборным решениям, издав 13 августа 536 года новеллу (XLII), в которой от себя изрек анафему на осужденных собором еретиков<sup>1</sup>.

После торжественного осуждения монофизитства в 536 году книги Севира стали изыматься из обращения, вход еретикам в столицу был воспрещен<sup>2</sup>.

Сам Севир, не дожидаясь соборных решений, покинул Константинополь, вернулся в Египет и вскоре ушел в египетскую пустыню. Умер он в 538 году и был погребен в монастыре Эннатон<sup>3</sup>.

На Востоке империи вновь начались религиозные преследования. Проводником имперской политики в Сирии по-прежнему был патриарх Ефрем. На него было возложено поручение объехать восточные области и с поддержкой военной силы устранять противников Халкидонского собора с занимаемых ими кафедр. Он посетил Берию, Батну, Эдессу, Сериополь, Ретайну, Константину, Амиду и повсюду низложил монофизитских епископов. Он действовал увещаниями, обещаниями царских щедрот, применял изгнания и лишения царских щедрот, которыми пользовались отдельные церкви и монастыри, и имел некоторый успех. Во многих местах ему удалось склонить клир признать Халкидонский собор, но большинство осталось твердым в своем исповедании. Особенно упорствовали монахи, они предпочитали бежать в пустыню, как было уже раньше при Юстине<sup>4</sup>.

Однако, новая волна гонений была непродолжительна, а для самого Юстиниана отчасти и вынужденной. Хотя император и отрекся от Севира и Анфима, встав на сторону врагов монофизитства, он не терял надежду преодолеть сопротивле-

---

<sup>1</sup> Кулаковский Ю. А. Изд. цит. С. 198-200; Карташев А. Изд. цит. С. 324-325.

<sup>2</sup> Протоиерей Александр Шмеман. Изд. цит. С. 200.

<sup>3</sup> Болотов В. В. Изд. цит. С. 336.

<sup>4</sup> Кулаковский Ю. А. Изд. цит. С. 201.

ние Рима. Так, с диаконом Вигилием, которого в Константинополе считали подходящим кандидатом на римский престол, велись секретные переговоры на предмет уступок в вопросе о монофизитах. Вигилию предлагали, в случае избрания его папой, вступить в церковное общение с Анфимом, Севиром и Феодосием<sup>1</sup>.

О вполне спокойном отношении самого Юстиниана к монофизитству свидетельствует следующий факт. Когда константинопольский клир отказался от миссии среди язычников, Юстиниан поручил это дело одному из видных вождей сирийского монофизитства – Иоанну Эфесскому.

Иоанн был одним из замечательнейших монофизитских деятелей VI века. Он родился около 506-507 года и вырос в среде месопотамских монофизитов. С ранней юности Иоанн был втянут в религиозную борьбу, которой потом посвятил жизнь. В 30-е годы в числе многих сирийских монахов переселился в Константинополь. Здесь он предложил Юстиниану свои услуги по искоренению на Западе язычества, которого не могли уничтожить ни духовные меры Константинопольской церкви, ни полицейские меры правительства. При поддержке Феодоры Иоанн постепенно сделался главным миссионером Юстиниана, получив в свое ведение противоязыческую миссию в Малой Азии. Деятельность Иоанна, носившая во многом инквизиционный характер, имела громадный внешний успех. Он обратил в христианство (естественно, в монофизитство) до 70000 человек, для которых было построено более 90 храмов. Таким образом Иоанн приобрел большое влияние в правительственных кругах. В 555-558 годах он был посвящен в монофизитские епископы Эфеса, одновременно являясь фактическим настоятелем «монастыря сирийцев» в Сикках. Пользуясь своим влиянием, Иоанн мог беспрепятственно посвятить себя пропаганде монофизитства и организации монофизитской общины как в Малой Азии, так и в столице. Умер он около 595-596 года, в глубокой старости.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 201-202.

Впрочем, попытки Иоанна утвердить монофизитство на греческом Западе не имели оснований в местных строго православных преданиях. При Юстиниане II, Тиберии и Маврикии монофизитство в этих областях было постепенно ликвидировано<sup>1</sup>.

Иоанн Эфесский был не только видным монофизитским деятелем, но и одним из первых его историографов. Им была написана «Церковная история», охватывающая период от Юлия Цезаря до 585 года Р. Х. Сохранилась только III часть, где описываются события от 571 до 585 года. Этот труд – ценный источник для византийской истории VI века, как церковной, так и гражданской. Ему же принадлежит труд «De beatis orientalibus», представляющий собой сирийский монофизитский патерик, где приведены жития праведников VI века, главным образом месопотамских, большинство из которых Иоанн знал лично<sup>2</sup>.

Внешне после 536 года Православие торжествовало, император в своих эдиктах, касающихся ограничений в правах еретиков, поминал наряду с другими еретиками и севириан (Novellae 109 от 541 года и 131 от 545 года).

Но в то же время как в Константинополе, так и по всему Востоку монофизитская церковь не только продолжала свое существование, но ожила с новой силой, во многом благодаря деятельному покровительству императрицы Феодоры. Дворец Гормизда и монастырь в Сикках по-прежнему были полны монахами. Александрийский патриарх Феодосий, объявленный низложенным, был возвращен из ссылки в Константинополь и получил возможность поддерживать отношения со своей паствой<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Словарь Христианство. Т. I. С. 620; *Болотов В. В.* Изд. цит. С. 381.

<sup>2</sup> Словарь Христианство. Т. I. С. 620.

<sup>3</sup> *Кулаковский Ю. А.* Изд. цит. С. 205-206.

**СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА**

Иерей Александр Прокопчук

**БОГОСЛОВИЕ ПОСЛАНИЯ К ЕВРЕЯМ\*****VI. 2. Христос и Моисей**

Третья глава Послания начинается со следующего обращения к читателям: «воззрите на Посланца<sup>1</sup> и Первосвященника исповедания нашего Иисуса» (3:1)<sup>2</sup>. Аналогичный призыв мы встретим и далее в стихах 12:3-4: «*взирая* на Начальника и Совершителя веры, Иисуса, Который воссел по правую сторону престола Божия». Таким образом, «прошедший небеса Иисус» (4:14) становится для христиан тем «ориентиром», *взирая* на который они совершают свое земное странствование (6:20; 8:1; 10:21; ср. 11:27; 12:27; Деян 7:55-56; Кол 3:1). Его прославление и страдания идут рука об руку. А Его величие и превосходство являются неотъемлемой частью их веры (3:1; 4:14; 10:21; 23).

Как через принятие мучений Иисус вводит с Собой в славу Своих братьев (2:10-11), освобождая их от рабства (2:15), так и Моисей, согласившись на самоунижение и не желая больше «называться сыном дочери фараона», избирает страдания «с народом Божиим» и выводит его из Египта (4:16; 12:24-25). Автор Посл. к Евр. проводит параллель между страданиями Хри-

---

\* Продолжение. Начало в Богословском сборнике № 8.

<sup>1</sup> В Новом Завете это именование в отношении Иисуса Христа встречается только здесь. Слово «апостол» применительно к ученикам Христа также не используется евангелистом Иоанном, хотя об их посланничестве в Евангелии говорится неоднократно (4:38; 17:18; 20:21). В то же время посланничество Сына Отцом в четвертом Евангелии является центральной темой многих бесед, и о нем упоминается 41 раз.

<sup>2</sup> Цитаты из Священного Писания Нового Завета даются по переводу епископа Кассиана (Безобразова).

ста и страданиями Моисея<sup>1</sup>. «Поношение Христово» у Моисея он видит в его отказе от египетских сокровищ и временного наслаждения грехом (12:26; ср.: 10:32-33). Совершив Пасху и «кропление кровью», Моисей избавил Израиль от поражения первенцев (12:28). Так и пролитие крови Нового Завета спасет христиан от Божьего суда (9:28).

В девятой главе Автор Посл. обратится к посреднической роли Моисея, которая заключалась не только в передаче от Бога к Израилю условий завета, но и в выполнении им, с учетом греховности народа, священнических функций. Моисей дает указания по возведению земной скинии (8:5) и кропит кровью народ, книгу, скинию и богослужебные сосуды (9:18-21). Иисус тоже выполняет все эти виды посредничества (9:15; 23), но Его деяния и их итог во всех отношениях превосходят посредничество Моисея, потому что Он – ходатай лучшего завета, утвержденного на лучших обещаниях (8:7). Сопоставление Моисея и Иисуса Христа находится в центре третьей и четвертой глав Посл.

Иисус 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) и «удостоен бошьей славы по сравнению с Моисеем» (3:3). А Моисей лишь «служитель в доме Его» (3:5). Но миссия Моисея оказалась незавершенной из-за неверия народа (3:19). Автор приводит цитату из Пс 94:7-11, которая представляет собой обращение к слушателям не быть такими, каким было поколение, вышедшее из Египта (3:7-11). Ропот и неповиновение лишили их земли обетованной и обрекли на сорокалетнее

---

<sup>1</sup> Подобное сравнение приводит и первоученик Стефан в своей защитительной речи перед Синедрионом. В поисках объяснения, почему иудейство не приняло Христа, он 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).

странствование по пустыне (Евр 3:8-10а; Исх 17:1-7). Господь поклялся во гневе Своем, что они не войдут в покой Его (Евр 3:10б-11; Числ 14:21-30).

«Обетованная земля олицетворяет благословение, которое несет покой. Свидетельства, подкрепляющие точку зрения, что покой – это чувство физической защищенности, дома, опоры, можно найти во Второзаконии: «Вы ныне еще не вступили в место покоя и в удел, который Господь, Бог твой, дает тебе. Но когда перейдете Иордан и поселитесь на земле, которую Господь, Бог ваш, дает вам в удел, и когда Он успокоит вас от всех врагов ваших, окружающих вас, и будете жить безопасно...» (Втор 12:9-10).

Покой – это свобода от доставляемых врагами тревог, окончание скитаний. Такой покой был невозможен в пустыне, где уделом Израиля были скитания и где на него нападали враждебные народы. Спокойствие возможно только на земле. В одних высказываниях покой и земля называются как два отдельных дара, а в других случаях эти два понятия объединяются: «Итак, когда Господь Бог твой успокоит тебя от всех врагов твоих со всех сторон, на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе...» (Втор 25:19). «Поселиться на земле, хотя за это приходилось бороться, означало обрести покой по сравнению с прежней кочевой жизнью беженцев (ср.: Нав 21:43-44)»<sup>1</sup>.

Из этого отрицательного исторического примера Автор Посл. выводит предостережения христианам, чтобы они не допустили подобного ожесточения сердец и обольщения грехом (3:13). Овладение землей Ханаана во времена Иисуса Навина не привело к обретению покоя (4:8)<sup>2</sup>. Обращение царя Давида к примеру несостоятельности Израиля в прошлом понимается Автором Посл. как повторное приглашение Бога «войти в покой Его» спустя сотни лет после вступления евреев в землю обетованную (4:7). «Покой Божий» – это состояние Бога по

---

<sup>1</sup> Э. Мартинс. Замысел Бога. СПб., 1995. С. 105.

<sup>2</sup> Что не согласуется с Нав 22:4, 23:1.

окончании дел творения (4:4). Завершив создание неба и земли «в седьмой день», Он «почил и покоился» (Исх 31:17; Быт 2:2)<sup>1</sup>. Суббота, как перерыв в работе, служила напоминанием народу Израиля, что покой (как соучастие в священном отдыхе Бога, ср.: Исх 31:13), которого он не достиг, продолжает оставаться обетованием (4:9-10)<sup>2</sup>. Читающие Посл. должны осознавать, что они живут во времени, названном псалмопевцем словом «сегодня» (Пс 94:7; Евр 3:13; 4:7), когда «обещание войти в покой Его пока еще остается» действенным (4:1). Этот временной период в Посл. к Евр. понимается как назначение Богом «другого дня» (4:7-8) после седьмого дня Его покоя (4:4), когда некоторые смогут «войти в него» (4:6). Приглашение, переданное через Давида, распространяется на новое поколение, которое ныне должно поверить в слово Божие (4:2-3)<sup>3</sup> и оказать верность и послушание Иисусу Христу (4:14; 5:8). Общая мысль Посл. к Евр. — ветхозаветные обетования через Христа исполняются в эсхатологическом откровении уже приблизившимся (8:13; 10:24). Христос доводит до конца то, что не могли сделать Моисей и закон (7:11-25). Он Сам есть путь «новый и живой» (10:20). Жизнь верующих в Церкви рассматривается как «новый исход», паломничество в небесное отечество (11:11-16), к которому они уже подступили (12:18-24), входя в «покой Его» (4:10).

---

<sup>1</sup> «В истории творения, Быт 1 и 2 ...о первых шести днях... везде сказано: «и был вечер, и было утро»... А относительно седьмого дня, в который Бог почил от дел Своих, вообще нет никакого упоминания о вечере. Исходя из этого, раввины утверждали, что, тогда как все другие дни кончались, день, когда Бог отдыхает, не имеет конца». (У. Баркли. Толкование послания к евреям. ВСБ, 1984. С. 39).

<sup>2</sup> Поэтому пророки говорят о грядущем ненарушимом покое (Ис 32:18; Соф 3:13; ср.: Иер 6:16; Откр 14:13), к которому Дух Божий приведет Своих (ср.: Ис 63:14).

<sup>3</sup> То, что христиане смогут войти в покой, в который не вошли иудеи Исхода, если не повторят их грехов непокорства, приводит почти к полному отождествлению тех и других. Вплоть до того, что иудеям Евангелие «прежде было проповедано» (4:6). А христианам, в свою очередь, оно было проповедано «как и им» (4:1).

### VI. 3. Предтеча

Заключительные слова шестой главы: «чтобы сильное ободрение имели мы, ухватившись за предлежащую надежду, которая для души есть словно якорь, и надежный, и твердый, и проникающий внутрь за завесу, куда предтечею за нас вошел Иисус, став Первосвященником вовек по чину Мелхиседека» (6:18-20), становятся оглавлением для последующего изложения. В седьмой главе Автор обосновывает существование священства, отличного от левитского «по чину Мелхиседека», преимущества которого вытекают из его вечности («вовек»)<sup>1</sup>. В стихе 19 мы встречаем первое указание на существование небесной скинии. Иисус вошел «внутри за завесу», став там «Первосвященником вовек». Само наличие небесной скинии становится основополагающим утверждением для 8-10 глав: там приносится Жертва Христова (9:23), туда Он входит со Своей кровью, оставаясь в ней «священником великим над домом Божиим» (10:19-21). Раньше уже было сказано, что мы имеем Первосвященника безгрешного (4:15) и совершенного (5:9). Если в стихах 6:19-20 говорится, что Он «предтечею<sup>2</sup> за нас вошел» «внутри за завесу», то, следовательно, для того, чтобы зайти туда вслед за Ним, мы должны стать такими же, как Он – не имеющими грехов и достигшими совершенства. О том, каким образом Христос очищает нас, открывая нам доступ к Богу, рассказано в 9-10 главах.

---

<sup>1</sup> В предыдущем упоминании, что Сын «от Бога провозглашен Первосвященником по чину Мелхиседека» (5:10) слово «вовек» (Пс 109:4) еще отсутствовало.

<sup>2</sup> «Нужно заметить, что название Предтеча, применяемое в Послании к Евреям (6:20) к Иисусу Христу, для Иоанна Крестителя является не библейским; в этом смысле оно впервые встречается у гностика Гераклиона, потом было принято Климентом Александрийским и Оригеном, а затем уже быстро достигло широкого распространения...» (Н. Н. Глубоковский. Православная Богословская Энциклопедия. Т. 6. С. 810).

#### VI. 4. Христос и Мелхиседек

Назвав уже трижды Христа – Первосвященником «*по чину*<sup>1</sup> Мелхиседека» (5:6, 10; 6:20), Автор Посл. начинает объяснять сущность этого священства. Первый раз в Священном Писании Мелхиседек упоминается в книге Бытия (14:18-20). Когда Авраам возвращался в Хеврон после победы над союзом четырех царей во главе с Кедорлаомером, царем северного Ханаана, Мелхиседек, царь Салима (отождествленного в Пс 75:3 с Иерусалимом) и священник Бога Всевышнего<sup>2</sup> (евр. Эль-Эльон), вышел ему навстречу, вынес хлеб и вино и благословил его от Бога Всевышнего, а затем и самого Бога «Владыку небес и земли», благодаря Его за победу Авраама. За это Авраам отдал Мелхиседеку десятую часть от добычи, доставшейся ему после победы над врагами. Внезапно появившись в библейском повествовании, Мелхиседек также неожиданно исчезает. Ничего не сообщается о его происхождении или смерти, о его священническом родословии или о его потомках. Кратко пересказав эти библейские события, Автор Посл. говорит, что они показывают нам, как «велик»<sup>3</sup> Мелхиседек.

Во-первых, говорится, что Мелхиседек преподает Аврааму свое благословение. Благословляет всегда тот, кто выше. Следовательно, хотя Авраам и был родоначальником еврейского народа, и ему одному были даны обетования Божии, он занимает по отношению к Мелхиседеку низшее положение. Во-

---

<sup>1</sup> Надо помнить, что «чина», как такового, не существовало: был лишь один Мелхиседек, который в ряде случаев становится прообразом Мессии.

<sup>2</sup> Во времена патриархов жертвы приносились главами семейств. Священником каждого семейства становился старший мужчина по отцовской линии. Но когда семьи перерастали в племена, глава племени становился одновременно и царем и священником.

<sup>3</sup> Это слово используется в Посл. для характеристики Самого Христа и того, что Он совершил: великий Пастырь овец (13:20) и великий Священник (4:14; 10:21), Он проповедовал великое спасение (2:3) и уготовил верующим в Него «великое воздаяние» (10:32).

вторых, сказано, что Мелхиседек получает дань за свое покровительство. По закону Моисееву левиты получали десятину за свое культовое служение от своих собратьев иудеев, так как они не имели земельного удела в Ханаане (Числ 18:19-21). Мелхиседек взял десятину с Авраама<sup>1</sup>, не состоявшего с ним в родстве и бывшего к тому же прародителем священников колена Левия. Превосходя Авраама, Мелхиседек, следовательно, превосходит и весь род священников – потомков Авраама. Кроме того, смысл начальных стихов седьмой главы еще и в том, чтобы показать, что священство по чину Мелхиседека предшествовало установлению левитского священства, а не есть нечто новое, так как рассказ о доизраильском Мелхиседеке – это первый случай употребления слова «священник» в Ветхом Завете<sup>2</sup>. Еще задолго до того как в Иерусалиме поселились иудеи, Мелхиседек был там служителем Бога Всевышнего.

То, что в библейском повествовании жизнь Мелхиседека не имеет «ни начала, ни конца», уподобляет его Сыну Божию<sup>3</sup>, делая его священником «навсегда» (7:3). Таким образом, если левитские священники получали десятину, будучи смертны, то Мелхиседек живет вечно<sup>4</sup>.

И наконец, Автор Посл. приводит следующий последний довод. Левий, являясь прямым потомком Авраама, уже тогда был в чреслах праотца. Авраам выступает здесь как «коллек-

---

<sup>1</sup> Это первое упоминание о десятине в Библии.

<sup>2</sup> Та же аргументация у апостола Павла в Послании к Галатам – обетование, данное Аврааму, опережает закон на четыреста тридцать лет (3:17), или же слова Самого Иисуса Христа: «Моисей по жестокосердию вашему позволил вам отпускать жен ваших, изначально же не было установлено так» (Мф 19:8), где повеления Божии, предшествующие по времени закону, считаются изначальными и вечными по сравнению с теми, которые были введены с законом.

<sup>3</sup> Впрочем, в стихе 7:15 проводится обратная зависимость: воскресший Христос стал священником подобно вечному священнику Мелхиседеку.

<sup>4</sup> Конечно, вечность здесь надо понимать как характеристику рассматриваемого священнического чина, а не указание на долговечность некоего конкретного священника времен Авраама (см. также: п. VI. 5).

тивная личность», в которой собраны все последующие поколения. Следовательно, в момент, когда он платил десятину Мелхиседеку, ее платил и сам Левий, через «посредство Авраама» (7:9).

Итак, анализ Автором Посл. указанного отрывка книги Бытия приводит его к двум ключевым положениям данной главы: священство Мелхиседека изначально выше, чем священство потомков Левия, и оно вечно. Эти положения подробно будут разобраны им на основе второго упоминания Мелхиседека в Ветхом Завете. В интронизационном приветствии, вероятно, сочиненном для Давида пророком Нафаном, пророк обращается к царю с чертами Мессии: «клялся Господь, и не раскается: ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс 109:4). Очевидно, что псалом обосновывает право царя в Иерусалиме, городе Мелхиседека, на какое-то особое, экстраординарное священство, отличное от священства потомков Аарона.

Необходимость происшедшей перемены богослужебного строя Автор доказывает тем, что «прежний» культ, сопряженный с левитским священством, не давал совершенства народу (7:11). В стихе 9:9 говорится, что ветхозаветные жертвы не делали совершенными даже совершающих это служение, а в стихе 10:12 — что Христос «одним приношением сделал навсегда совершенными освящаемых». Таким образом, «совершенство» в данном случае — не этическое, а культовое понятие, которое стоит в одной связи с очищением (9:14), освящением (10:10) и прощением грехов (10:18). Но только достигнув совершенства, можно вступить в общение с совершенным и святым Богом (Евр 4:3) и иметь участие в Его святости (Евр 12:10). Закон «ничего не довел до совершенства», а значит, и не давал людям возможности приблизиться к Богу (7:19), тем самым обнаруживая свою немощь и бесполезность (7:18), а стало быть, и «нужду» в ином священстве (7:11).

Согласно 109 псалму, священнический «чин Мелхиседека» предполагает не преемство по родовой линии, а волеизъявление Бога («клялся Господь»). Иисус произошел из колена Иуды, «о котором Моисей не сказал ничего относительно свя-

щенников» (7:14). Только вступая в смерть, Он приносит Свою жертву, и как Жертве Ему необходимо было умереть (ср.: 9:27). Но когда Он восстал (7:11, 15), Бог объявил Его священником «не по закону заповеди плотской, но по силе жизни непрестающей» (7:16). То, что Иисус получает священство не от закона (ср.: 7:28), тем самым делает закон уже не действующим. Его смерть кладет конец и закону, и ветхозаветному священству, «ибо с переменой священства необходима бывает и переменна закона» (7:12); появляется новая надежда, «через которую мы приближаемся к Богу» (7:19). Человека и Бога соединяет теперь не закон, а надежда. И, хотя мы еще здесь, наша надежда, опережая нас, уже проникает «за завесу», являясь для нас «убежищем и опорой» (6:18-19). Отмена закона приводит и к упразднению завета, условия которого выражал закон. Смерть Иисуса Христа дает начало лучшему завету, поручителем которого Он становится (7:22).

На Свое служение Христос призван Богом, так же, «как и Аарон»<sup>1</sup> (5:4). Бог обращается «к Немому» со словами: «Ты — священник *вовек* по чину Мелхиседека» (5:5-6). Вечное священство Иисуса Христа Автор Посл. к Евр. обосновывает словами 109 псалма. Когда Бог устанавливал священство левитов, Он не давал клятвы, а потому не было никакой гарантии того, что их институт останется незыблемым. А призывая Иисуса Христа к священству по чину Мелхиседека, Он поклялся, что Тот будет священником «вовек». Следовательно, священство Христа неотменимо, неизменно и постоянно.

Его вечное священство предполагает и Его единственность. Если раньше «священников было много, потому что смерть мешала им пребывать» (7:23), то теперь нет надобности во множестве священников, новый Священник не умирает, и Его нет необходимости сменять. Поэтому Он «имеет священство непреходящее» (7:24). Всегда исполняя Свое служение, Он мо-

---

<sup>1</sup> Как и в случае с Моисеем («Иисус верен Поставившему Его, как и Моисей» (3:1-2), Автор Посл., начиная со сходства между двумя священствами, потом доказывает преимущество первого над вторым.

жет совершенно спасти приходящих через Него к Богу, чтобы ходатайствовать за них» (7:25). Предписания Ветхого Завета подразумевали определенного рода посредничество священников в приношении жертв за грехи, совершении молитв и низведении благословений, хотя к священникам слово «посредник» ни разу не прилагается. Предвечный Сын (1:2-4), превосходящий ангелов (1:4-13), став человеком (2:16), причастным «плоти и крови» (2:14), сделался Посредником (8:6) в абсолютном смысле. Он может действовать и говорить одновременно от имени Бога и от имени людей – Своих братьев (2:11). Так как Он разделил с ними опыт страданий даже вплоть до искушений (2:18; 4:15), то к Нему можно всегда обратиться и получить «благовременную» помощь (4:16). Он открывает для них путь к Богу, принося в жертву Самого Себя. Иисус сделал это «раз навсегда» (7:28). Это словосочетание неоднократно используется в Посл. для того, чтобы подчеркнуть единообразие совершенного Христом: если бы ветхозаветные жертвы могли уничтожить грехи, то «совершающие это служение, будучи *раз навсегда* очищены», перестали бы их уже приносить (10:1-4); но верующие освящены *раз навсегда* принесением тела Иисуса Христа (10:10); *раз навсегда* вошел Он в небесное святилище, приобретая вечное искупление (9:12). И если для совершения жертвоприношений нужны двое: священник и жертва, то Христос становится одновременно и тем и другим.

На первый взгляд может показаться, что в стихах 7:27-28 подразумевается ритуал, совершавшийся в День очищения (Лев 16), но он имел место раз в году, а здесь говорится «ежедневно». Поэтому толкователи, желая объяснить это указание Посл., говорят, что по некоторым сведениям еврейской традиции первосвященнику полагалось приносить ежедневную жертву, а значит, указание Лев 6:12-13 могло относиться и к нему. Однако дальше в описание обстоятельств заключения первого завета при Моисее (9:18-21), Автор Посл. вводит тельцов и козлов из обряда Дня очищения и говорит об окроплении скинии и ее предметов, которая к тому времени еще не была построена. К тому же освящение скинии совершалось не

кроплением кровью, как указано в Посл., а через помазание ее елеем (Исх 40:9 и сл.)<sup>1</sup>. Кропление же кровью скинии ежегодно происходило в День очищения (Лев 16:16-19, 33). Причина такого совмещения в том, что на ритуал Дня очищения проецируется искупительное дело Христа, и он является тем фоном, на котором описывается ветхозаветное богослужение. Поэтому его элементы присутствуют в большинстве обращений Автора Посл. к культовой тематике (см.: 9:6-7, 12-13; 10:1-4; 12:24; 13:12).

В стихе 7:28, как и в стихах 5:2-9, «немощи» ветхозаветного первосвященника противостоит «Сын вовек совершенный». Эта «немошь» делала неизбежным для первосвященника принесение жертвы за свои грехи (5:3). Поэтому, «немошь» – это не ограниченность и слабость человеческого начала, а его склонность к грехам и ошибкам. То есть речь идет о тех непреднамеренных грехах, за которые, в отличие от грехов, совершенных «дерзкою рукою», можно было принести очистительную жертву (Числ 15:27-31). Вследствие этого первосвященник, прежде чем приносить жертвы за народ, должен был *сначала* себя очистить жертвоприношением. Кроме того, «немошь» в обоих случаях противопоставляется «совершенству», а последнее понятие, как мы уже выяснили, имеет преимущественно культовое значение. Поэтому и закон тоже был «немощен» (7:18), так как отражал «немошь» своих священников, которых он поставлял на служение. Иисус Христос, как «святой, непричастный злу, непорочный и отделенный от грешников» (7:26), не нуждался в очищении от греха, принеся одну жертву за многих (7:27).

Как и в посланиях апостола Павла, где на смену закону, не могущему оживотворить (Гал 3:21) и несущему с собой лишь осуждение и смерть (2 Кор 3:7-9), приходит царство «жизни вечной чрез Иисуса Христа, Господа нашего» (Рим 5:21), в седьмой главе Посл. к Евр. отмена закона и торжество нового

---

<sup>1</sup> Исх 40:9: «И возьми елея помазания и помажь скинию и все, что в ней, и освяти ее и все принадлежности».

священства связывается с Воскресением и преодолением смерти во Христе. Мелхиседек, «имеющий о себе свидетельство, что он жив» (Евр 7:8), принимает десятину от Левия, смертного, как и его потомки. Воскресение Христово делает Его вечным Священником, сменяющим многочисленных смертных священников Ветхого Завета. Смерть Иисуса Христа является исполнением и замещением прежних жертвоприношений. Она теснейшим образом соединяет Его с людьми, устанавливая новый союз с Богом. Имея Первосвященником «Сына вовек совершенного» (7:26, 28), верующие в Него соучаствуют в Его вечном священстве, отражая Его совершенство.

Но не только священническое, но и царское достоинство Мелхиседека предвосхищает Иисуса Христа. Имя «Мелхиседек» означает «царь праведности, а затем и царь Салима», что почти однозвучно царю Шалома, то есть «царю мира» (7:2). И хотя в Посл. к Евр. Иисус ни разу не называется царем, Его царское достоинство безусловно предполагается в целом ряде указаний Посл. Так, в первой главе Автор Посл. относит к Иисусу Христу три «царских» псалма (2, 44 и 109). Согласно 44 псалму (Евр 1:8-9) Сын Божий (Пс 2) как царь восседает на вечном престоле. Его царство – это царство правды. «Любовь к этой правде и ненависть к неправде – по ветхозаветному пониманию – наиболее существенные свойства и условия достоинства истинного царя»<sup>1</sup>. Этот царь в псалме назван Богом. И в то же время Богом Он помазан на Свое служение «елеем радости», превосходя всех остальных Его помазанников. Ему надлежит царствовать, доколе Бог не положит всех врагов Его к подножию ног Его (Пс 109:1; Евр 10:12). И верующие в Него разделят с Ним царство непоколебимое (12:28) и господство над всей вселенной (2:5).

Указание 109 псалма на то, что Мессия воссядет одесную Господа, устанавливая связь между предвосхищаемым мессиянским царем и священником, предполагает церемонию возве-

---

<sup>1</sup> Толковая Библия. Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. XI. 2-е изд. Стокгольм, 1997. С. 440.

дения на престол в присутствии Самого Бога (Пс 109:1; Евр 1:13). В дальнейшем пророки предсказывали, что в грядущем царская и священническая власть объединятся (Иер 33:14-22; Зах 3:6). Желание, чтобы царская власть перешла к первосвященнику, осуществилось во времена Маккавеев (1 Мак 10:20, 65; 14:41, 47). На это возлагали свои надежды иудейские составители «заветов Двенадцати Патриархов» (в особенности завета Левия, 19). В это же время происходит обособление кумранской общины как анклава законного первосвященства по линии Садока в противовес первосвященству Хасмонеев в Иерусалиме. Были и те, кто, наоборот, предпочли бы признать верховное священство за будущим царем<sup>1</sup>. В реальности единение вселенского царства и окончательного священства осуществилось только в Иисусе Христе. И если в Ветхом Завете различалось посредничество царя, священника и пророка (различие, необходимое для понимания особенностей, присущих откровению), то трансцендентность Иисуса Христа ставит Его выше каких бы то ни было многозначностей исторического процесса. Он соединяет в Своем лице все эти различные виды посредничества. Он — Сын, Слово Отчее, завершающее и превосходящее откровение пророков. Он — эсхатологический царь, уготовивший для верующих грядущее вечное наследие. И Он же — единый Посредник между Богом и народом Божиим, совершенный Священник, Которым освящаются люди.

## VI. 5. Мелхиседек в древнееврейской традиции<sup>2</sup>

В Уваровском списке (XV век) Славянского Еноха, восходящего к ессейско-кумранскому оригиналу, рассказывается о чудесном рождении Мелхиседека. Бесплодная и престарелая жена Нира, брата Ноя, чудесно зачала без плотского общения

<sup>1</sup> Словарь библейского богословия. Брюссель, 1990. С. 553.

<sup>2</sup> Более подробно об этом см.: Мелхиседек в древнееврейской и раннехристианской традициях. Кумранский мидраш Мелхиседека // *И. Тантлевский*. Книги Еноха. СПб., 2000. С. 77-90, откуда взята часть цитат и сведений, содержащихся в данном разделе.

с мужем, была им обвинена в блуде, пала к его ногам, умерла и была положена в гроб, а Нир и Ной пошли рыть для нее могилу. По возвращении они нашли около гроба таинственного мальчика как бы трех лет с печатью священства на груди. Ной и Нир, увидев чудо-младенца, восклицают: «это от Бога...» (70:16). Господь сообщает Ниру в ночном видении, что чудо-ребенок будет взят Архангелом Гавриилом на небеса, а после потопа будет «явлен» миру и «станет главой священников в народе».

Филон Александрийский в трактате «О соитии ради обучения» (99) характеризует Мелхиседека как обучившего самого себя и самопознающего первосвященника<sup>1</sup>. Филон называет его «великим священником» Бога Величайшего. Комментируя текст книги Бытия 14:8-20, он приводит ряд сведений, отсутствующих в библейском рассказе. В частности, Филон пишет, что Авраам вернулся после битвы с союзом царей, не потеряв ни одного человека. Мелхиседек воздел руки к небесам в молитве и принес победные жертвоприношения за всех участников сражения. Он возрадовался победе Авраама над союзом царей, как будто это была его собственная победа; и так оно и было на самом деле, ибо «дела друзей ведутся сообща», особенно дела добрых людей, чья общая цель – угождать Господу. В трактате «Аллегорическое истолкование» (III, 79-82) Филон, также комментируя текст книги Бытия 14:18-20, замечает, что Бог поставил Мелхиседека священником и «миролюбивым» царем изначально, так что он не имел предшественников в священстве и царствовании. Здесь же александрийский еврейский философ рассматривает Мелхиседека как репрезентацию Логоса, как воплощенный Логос. В концепции Филона Логос (интерпретируемый как Бог по Его откровению и действительности вовне) фигурирует как «Первородный Сын Бога», «Соправитель Бога», «Человек Бога», «Пастырь мира», «Орудие» Бога, «Кормчий», «Первосвященник мира», «второй Бог» и даже как Бог. «Воплощаясь» в «истинного человека» Логос становится

---

<sup>1</sup> Филон Александрийский. Толкование Ветхого Завета. М., 2000. С. 370.

«некою среднею божественною природой, высшею, чем человеческая, и низшею, чем Божественная, будучи ни рожден, как человек, ни нерожден, как Бог, но являясь серединою, касающеюся обеих их природ и соединяющего их в себе», «началом и источником мудрости и доброй деятельности», «истинным Первосвященником Бога», «Ходатаем» и «Посредником», молящимся перед Отцом своим за страждущий род человеческий, «Искупителем» и «Спасителем» человечества<sup>1</sup>.

Во фрагментированном кумранском тексте, условно называемом Мидраш Мелхиседека (11 Q Melchisedek), датированном началом I века, Мелхиседек выступает как глава ангелов. Он обитает на небе. Указание Пс 81:1: «Бог стал в сонме богов» истолковывается как относящееся к Мелхиседеку. Но в конце десятого юбилея (то есть 97/96 до Р. Х.) он должен будет явиться на землю, «дабы искупить (грехи) всех сынов (света) и людей жребия Мелхиседека» и учинить суд Божий над нечестивцами. Это мессианское время искупления обозначено как «год благоволения Мелхиседека», а даруемое спасение как «наследие Мелхиседека».

Знаменательная характеристика Мелхиседека сохранилась в сочинении «Панарий» (LV)<sup>2</sup>, где Епифаний Кипрский описывает иудейскую гностическую секту мелхиседекиан (по-видимому, проессейскую), которые рассматривали своего эпонима в качестве Святого Духа, Сына Божьего, Первосвященника небесного храма и истинного Посредника между Богом и людьми. «Благодаря этому посредничеству», полагали представители данной секты, «можно обрести прощение Бога, ибо Мелхиседек является Правителем праведности, и именно поэтому он был помещен на небо как некое духовное существо и сын Бо-

---

<sup>1</sup> Подробно о филоновской концепции Логоса см.: *М. Д. Муретов. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. Н. Н. Глубоковский. Благовестие святого Апостола Павла и теософия Филона Александрийского // Христианское чтение. 1901, Март, Апрель, Май, Июнь.*

<sup>2</sup> *Епифаний Кипрский. Панарий // Прибавления к творениям святых отцов. Т. 22. Сергиев Посад, МДА, 1863.*

га». «Благодаря ему можно обрести спасение». Секта «приносила свои жертвоприношения во имя Мелхиседека». Полемизируя с ними относительно личности их эпонима, Епифаний Кипрский замечает, что в тексте Евангелия от Иоанна (1:1) не говорится ведь «В начале был Мелхиседек», также как не говорится «Мелхиседек был Бог». Секта мелхиседекиан просуществовала вплоть до средних веков. Но отсутствие родословия Мелхиседека могло истолковываться не только как знак высокой тайны, но и как указание на низкое происхождение. В «Панарии» (LV, 7, 1) Епифаний пишет: «Иудеи повторяют, что он был праведным, благим и священником Бога Всевышнего, как об этом говорится в Писании, но так как, говорят они, он был сыном блудницы, то мать его не упоминается, а отец его неизвестен».

#### **VI. 6. Служитель святилища и скинии истинной**

Восьмую главу Автор Посл. начинает с уже неоднократно приводившегося им положения, которое он считает главным в своем богословии – Христос «воссел по правую сторону престола Величества на небесах» (8:1). Но, как Первосвященнику Ему необходимо иметь место Своего служения. Естественно, таким местом не мог быть иерусалимский храм, в котором продолжалось совершение левитских ритуалов. «Ибо известно, что Господь наш воссиял от Иуды, из колена, о котором Моисей не сказал ничего относительно священников» (7:14). Поэтому «если бы Он был на земле, Он не был бы и священником» (8:4). «Прошедший небеса» (4:14) Иисус совершает Свое служение «пред лицом Божиим» (9:24). Отличительным местом служения первосвященника являлась «святая святых», куда мог входить лишь он один. Если в «первую скинию постоянно входят священники, совершая служение, во вторую – один раз в год только первосвященник» (9:7). Но левитские священники служат в скинии рукотворной, являющейся «отображением истинной» (9:24). Автор Посл. к Евр. выводит эту идею из Ветхого Завета. Когда Моисей получал от Бога повеление о построй-

ке скинии и всего ее убранства, Бог сказал ему: «Смотри, сделай их по этому образцу, какой показан тебе на горе» (Исх 25:40). Это означает, что Бог показал Моисею истинный образец, тенью которого является все земное богослужение (8:5). Тенденция видеть здесь зависимость Автора Посл. к Евр. от платоновской теории идей и творений Филона Александрийского в настоящее время значительно ослабла<sup>1</sup>. В библейской литературе есть места, напоминающие приведенные слова из книги Исход, например: «Ты сказал, чтобы я построил храм на святой горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего, по подобию Святой скинии, которую Ты предуготовил от начала» (Прем 9:8). В обоих текстах речь идет о точном земном повторении небесного образца (ср.: Числ 8:4). Это поможет нам понять, почему при описании самой скинии Автор Посл. допускает «ошибку», которая всегда приводила к непреодолимым трудностям для толкователей, переместив кадильный жертвенник из «святая» во «святая святых», где он никогда не стоял (9:2-5)<sup>2</sup>. Христос приносит Свою жертву на небе (10:19), ибо «на земле есть приносящие дары по закону» (8:4). Согласно приводимому описанию «святителя, принадлежащего к этому миру» (9:1), а оно есть «отображение и тень небесного» (8:5), на небе тоже есть жертвенник<sup>3</sup>, где и принесена была Его жертва, ведь для принесения жертвы необходим жертвенник. От него могут питаться верующие (13:10; 6:4), что сообщает им

---

<sup>1</sup> Д. Гатри. Указ. соч. С. 548.

<sup>2</sup> «Одно из труднейших мест, которое могло в древности подрывать уважение к посланию, как заключающему исторически неверное описание устройства скинии». (Руководство к изъяснительному чтению книг Нового Завета. Обзорение Посланий Апостольских и Апокалипсиса. А. Иванов. СПб., 1886. С. 494).

<sup>3</sup> Первое указание на него мы можем увидеть уже в стихе 7:12 – Христос принадлежал к «колелу, из которого никто не служил жертвеннику», что предполагает, во-первых, необходимость существования жертвенника для прохождения священнического служения, и, во-вторых, то, что для Иисуса Христа служение алтарю иерусалимского храма было бы невозможно.

священнический статус. Таким образом, указанная проблема получает простое и наглядное объяснение<sup>1</sup>.

«Превознесенный выше небес» (7:26) Иисус стал «служителем святилища и скинии истинной, которую поставил Господь, а не человек» (8:4). Если первый завет содержал лишь предызображения (9:23) и тени (8:5) образа, существовавшего и тогда на небе, то через Христа, «Первосвященника будущих благ» (9:11), исполнившего старый порядок, вечные и небесные реальности уже становятся доступными земному опыту. Указанное соотношение между земным культом и небесным архетипом Автор Посл. к Евр. объединяет с еврейской эсхатологией двух веков (старого века и нового). Вследствие этого земная скиния с ее культовыми предметами и действиями «есть притча для настоящего времени» (9:1-9) и вместе с тем предвосхищает грядущий апокалиптический миропорядок.

Если превосходство Иисуса Христа над ангелами в первой главе Посл. определялось «отличнейшим» от них именем, то Его «отличнейшее» перед земными священниками служение обусловлено тем, что Он стал Посредником лучшего завета, «который узаконен на лучших обещаниях» (8:7). От предыдущего завета его будет отличать (Евр 8:8-12): 1) внутренняя склонность к послушанию («вложу законы Мои в мысли их, и на сердцах их напишу их», ср.: 5:6-7), 2) устойчивые взаимоотношения с Богом («и буду им Богом, и они будут Моим народом»), 3) познание Бога («все будут знать Меня»), 4) прощение грехов («Я буду милостив к неправдам их и грехов их не вспомню более»). Это пророчество показывает, что прежний завет был не без недостатка (8:7), – само употребление слова «новый» в этом тексте подразумевает ветхость старого (8:13). В ст. 11:16 Автор Посл. скажет, что всю свою жизнь патриархи были пришельцами в земле, которая так и не стала их достоя-

---

<sup>1</sup> «Богословская проблема», связанная с тем, что не Крест, а алтарь небесного храма является высшим и последним жертвенником, рассматривается епископом Кассианом (Безобразовым): *Епископ Кассиан (Безобразов). Христос и первое христианское поколение*. Париж, 1992. С. 268-272.

нием, потому что они стремились «к лучшему, то есть к небесному» (11:16). Таким образом, все лучшее связывается с конечным свершением и будущим мироустройством. Поэтому в Посл. говорится, что в сравнении с ветхозаветными праведниками веры «о нас Бог предвидел нечто лучшее» (11:40). Это очищение лучшими жертвами (9:23), кровь завета, «говорящая лучше, чем кровь Авеля» (12:24), лучшее воскресение (11:35) и «лучшее и пребывающее» имение на небесах (10:39). В этом же контексте и по существу с теми же словами используется прилагательное «вечный»: вечное спасение (5:9), вечный суд (6:2), вечное искупление (19:12), вечное наследство (9:15), вечный завет (8:20). Отсюда видно, что наименования «небесный», «лучший», «вечный» характеризуют в Посл. к Евр. эсхатологическое спасение, реализуемое Богом через Иисуса Христа.

В словах Иеремии о новом завете жертвоприношения не упоминаются. В эпоху Нового Завета Бог больше не вспомнит грехов, стало быть, Ему уже не надо будет приносить жертв. Прощение грехов, о котором говорит пророк, станет единственным и окончательным. Каким образом это происходит, рассказывается в отрывке 9:1 – 10:18, который оканчивается повторной цитатой из пророчества Иеремии. Таким образом, предсказания Иеремии о новом завете становятся границами, заключающими в себе последнюю, догматическую часть Посл.

Иерей Александр Прокопчук

## МИСТИКА АПОСТОЛА ПАВЛА И ЕВАНГЕЛИСТ ЛУКА\*

Мистикой апостола Павла, вслед за А. Швейцером, обычно называют его учение о бытии «во Христе»<sup>1</sup>. Но в данном сообщении под «мистикой» понимается тот сверхъестественный опыт общения с воскресшим Христом, который имел Павел и которым он обосновывал свое апостольское служение. Так, в Первом послании к Коринфянам Павел дважды ссылается на него. Первый раз в девятой главе – «разве Иисуса, Господа нашего, я не увидел» (9:1)<sup>2</sup>. Он, как и другие апостолы, видел Христа; нет ничего такого, что бы отличало его от них (ср.: 2 Кор 12:12). Второй раз в пятнадцатой главе он пишет, что воскресший Христос явился ему последнему, «словно недоноску» (15:8). Это самоуничижительное замечание возвращает нас к началу Послания, где Апостол говорит о данных ему откровениях (2:4). Его мысли – это мысли Самого Христа (2:16). Его слово – это свидетельство Божие (2:1). Христос говорит в нем (ср.: 2 Кор 13:3). Дух Святой, Которого имеет Апостол (1 Кор 7:40), открывает ему эсхатологические тайны Божьего Домостроительства (2:7-10). Имея больше других даров (14:18), он и больше всех потрудился (15:10). Павел подчеркивает, что данное ему откровение не сообщает ему никаких преимуществ. Он продолжает оставаться «сором для мира» (4:13). И сам он отказался от всех прав апостола, «чтобы не было от нас никакой помехи Евангелию Христову» (9:12).

Вместе со знанием, которое получил Апостол – знанием Креста (2:2), ему дано было опытно это знание пережить. Вто-

---

\* Доклад на богословской конференции ПСТБИ в 2001 году.

<sup>1</sup> А. Швейцер. Мистика апостола Павла // Жизнь и мысли. М., 1996. С. 177-480.

<sup>2</sup> Цитаты из текста Священного Писания Нового Завета приводятся по переводу епископа Кассиана (Безобразова).

рое уравнивает первое (2 Кор 12:7). Собственные страдания позволяют Апостолу глубже проникнуть в тайну страданий Христа, которая открывается ему как тайна спасения всех людей, иудеев и язычников (Еф 3:4-6). Сам Павел считает, что он был распят со Христом (Гал 2:19). Поэтому, когда он пишет галатам «у вас пред глазами Иисус Христос изображен был распятым» (3:1), он говорит о себе. Раны Христовы он носит на теле своем (6:17). Галаты и приняли его, как Христа Иисуса, не презрев искушительное для них в плоти его, и не оттолкнули его с презрением (4:14). И так как сам Павел «за собой ничего не знает» (1 Кор 4:3), совесть его чиста (2 Кор 1:12), то его страдание носит для него искупительный характер. Свой подвиг он несет за тех, кто его не видел (Кол 3:1). А его страдания восполняют недостаточность страданий Христа за Церковь<sup>1</sup> (Кол 1:24). Апостол буквально сливает себя со Христом<sup>2</sup> (Гал 2:20). В нем Сын Божий обращается к язычникам (1:16). Поэтому его проповедь – это евангелие Христово, которое остается незыблемым (1:9).

Можем ли мы полагать, что не только опыт крестных страданий, но и будущего воскресения уже является данностью для Апостола? То, что во 2 Тим 2:17-19 Павел осуждает ересь Именея и Филита, «что воскресение уже произошло», не оставляет нам никаких сомнений. Для Апостола воскресение остается чаемой перспективой, которую он ждет (2 Кор 5:2). Однако нельзя забыть, что для Павла все христиане участвовали в смерти их Господа, спогреблись и умерли с Ним в крещении (Рим 6:3-4). И то, что они продолжают жить, означает наступ-

---

<sup>1</sup> «Для того сказал Он им: пополняю лишение, чтобы показать, что, по его мнению, Христос еще не все претерпел. ...Ибо что следовало Ему страдать, то я стражду за Него». (*Святитель Иоанн Златоуст*. Цит. по: *Святитель Феофан Затворник*. Толкование посланий апостола Павла к Колоссянам и Филиппийцам. М., 1998. С. 76).

<sup>2</sup> «Павел как бы вместил Его в себе (II, 20) настолько, что оказался воплощенным носителем Христа Иисуса». (*Глубоковский Н.* Благовестие христианской свободы в послании святого апостола Павла к галатам. М., 1999. С. 78).

ление другой, новой для них жизни. Они облеклись во Христа (Гал 3:27) и получили начаток Святого Духа (Рим 8:23). Именно Святому Духу предстоит воскресить их смертные тела (Рим 8:11). Воскресший Христос уже стал «Духом животворящим» (1 Кор 15:45). Святой Дух это и Дух Воскресения. Наличие в нас «залога» Духа предполагает уже совершившимся некий начальный этап воскресения (и прославления)<sup>1</sup>, свидетелем которого является данный нам Дух (ср.: Еф 1:13-14), Дух жизни в Теле Церкви Воскресшего Христа.

Ириней, Ориген, Евсевий и Епифаний упоминают отрицание авторитета апостола Павла в качестве одной из особенностей иудеохристианских сект II века. В «псевдо-климентинах» содержатся нападки на Павла. Петр («Проповедь Петра») называет его своим врагом, отрицая, что ему мог являться воскресший Христос: «с другом говорят лицом к лицу, открыто, а не через загадки, видения и сны, будто с врагом. Поэтому если наш Иисус явился тебе в видении, открылся тебе и говорил с тобой, это больше, как если бы кто столкнулся с врагом»<sup>2</sup>.

Эти исторические сведения еще раз подтверждают нам, что авторитет апостола Павла в ранней Церкви был связан даже не столько с его успешной миссионерской деятельностью, сколько с его мистическим опытом «видений и откровений Господних» (2 Кор 12:1). Его обращение в христианство является уникальным (Гал 1:12-17). Впоследствии ему неоднократно являлся воскресший Христос (чего нельзя сказать ни о ком другом). И признание Павла в данном случае связано не с полным отрицанием его встреч с воскресшим Христом, а с убеждением, что «вошедший в славу» Он мог являться так лишь своим врагам.

Поэтому интересно отметить, что только евангелист Лука пишет о том, что после Воскресения Христос учил учеников. Показательно явление двум путникам в Еммаус. Неузнанный,

---

<sup>1</sup> Несколько подробнее об этом см.: *иерей Александр Прокопчук. Христос и Моисей // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. 7. М., 2001. С. 110.*

<sup>2</sup> *Джеймс Д. Данн. Единство и многообразие в Новом Завете. М., 1997. С. 272.*

в течение нескольких часов Иисус объясняет ученикам смысл Своих страданий, ссылаясь на пророчества Ветхого Завета. Если бы двое учеников сразу поняли Кто перед ними, им бы не пришлось возвращаться в Иерусалим поздним вечером. Но зато вернувшись, они пересказывают апостолам содержание их разговора с Ним. Затем явившись уже апостолам, Господь также обращается к ним с беседой. Он призывает их вспомнить то, что Он говорил еще в Гамлее. А затем, приводя Писания, открывает им назначение Своей смерти и Воскресения (отметим, что уже ангелы, сообщая женам-мироносицам о прошедшем Воскресении, предлагают им припомнить учение Христа в Галилейский период). Таким образом, евангелист Лука указывает, что в служение Воскресшего Христа входило не только уверение апостолов и посланничество их на проповедь, но и сообщение им дополнительного откровения в течение всего периода до Вознесения (Деян 1), в первую очередь объяснения им значения Его смерти и Воскресения. То же самое воскресший Господь делает и для апостола Павла.

Но впервые в Новом Завете мы встречаемся с мистическим опытом Павла не в его посланиях, а в книге Деяний святых апостолов. Пророчество Иоила: «говорит Бог: изолю от Духа Моего на всякую плоть, и будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши, и юноши ваши будут видеть видения. И старцам вашим будут сниться сны...» (Деян 2:17-18), с которого апостол Петр начинает свою проповедь в день Пятидесятницы, дает направление дальнейшему изложению. В Деяниях событиями управляют сверхъестественные откровения, которые отмечают важнейшие этапы в становлении ранней Церкви. Павел был обращен в веру благодаря явлению ему вознесшегося Христа (9:1-9; 23:3-21; 26:12-23). Три его миссионерских путешествия начинаются с пророческого поручения антиохийским учителям (13:1-3). Павел и Сила получают в видении Божественное указание перенести свою проповедь в Европу (16:9-10). Подчиняясь явлениям Иисуса Христа, Павел идет проповедовать язычникам (22:17-18), остается на восемнадцать месяцев в Коринфе (18:9-10) и путешествует в Рим (23:11).

Сближение Иисуса Христа и Павла у Луки находит свое выражение в многочисленных параллелях между путем на Страсти и Страстной седмицей в Евангелии и последним путешествием в Иерусалим и прибытием в Рим Павла в Деяниях: три дополнительных (кроме трех общесиноптических) предсказания Иисуса о предстоящих Ему страданиях (Лк 13:31-35; 12:50; 17:25) и то, что Павел знает о будущем аресте, который ему предсказывают по пути в Иерусалим (Деян 21:4, 11-14); прощальные речи Иисуса и Павла (Лк 22:14-38; Деян 20:17-38); ангел укрепляет их накануне испытаний (Лк 22:43; Деян 27:23); Лука чаще, чем другие синоптики, указывает на виновность первосвященников в распятии Иисуса Христа<sup>1</sup>, что соответствует их роли в осуждении апостола Павла (Деян 22:5; 23:2; 24:1; 25:2; 26:10, 12): судебные процессы Иисуса и Павла; об их невиновности свидетельствуют представители династии Ирода перед римскими прокураторами (Лк 23:15; Деян 26:31); Павел готов пойти на смерть, надеясь на воскресение праведных (21:13; 24:15; 26:8).

Переходя от книги Деяний к третьему Евангелию, на котором хотелось бы остановиться в большей степени, нельзя не сказать о влиянии личности Павла – Апостола, не входившего в круг двенадцати, – на историографию Евангелиста, который не только расширяет круг ближайших учеников Иисуса Христа (сначала до семидесяти (Лк 10:1), потом до ста двадцати (Деян 1:15)), но и оказывает им очевидное предпочтение. Так одновременно с двенадцатью сопровождающими Иисуса упоминаются женщины, служившие Ему именем своим (8:1-3). И если ученики разбегутся, испугавшись ареста, то женщины будут, плача, идти за Ним до креста<sup>2</sup> (23:27-31). Посланничество

---

<sup>1</sup> Лк 20:19: «и вознамерились книжники и первосвященники сейчас же возложить на Него руки»; у Мф 21:46; Мк 12:12: «и намеревались Его схватить»; Лк 23:10 (пред Иродом): «и стояли первосвященники и книжники, усиленно обвиняя Его»; Лк 29:19: «как предали Его первосвященники и начальники наши для осуждения на смерть и распяли Его».

<sup>2</sup> Слова ангелов, обращенные к женам мироносицам: «вспомните, как Он сказал вам, когда был еще в Галилее, говоря о Сыне Челове-

и возвращение семидесяти с проповеди обставлено Евангелистом куда более ярко, чем отправление и возвращение двенадцати. К семидесяти у Луки Спаситель обращает те слова, которые Матфей связывает со служением двенадцати<sup>1</sup> (Мф 10:10-15; 11:21-24). Наиболее подробно Евангелист описывает явление воскресшего Христа двум неизвестным ученикам, идущим в Еммаус, а не двенадцати апостолам. И если у Матфея и Марка Господь по пути на Страсти разговаривает почти только с одними учениками (Мф 17:22-20; Мк 8:31-10:52), то у Луки Он высказывает Свое учение в полемике с фарисеями<sup>2</sup>. Из-за чего сосредоточенность первых двух Евангелистов на двенадцати у Луки в этот период служения Христа почти полностью исчезает.

Уже повествование первых двух глав Евангелия от Луки строится на видениях, пророчествах и чудесных знамениях. Ангелы появляются и возвещают рождение Иоанна Захарии и Иисуса Марии и пастухам. Люди, вдохновленные Святым Духом (Елисавета, Захария, Симеон и Анна), произносят пророчества, «заглядывая» в последствия происходящих событий. Однако не только в начале евангельской истории мы встречаем подобные указания. Когда семьдесят посылаются на проповедь, Господь говорит им лишь о том, чтобы они исцеляли встречающихся им больных (Лк 10:9), но не дает им власти над всеми бесами, как при послании двенадцати (9:1). Поэтому,

---

ческом, что надлежит Ему быть преданным в руки людей грешных и быть распятым и в третий день воскреснуть» (Лк 24:7-8) — предполагают, что предсказания Спасителя о предстоящих страданиях были обращены не только к апостолам, как следовало бы из евангельского контекста, но и к сопровождавшим Его женщинам.

<sup>1</sup> Обетование, которое Господь дает семидесяти после их возвращения: «вот, Я дал вам власть наступать на змей и скорпионов и над всюю силою врага, и ничто не повредит вам» (Лк 10:19), иллюстрируется Лукой избавлением апостола Павла от укуса змей на острове Мальта. Интересно, что и у Марка обетование Христа по Его Воскресении «будут брать змей» (Мк 16:16) относится не к двенадцати, а к тем, кто уверуют и будут крещены благодаря их проповеди.

<sup>2</sup> Лк 10:25-37; 11:37-54; 12:1; 13:31-35; 14:1-24; 15:2; 16:14-18; 17:20-35.

возвратившись, они с радостью сообщают Ему, что и бесы покоряются им во имя Его (10:17). В ответ Иисус говорит им о бывшем Ему видении: «сатана спал с неба». Это единственное место в четвероевангелии, в котором упоминается о видении, бывшем Христу. Трудность интерпретации данных слов Спасителя<sup>1</sup> приводит к тому, что даже такие известные комментаторы Евангелия от Луки, как Леон Моррис<sup>2</sup> и Говард Маршалл, отказываются понимать их буквально. Вот что пишет Маршалл: «это свидетельство предполагает, что Иисус использует мифологему падения и поражения сатаны для того, чтобы выразить в символической форме значение изгнания бесов»<sup>3</sup>. Однако эта точка зрения далеко не единственная: «предполагается экстатическое видение Иисуса, но нет указаний на то, когда оно имело место»<sup>4</sup>. Буквальное понимание представляется нам более оправданным. В его возможности убеждают нас схожие как по смыслу, так и по трудности их объяснения слова Христа, сказанные апостолу Петру за Тайной Вечерей: «вот, сатана добился того, чтобы просеять вас, как пшеницу, но Я молился о тебе, чтобы не оскудела вера твоя, и ты, некогда обратив-

---

<sup>1</sup> Затруднения в их объяснении мы видим уже у Отцов Церкви. «Григорий Богослов и некоторые другие Святые Отцы и учителя Церкви относят это видение или падение сатаны к моменту воплощения Сына Божия, чрез Которого сатана был лишен своей власти. Другие Отцы и учителя Церкви (например, Феофилакт) относят это падение ко времени отпадения сатаны от Бога, вследствие чего он утратил свое положение на небе, что Христос видел как Слово Божие невоплощенное. Но эти толкования неприменимы в настоящем случае... правильнее относить это падение сатаны ко времени проповеднической и чудотворной деятельности 70 апостолов. Когда эти последние совершали чудесные изгнания бесов...» (Толковая Библия. Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. IX. 2-е изд. Стокгольм, 1987. С. 190). Действительно, в обратном случае, истолкование этих слов Спасителя не только не связывается со служением семидесяти, которым они были вызваны, но даже выводится за границы общественного служения Иисуса Христа.

<sup>2</sup> *Leon Morris. The Gospel According to St. Luke. London, 1974. P. 185.*

<sup>3</sup> *Howard Marshall. The Gospel of Luke. Michigan, 1978. P. 429.*

<sup>4</sup> *J. M. Creed. The Gospel According to St. Luke. London, 1950. P. 147.*

шись, утверди братьев твоих» (22:31-32). В них также говорится о противостоянии сатаны деятельности учеников. А слова Христа, в которых Он опять ссылается на Свой мистический опыт, вновь раскрывают скрытый смысл происходящих событий. Прямые аналогии этому мы можем найти в посланиях апостола Павла. Ему известны «козни» сатаны (2 Кор 2:11; Еф 6:11) и расставляемые им «сети» (1 Тим 3:7; 6:9). Именно дьявол помешал Павлу идти в Фессалонику (1 Фес 2:18) и «жалю во плоти» – преграда его апостольскому служению – есть «ангел сатанин» (2 Кор 12:7-10). Вообще мы не можем сказать, повлияло ли 2 Кор 12:7-10<sup>1</sup> на включение в Евангелие Лукой уже указанных слов Спасителя Петру на Тайной Вечери. Но их совпадение со 2 Кор 12:7-10 не может остаться незамеченным. В обоих случаях говорится о препятствиях сатаны труду апостолов. В обоих случаях говорится о молитве. Но если в первом случае заступничество Иисуса избавит Петра от того, чтобы просьба сатаны была удовлетворена, то во втором посредством слабости Павла возрастает сила Христова в нем (2 Кор 12:9). Вспомним здесь, что Лука на протяжении всего Евангелия отмечает борьбу Иисуса Христа со злом. А апостол Павел говорит о своем служении, как о брани «против повелителей этого мира тьмы» (Еф. 6:12).

Отрывок 2 Кор 12:7-11 наводит нас на еще одно сопоставление с Евангелием от Луки. Павел пишет о своем восхищении в рай; было ли это в теле или вне тела, он сказать не может (12:3). Можно предположить, что речь идет о состоянии клинической смерти, хорошо известной современной медицине. Достаточно вспомнить, что уже в начале послания Апостол указывает на происшедшее в Ассирии, когда он уже потерял надежду остаться в живых и сам приготовился к «столь верной смерти», и лишь Бог избавил его от нее (2 Кор 1:8-11). На свой опыт смерти и «по смерти» он еще многократно ссылает-

---

<sup>1</sup> «И чтоб я не превозносился чрезвычайностью этих откровений, дано мне было жало в плоть, ангел сатаны... О нем я трижды просил Господа, чтобы отступил от меня...»

ся в самом Послании: «Мы предаемся непрестанно на смерть... смерть действует в нас... мы смотрим не на видимое, а на невидимое... мы предпочитаем покинуть тело и поселиться у Господа» (2 Кор 2:7-5:10). Вспомним теперь две хорошо известные евангельские притчи «о безумном богаче» (Лк 12:16-21) и «о богаче и Лазаре» (16:19-31). Обе притчи имеют два плана в повествовании. Посмертная участь обоих богачей прямо противоположна их прижизненному благополучию. Мы не находим в других Евангелиях притч, нравственное учение которых было бы связано с непосредственным посмертным опытом их участников. Вполне возможно, что то, что евангелист Лука заглядывает «за кулисы» смерти, и при этом имеет свою исходную точку в посланиях апостола Павла.

Общеизвестно, что иерусалимский храм становится для евангелиста Луки историческим и теологическим центром. Но, несмотря на это, он опускает в описании срывания колосьев учениками в субботу то, что Иисус приравнивает Себя к храму (6:1-6), и обвинения лжесвидетелей в разрушении храма на суде синедриона (как у Мф 12:1-8; 26:61-62). Таким образом, Евангелист сознательно избегает сравнения Христа с храмом в отличие от всех остальных евангелистов. Храм для него — это место получения откровений и встреч с Богом<sup>1</sup>.

Если Павел объявляет знание Христа «во плоти» не имеющим значения (2 Кор 5:16), теперь существует Христос «во славе», и лишь знание этого Христа, умершего и воскресшего,

---

<sup>1</sup> В этой связи заслуживает внимания мнение епископа Кассиана (Безобразова) о месте сошествия Святого Духа на апостолов. «Нельзя не признать, — пишет он, — что внутри храмовой ограды апостол Петр мог легче быть услышан громадной толпой, чем в узких улицах старого восточного города». (*Епископ Кассиан (Безобразов)*). Христос и первое христианское поколение. 2-е изд. Париж, 1992. С. 190). Косвенным доказательством этого могут служить заключительные стихи третьего Евангелия: «И вот Я посылаю обещанное Отцом Моим на вас. Вы же оставайтесь в городе этом, доколе не облечетесь силою свыше... И они, поклонившись Ему, возвратились в Иерусалим и были постоянно в храме, благословляя Бога» (Лк 24:49-53).

является для Апостола единственно ценным, то Лука, излагая евангельские события, предлагает куда более развитую, чем первые два евангелиста, христологию, подчеркивая небесность земного Иисуса.

Уже события «евангелия детства» показывают нам, как Бог входит в мир. Явления ангелов и небесной славы, схождения Святого Духа, хвала и песни создают атмосферу ликования и радости. Величие Младенца Евангелист подчеркивает, относя к Нему определения Ветхого Завета, принадлежавшие Самому Богу: по слову архангела Гавриила, Иисус будет велик<sup>1</sup> (Лк 1:32), рождаемое от Марии будет Свято<sup>2</sup> (1:35). Он – Господь и Спаситель всех<sup>3</sup> (2:11, 31). В перенесении имен Бога на Иисуса выражена вера Церкви, для которой писал Лука, в божество Сына Марии. Это подтверждают еще два имени: «Сын Всевышнего» (1:32) и «Сын Божий» (1:35). Лука называет Младенца также мессианскими именами: Он – помазанник из рода Давида (1:32; ср.: 1 Цар 7:12-16), Которому дана царская власть во веки (Лк 1:33). Вся эта терминология получает свое дальнейшее объяснение в последующем изложении евангельских событий.

Когда исцеленный от проказы самарянин возвращается к Иисусу, чтобы поблагодарить Его, «громким голосом прославляя Бога», Он удивляется тому, что остальные не вернулись «воздать славу Богу» (17:11-19). Здесь славословие Богу по контексту приравнивается к благодарению Иисусу, усваивая Ему божественные prerogatives.

Чудеса, Им совершаемые, это деяния Бога (Деян 2:22) – «Он ходил, благотворя и исцеляя всех угнетаемых дьяволом, потому что Бог был с Ним» (10:39). Поэтому встречаем в Евангелии следующие указания: «славили Бога, говоря: великий пророк восстал между нами, и Бог посетил народ Свой» (Лк 7:16), и

---

<sup>1</sup> Прилагательное «велик» без добавлений и изменений в Ветхом Завете относилось непосредственно к Богу (Пс 47:1; 95:4; 134:5; 144:3).

<sup>2</sup> Ср.: Лев 20:26; 21:8; Нав 24:19; Ис 6:3; 12:6; 30:11; 43:3.

<sup>3</sup> Эти два имени в Ветхом Завете употреблялись для обозначения Бога (например, Быт 28:16; 29:23; Исх 5:1; 17:7; 29:46; Руфь 2:4; Пс 24:5; 49:1; Ис 12:2; 30:18; Иов 13:16).

«все множество учеников в радости громким голосом начало восхвалять Бога за все чудеса, какие они видели» (19:37).

Чудеса вызывают страх и восхищение: «от улова рыб ужас объял всех бывших» (5:9), «изумление объяло всех, и славили Бога и в страхе говорили: дивное видели мы сегодня» (5:26), «и всех объял страх» (7:10), «в страхе и удивлении говорили друг другу: кто же Он?» (8:25), «они объяты были великим страхом» (8:37), «вся толпа радовалась славным делам Его» (13:17).

Перед Иисусом падают на колени: Петр «припал к коленям», увидев чудесный улов рыб (5:8), прокаженный «пал на лицо», прося об исцелении (5:12), гадаринский бесноватый «припал к Его ногам» (8:28); Иаир, «пав к ногам», просит зайти к нему в дом (8:41); прокаженный, возвращаясь, «пал на лицо свое к Его ногам» (17:16).

Чаще, чем другие синоптики, Лука показывает всеведение Иисуса. Так, в доме Симона фарисея Он не только знает, как пророк, какая женщина помазала Ему ноги, но и мысли самого Симона (7:36-50).

Но влияние христологии апостола Павла на евангелиста Луку не только в том, что он более ярко, чем первые два Евангелиста, подчеркивает божество Иисуса Христа<sup>1</sup>. Когда Павел в 1 Кор 9:22 пишет, что Он «для всех сделался всем, чтобы спасти... некоторых», то перед ним Воскресший Христос «не еллин, не иудей»<sup>2</sup> (12:13; Гал 3:28). Поэтому у Луки Христос тоже стал «всею для всех». Наиболее наглядно это видно из указаний посещения Им домов, которые отсутствуют у других Евангелистов. Иисус приходил в дома: фарисея Симона (Лк 7:36-50), «одного из фарисеев» (11:37-53), «начальника фарисейского» (14:1-24) и одновременно принимает грешников и всех мытарей «и ест с ними» (15:1-2), а в Иерихоне останавливается в доме старшего из мытарей Закхея (19:1-10).

---

<sup>1</sup> Так, Лука называет Иисуса Господом четырнадцать раз, тогда как Матфей и Марк ни разу.

<sup>2</sup> Несколько подробнее об этом см.: *иерей Александр Прокопчук*. Указ. соч. С. 105.

Для евангелиста Луки Христос – это небесный человек, живший на земле (18:8; ср.: Деян 3:21; 7:55). Поэтому дважды он описывает Вознесение (Лк 24:50-51; Деян 1:10-11). Небо и небесность в учении Спасителя занимают у него куда большее место, чем у первых двух Евангелистов: «радуйтесь, что имена ваши вписаны на небесах» (Лк 10:20), «сделайте себе вместилища неветшающие на небесах» (12:33; ср.: 16:9), «так на небе радость будет больше об одном грешнике кающемся» (15:7). Как здесь не вспомнить слова апостола Павла «а наше гражданство уже теперь на небесах» (Флп 3:20; также Кол 3:1).

Если апостол Павел пишет о себе: «я каждый день умираю» (1 Кор 15:31), то указание Спасителя на необходимость нести свой крест (Мк 8:34) евангелист Лука распространяет на постоянные страдания в повседневной жизни (Лк 9:23). Излагая условия следования за Иисусом, Лука говорит об отказе от всякого имущества (14:33), вплоть до отказа (18:29-30) от семьи или даже до необходимости возненавидеть «отца своего и мать, и жену, и детей, и братьев, и сестер, и также и душу свою» (14:26). Отметим, что только Лука добавляет слово «жена» к этому списку отречений. Все это полностью воспроизводит образ мыслей апостола Павла в седьмой главе Первого послания к Коринфянам.

Богословские воззрения апостола Павла также «заложены» Лукой в евангельское учение. Господь исцеляет всех прокаженных, как евреев, так и иноплеменника. Но в то время как подзаконные иудеи уходят показаться священникам, самарянин, у которого нет закона, приходит ко Христу, чтобы отблагодарить Его, и получает спасение по вере (17:11-19).

Если для апостола Павла Авраам становится «отцом всех верующих в необрезании», то для евангелиста Луки детьми Авраама являются люди, ритуально нечистые и отверженные: женщина, скорченная восемнадцать лет, на исцеление которой негодует начальник синагоги (13:10-17), нищий Лазарь, участие в котором принимают лишь собаки (16:21) (для израильтян собака была воплощением нечистоты и всего самого презренного), и, наконец, Закхей – мытарь, который «обнищал»

ради Христа (19:8-9). В своей работе он находился в постоянном соприкосновении с язычниками. (Кроме того, возможно, что мытари должны были работать в субботу).

И последнее. В полемике с иудействующими апостол Павел повторяет евангельское изречение: все требования закона выполняются в заповеди о братской любви (Рим 13:18-20; Гал 5:14). У евангелиста Луки вопрос о наибольшей заповеди в законе помещен не в контексте Страстной Седмицы (как в предыдущих двух евангелиях), а перенесен на начало Пути на Страсти (Лк 10:25-28) и соединен с притчей о милосердном самарянине (10:29-37), чтобы показать, что главное в законе — это деятельная любовь и готовность оказать помощь. Тот же смысл содержит притча о богаче и Лазаре. «Моисей и пророки» (16:31) должны бы были научить богача и его братьев милосердию и состраданию; поэтому богач и его братья за неисполнение закона осуждаются на вечные мучения.

Указания на связь между Евангелием от Луки и учением апостола Павла является обычным для исследователей. Однако авторы никак не развивают данной темы, останавливаясь на самых общих положениях (универсализм, вера и т. д.). Сделать шаг в этом направлении и призван настоящая статья.

Ю. Васильчева

## ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ СИРИЙСКОГО ПЕРЕВОДА БИБЛИИ

Восточно-сирийские церкви Осроэнского царства, по-видимому, были первыми церквями, появившимися в стране, находившейся вне эллинистического влияния. Политическая судьба Эдессы, столицы Осроэны, очень отличается от судеб других центров раннего Христианства. До 216 года по Р. Х. Эдесса не входила в состав Римской империи. Христианство достигло долины Евфрата около II века, когда страна все еще была независимым государством. Родным языком населения страны был сирийский, за исключением грекоязычной западной Сирии с центром в Антиохии.

Неудивительно, что распространение Христианства шло здесь своим путем. И в первую очередь это выразилось в том, что христианская проповедь распространялась не на греческом или латинском (местное население их просто не знало и не понимало), а на родном сирийском языке, который и стал языком всей сирийской христианской культуры и письменности. Подтверждением этого может служить тот факт, что уже около 200 года по Р. Х. был создан сирийский перевод всех книг Ветхого Завета. Примерно в то же самое время возник и первый сирийский перевод Нового Завета в виде составленного Татианом Диатессарона, вслед за которым создаются переводы и других новозаветных книг.

Прежде чем перейти к рассмотрению отдельных переводов и ревизий текста, следует хотя бы в общих чертах сказать о каноне Священного Писания Сирийской Церкви, так как эти вопросы непосредственно связаны между собой.

### **Канон Священного Писания Сирийской Церкви**

#### *Канон Ветхого Завета*

Возникновение первого сирийского перевода Ветхого Завета зачастую связывают с обращением царя Адиабены Авгара и всех его придворных в иудаизм около 40 года по Р. Х.

С другой стороны, высказываются предположения, что перевод был создан первыми сирийскими христианами. В любом случае, бесспорно одно: перевод был сделан по еврейскому оригиналу. Следовательно, первоначально был принят еврейский канон, состоящий из 22 книг, традиционно называемых протоканоническими (Пятикнижие, Пророки и Псалтирь). Позднее по Септуагинте был создан сирийский перевод второканонических книг, за исключением книги Премудрости Иисуса сына Сирахова, которая была переведена по еврейскому тексту, и книги Паралипоменон, перевод которой, как утверждает Ф. Кенуон, был сделан по одному из еврейских таргумов<sup>1</sup>. В настоящее время в канон включены все вышеупомянутые книги, а также несколько апокрифических. Все они одинаково признаются обеими частями Сирийской Церкви, как несторианами, так и яковитами.

#### *Канон Нового завета*

Иначе дело обстояло с формированием новозаветного канона, так как в сиро-язычных церквях не было столь единодушного согласия по этому вопросу. В некоторых случаях включение той или иной книги в канон зависело от того, в какой из частей Сирийской Церкви был сделан перевод. Это, в свою очередь, привело к формированию двух независимых канонов: яковитского (26 книг) и несторианского (22 книги).

Согласно свидетельствам Татиана, Феофила, епископа Антиохийского, и его преемника Серапиона, епископа Антиохийского, а также согласно древним преданиям и легендам, обработанным в Учении Аддая (около 400 года), самый ранний вариант Нового Завета сиро-язычной Церкви состоял из Евангелия, Посланий Павла и Книги Деяний<sup>2</sup>. Следует отметить, что Соборные послания и Апокалипсис в каноне отсутствовали, а «Евангелие» в этом контексте указывает на Диатессарон Татиана.

---

<sup>1</sup> Kenyon F. Our Bible and the Ancient Manuscripts. London, 1962. P. 134-136.

<sup>2</sup> Мецгер Б. М. Канон Нового Завета: Возникновение, развитие, значение. М., 1998. С. 114.

Из-за репутации Татиана как еретика и основателя секты энкратитов, постепенно сформировалось движение против Диатессарона. Так, «епископ Эдессы Раббула († 436) отдал распоряжение своим пресвитерам позаботиться о том, чтобы в церквях читались четыре отдельных Евангелия. Феодорит, ставший в 423 году епископом Кирра на Евфрате в верхней Сирии, разыскивал и нашел более 200 экземпляров Диатессарона, которые он собрал и изъял из обращения, а вместо них ввел Евангелия четырех Евангелистов»<sup>1</sup>. «Что касается корпуса Павловых посланий, то в национальной Сирийской Церкви в III и IV веках не признавали послание к Филимону. С другой стороны, Ефрем знал и считал каноническим апокрифическое 3-е послание к Коринфянам. Это письмо, которое вошло в состав Деяний Павла, было написано по-гречески около 170 года и переведено на сирийский в III веке. В следующем столетии Афраат (около 340 года) и Ефрем († 373) цитировали 3-е послание к Коринфянам как Священное Писание»<sup>2</sup>.

К V веку, если не раньше, сформировалась сирийская Библия, так называемая Пешитта. В ней сирийский канон Нового Завета согласован с греческим каноном. 3-е послание к Коринфянам опущено, а к 14-ти посланиям апостола Павла (включая и послание к Евреям) добавлены три больших Соборных послания (Иакова, 1-е Петра и 1-е Иоанна). Четыре более коротких соборных послания (2-е Петра, 2-е и 3-е Иоанна, Иуды) и Апокалипсис в Пешитте отсутствуют. Таким образом, сирийский канон состоял из 22 книг. Для большей части сирийской Церкви это означало закрытие канона, так как после Вселенского Собора в Ефесе (431 год) восточные сирийцы отделились, как несториане, от Великой Церкви.

В западной Сирийской Церкви (монофизиты) согласование канона на этом не прекратилось. В 508 году по распоряжению Филоксена, епископа Маббутского, хорепископ Поликарп провел выверку Пешитты по греческим манускриптам, что подразумева-

<sup>1</sup> См.: Peshitta. — [www.best.com/~gdavis](http://www.best.com/~gdavis).

<sup>2</sup> Мецгер Б. М. Канон Нового Завета... С. 216.

ло и включение четырех малых Соборных посланий и Апокалипсиса. Поскольку Филоксенийская версия была выполнена в Яковитской Церкви, ее приняла только монофизитская часть сироязычных христиан, хотя и они далеко не сразу приняли включенные послания и Апокалипсис. Несториане, как уже упоминалось выше, в редакции Пешитты признавали только 22 книги.

«Сегодня в официальных лекционных Сирийской православной Церкви с центром в Котгтаеме (Керала) и Халдейской сирийской Церкви, известной также под названием Церковь Востока (несторианская), с центром в Трихуре (Керала) представлены чтения только 22 книг Пешитто – источника, на который принято ссылаться при обсуждении вопросов вероучительного характера»<sup>1</sup>.

### Сирийские переводы Священного Писания

Из всех ранних переводов именно сирийский вызвал наибольшее количество вопросов и споров среди современных исследователей. «Ни одна из ветвей древней Церкви не сделала так много для перевода Библии на национальный язык, как сироязычная. В наших европейских библиотеках хранятся рукописные экземпляры сирийской Библии из Ливана, Египта, Синайского полуострова, Месопотамии, Армении, Индии (Малабарская церковь) и даже Китая»<sup>2</sup>. По сути, за первые шесть веков христианской эры сирийские отцы создали, как минимум, шесть различных версий: Диатессарон, Древнесирийский перевод, Пешитта, Филоксенийская и Гераклийская версии, палестино-сирийский перевод, которыми перечень известных сирийских переводов не ограничивается.

#### *Диатессарон Татиана*

Евангелия изначально были известны в Сирийской Церкви в виде единого повествования (τὸ διὰ τεσσάρων), а не в виде четырех отдельных Евангелий.

<sup>1</sup> *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета... С. 217-218.

<sup>2</sup> *Hastings's Dictionary of the Bible.* Edinburg, 1902. Vol. 4. 645.

Татиан, сирийский христианин, около 150 года отправился в Рим, где он был обращен в христианство до 165 года. Он был учеником мученика Иустина. Затем он подпал под влияние Валентина и гностической философии. Татиан стал основателем новой гностической секты энкратитов, отрицавших брак, не употреблявших мясо и вино. Эта секта была уличена в употреблении воды вместо вина во время Евхаристии. Около 167 года Татиан покинул Рим и вернулся в Эдессу<sup>1</sup>. Диатессарон был составлен либо до, либо после того, как Татиан покинул Рим. Влияние Татиана в Эдессе было, вероятно, столь велико, что Диатессарон был принят не только в самой Эдессе, но и во всем регионе.

Нет единого мнения о первоначальном языке оригинала. Однако большинство исследователей все же полагают, что Диатессарон был написан по-гречески, а затем переведен самим Татианом на сирийский язык. В подтверждение этого можно привести несколько доводов. Во-первых, само название работы — греческое. Во-вторых, Диатессарон был безоговорочно принят Сирийской Церковью без каких-либо подозрений в ереси. Лишь в IV-V веках, когда уже окончательно утвердилось мнение о Татиане как еретике, Диатессарон был заменен отдельными Евангелиями, о чем уже было упомянуто выше. В связи с этим обычно выдвигается предположение, что Диатессарон был написан до того, как Татиан покинул Рим и основал в Сирии секту энкратитов. В-третьих, поскольку нет свидетельств о существовании переводов отдельных Евангелий до создания Диатессарона, вполне естественно предположить, что легче было сначала создать единое повествование, а затем перевести его на сирийский. Косвенным свидетельством может служить и то, что был создан латинский перевод Диатессарона, что вряд ли было бы возможно, если бы работа была первоначально написана на сирийском языке<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Atiya Aziz Suryal. A History of the Eastern Christianity. London, 1968. P. 248-249.*

<sup>2</sup> *Kenyon F. Op. cit. P. 221-222.*

Для нас в первую очередь важно, что само создание Диатессарона свидетельствует о том, что Евангелия уже были написаны и их авторитет не вызывал сомнений, что опровергает мнение Вауг'а, который утверждал, что Евангелия были написаны не ранее 130-170 годов по Р. Х.

Диатессарон практически не сохранился. Немногое можно восстановить по цитатам в трудах святых Ефрема Сирина и Афраата, которые составили комментарии к Диатессарону. В 1920 году при раскопках города Дура-Европос, древней римской пограничной крепости, был обнаружен фрагмент греческого текста Диатессарона. Он содержит всего четырнадцать строк, но даже в столь кратком отрывке использованы тексты всех четырех Евангелий. Для того, чтобы не нарушать хода повествования использовано несколько слов-связок. Этот фрагмент помогает составить вполне исчерпывающее представление о проделанной Татианом работе.

#### *Древнесирийский перевод*

Александр Саутер приводит предположение Беркита о том, что первоначальный вариант перевода был создан в 200 году Палютом, третьим епископом Эдессы с благословения Серапиона, епископа Антиохийского. Следовательно, за основу перевода был взят греческий текст, который был распространен в то время в Антиохии. Вообще древнесирийский перевод является представителем западного типа текста.

Древнесирийский перевод Четвероевангелия сохранился в двух рукописях, обе содержат крупные лакуны. Первая из них написана на пергамене разборчивым отрывистым почерком и хранится в Британском музее; она была издана Вильямом Кьюртоном в 1892 году; ее обозначают Syg<sup>c</sup>; второй рукописью является палимпсест, обнаруженный миссис Агнес Смит Льюис в монастыре святой Екатерины на горе Синай в 1892 году; ее обозначают Syg<sup>s</sup>. Хотя эти рукописи были переписаны соответственно в V и IV веках, они сохранили форму текста, близкую ко II веку или началу III века. Если мы сравним две рукописи, то увидим, что Синайско-сирийская представляет

собой несколько более раннюю форму текста, чем Кьюртонская, хотя в некоторых местах в ней есть те исправления, которых вторая избежала. Кроме того, различия между Кьюртонским и Синайским текстами могут быть легко объяснены тем, что Кьюртонский текст представляет собой текст, отредактированный по греческим манускриптам более позднего происхождения и, следовательно, отличающимся от тех, по которым был создан изначальный вариант<sup>1</sup>. До сих пор ведутся споры о том, насколько сильным было влияние Диатессарона на текст отдельных Евангелий. В некоторых переводах и чтениях чувствуется, что переводчик находился под влиянием не только Диатессарона, но и Ветхого Завета Пешитты.

Древнесирийский перевод Деяний и Посланий Павла не сохранился *in extenso*; мы знаем его только по цитатам из Отцов Восточной Церкви.

#### *Пешитта (или Пешитто)*

«Пешитта» («простая») — такое наименование было призвано отличить перевод Пешитты от Сиро-Гекзапл (перевод греческих гекзапл на сирийский язык, осуществленный в VI веке Павлом из Теллы), язык которых зачастую достаточно искусственный.

Впервые этот термин встречается в масоретских манускриптах IX и X веках; далее встречается у Моисея бар Кефа, епископа Мосульского († 913), который упоминал о существовании двух сирийских переводов Ветхого Завета: *ܡܦܘܫܬܐ*, сделанного с еврейского, и другого перевода, сделанного с греческой Септуагинты. Этот термин встречается и у Григория бар Гебройо в предисловии к его «*Auzar Raze*», а также в его сочинении «*Historia Dynastiarum*». О существовании сирийского перевода Библии Отцам Церкви было известно гораздо раньше. Даже святитель Мелитон, епископ Сардийский, живший во II веке, упоминает сирийский перевод Ветхого Завета; на него

---

<sup>1</sup> *Souter Alexander*. The Text and the Cannon of the New Testament. London, 1948. P. 54-63.

часто ссылались Отцы Церкви IV века: блаженный Августин, святитель Иоанн Златоуст и др. Больше всего ссылок на Пешитту у преподобного Ефрема Сирина<sup>1</sup>.

### Пешитта Ветхого Завета

Нет сомнений, что Пешитта Ветхого Завета не могла быть ревизией некоего первоначального перевода, она скорее представляет медленное формирование текста, происходившее в несколько стадий.

Древнееврейский источник Пешитты близок к Масоретскому тексту и содержит меньше вариантов, чем Септуагинта, но больше, чем таргумы и Вульгата. Вероятно, наибольшее расхождение между Пешиттой и Масоретским текстом наблюдается

в Хрониках (см.: Вейман), где есть целые группы стихов, отсутствующих в Пешитте, например, 1 Хр 2:47-49; 4:16-18, 34-7; 7:34-38; 8:17-22. Этот перевод содержит также ряд существенных дополнений (например, после 1 Хр 12:1; 28:18). В некоторых древних (яковитских) рукописях книга Иова следует сразу после Торы<sup>2</sup>.

В первую очередь было переведено Пятикнижие. Влияние еврейского текста и таргума объяснялось различными способами: что перевод был работой христиан из иудеев, что христианский переводчик пользовался иудейскими таргумами; что христиане наняли иудеев для создания перевода. Однако преобладает мнение, что перевод был создан иудеями и для иудеев. Каале высказал предположение, что создание перевода было связано с обращением в 40 году по Р. Х. небольшого царства Адиабены в иудаизм.

Что касается остальных книг Ветхого Завета, то они представляют широкое разнообразие стилей и методов перевода, и их переводы явно были созданы разными переводчиками и в разное время. Так, книга Притчей Соломоновых, как и книга

---

<sup>1</sup> Пешитта // Еврейская энциклопедия. Том 12. СПб., 1991. С. 494-498.

<sup>2</sup> Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М., 2001. С. 144-145.

пророка Иезекииля, близка к таргуму; книга пророка Исаии и малых пророков представляют собой довольно вольный перевод, в то время как перевод книги Руфь перифрастичен, а перевод книг Иова и Песни Песней довольно дословны.

Пешитта первоначально не содержала второканонических книг. В Пешитту они вошли позже, при этом их перевод был создан по Септуагинте, за исключением книги Премудрости Иисуса сына Сирахова, перевод которой был создан по еврейскому тексту, а затем отредактирован по Септуагинте. Первое время в Пешитту не входили и книги Паралипоменон, перевод которых был создан по иудейскому таргуму. Несколько позже весь перевод был снова выверен по Септуагинте.

Ученые отмечали также явное сходство между Пешиттой и еврейскими арамейскими таргумами, чему давались разные объяснения. В некоторых книгах экзегеза Пешитты близка к Септуагинте в отдельных общих элементах, однако причины такого согласия не вполне ясны. В книгах Исаии и Псалтири эти два перевода часто отражают общую экзегетическую традицию, тогда как в Притчах сирийский переводчик вполне мог основываться на Септуагинте.

Элементы различных типов перевода иногда встречаются в пределах одной книги. Все это свидетельствует о довольно сложной истории текста, в ходе которой для редактирования текста привлекались различные типы текста, и было проведено несколько ревизий текста.

Пешитта представлена большим количеством достаточно древних манускриптов. Древнейшие из них: манускрипт British Library, Add. 14425 (содержит книги Бытие, Исход, Числа, Второзаконие), 463/4; и Codex Ambrosianus B. 21 Inf., VI-VII века, опубликованный А. М. Ceriani (1876). Отдельные книги Ветхого Завета представлены различными кодексами, восходящими к VI-VII векам.

Для истории Пешитты немаловажное значение имело отделение несториан от Сирийской Церкви и их переселение в Персию. Церковная и географическая изолированность несторианской Церкви обусловила отсутствие дальнейших ревизий

текста Библии и, следовательно, восточные манускрипты содержат менее измененный текст<sup>1</sup>.

Ценность Пешитты для текстологической критики общепризнанна. Она является древнейшим и одним из наиболее важных свидетельств древних традиций передачи текста.

### Пешитта Нового Завета

Пешитта (Sy<sup>p</sup>), была подготовлена приблизительно в IV — начале V века, возможно, для того, чтобы вытеснить отличные друг от друга древнесирийские переводы.

О времени создания перевода может также свидетельствовать и канон Пешитты, который не содержит 2 Петр, 2 и 3 Ин, Иуды и Апокалипсис. Этот же канон был принят в Антиохийской Церкви в IV веке. Весьма важно то, что сохранились некоторые фрагменты текста, написанного в 411 году в Эдессе (British Museum Add. 12150).

Поскольку Пешитта была принята в качестве официальной версии Священного Писания как восточной, так и западной ветвями сирийского христианства, можно сделать вывод, что она получила определенное признание до раскола Сирийской Церкви, произошедшего в 431 году.

Относительно обстоятельств возникновения Пешитты единого решения нет. С одной стороны, существует мнение, что инициатива издания Пешитты принадлежит Раббуле, епископу Эдесскому (411-431 годы). С другой стороны, некоторые исследователи считают подобное традиционное мнение недостаточно исторически обоснованным. Пешитта была принята и яковитами и несторианами, что было бы маловероятно, если бы версия действительно была создана человеком, который решительно выступал против Антиохийской партии. Кроме того, были обнаружены фрагменты текста, которым сам Раббула пользовался незадолго до своей смерти, и который представляет собой тип текста, близкий к древнесирийскому переводу.

---

<sup>1</sup> Кенyon F. Op. cit. P. 134-136.

Пешитта Нового Завета является не новым переводом, а ревизией древнесирийского перевода по греческому тексту, но ревизией не окончательной. В тексте сохранились многие черты древнесирийского перевода. Некоторые сирийские конструкции были заменены греческими, но при этом было сохранено чувство меры, что уберегло версию от рабского следования греческому тексту<sup>1</sup>.

На сегодняшний день известны более 350 рукописей Пешитты Нового Завета, некоторые из них датированы V и VI веками. Текст Пешитты передавался с удивительной последовательностью, так что среди источников сохранилось очень малое число более или менее значимых вариантов. Характер текста Пешитты еще недостаточно изучен, но, по всей видимости, над разными частями Нового Завета трудились разные люди. В Евангелиях текст соответствует византийскому типу больше, чем в Деяниях, где в некоторых местах он поразительно совпадает с западным типом<sup>2</sup>.

#### *Филоксенийская и / или Гераклийская версии*

Одной из наиболее запутанных загадок текстологии по праву считается история Филоксенийской и Гераклийской версий, для которых обычно используют сокращения Syr<sup>ph</sup> и Syr<sup>h</sup>. Скучные сведения в нескольких колофонах, найденных в гераклийских рукописях, трактовались по-разному. С одной стороны, исследователи полагали, что сирийский перевод, который в 508 году для Филоксена, епископа Маббугского, создал Поликарп, его помощник, был переиздан в 616 году Фомой Гераклийским, епископом Маббугским, который просто добавил пометы на полях, взятых из двух-трех греческих рукописей. С другой стороны, считалось, что Филоксенийская версия была тщательно отредактирована Фомой, который внес на по-

<sup>1</sup> The International Standard Bible Encyclopedia. Michigan, 1988. P. 974-978.

<sup>2</sup> Мецгер Б. М. Текстология Нового Завета: Рукописная традиция, возникновение искажений и реконструкция оригинала. М., 1996. С. 68.

ля определенные разночтения, показавшиеся ему важными, но не вполне достойными для включения в основной текст. Иными словами, согласно первой точке зрения, существует только один перевод, который был переиздан с разночтениями на полях; согласно второй точке зрения, мы имеем два отдельных перевода, последний из которых снабжен комментариями на полях. Большинство исследователей все же склонны рассматривать Филоксенийскую и Гераклийскую как две самостоятельных версии.

#### Филоксенийская версия

В манускриптах Сирогекзаплы (Ambros. 313f.) упоминается перевод, созданный по распоряжению Филоксена, епископа Маббугского. Более подробные сведения можно почерпнуть из колофона Филоксенийской версии Нового Завета. В нем сообщается, что перевод был подготовлен в городе Маббуге в 507/8 году при епископе Филоксене. Имя переводчика не называется. Однако, Моисей из Агела, который был почти современником Филоксена, сообщает, что переводчиком был хорепископ Поликарп<sup>1</sup>.

При создании Филоксенийской версии впервые за всю историю Сирийской Церкви были переведены на сирийский язык малые Соборные послания и Апокалипсис. К сожалению, до нас дошли лишь переводы этих посланий и Апокалипсиса. Все остальное не сохранилось. А. М. Ceriani (*Monumenta sacra et profana*, V, 1 [1868], 1-40) относит к этому переводу фрагменты книги пророка Исаии в манускрипте British Museum Add. 17106.

Сирийский текст имеет интересный характер. Во-первых, основой для ревизии была не Пешитта, а более древняя форма текста. Во-вторых, текст выверялся не по Септуагинте, а по лукиановскому типу греческого текста.

#### Гераклийская версия

Гераклийская версия была создана трудами Фомы Гераклийского. Свою работу он завершил в 616 году в монастырской

---

<sup>1</sup> The International Standard Bible Encyclopedia. P. 974-978.

общине неподалеку от Александрии. Эти сведения сообщает колофон, собственноручно составленный Фомой. Обнаруженные фрагменты Филоксенийской версии помогают понять то, что сообщается в колофоне Фомы о предпринятой им работе. При подготовке нового текста Фома взял за основу Филоксенийскую версию и сопоставил ее с двумя-тремя греческими манускриптами.

Эта версия достаточно хорошо засвидетельствована манускриптами. Древнейший из них, Vatican syr. 268, одно время считался оригиналом, составленным самим Фомой, но вероятней всего, он все-таки более поздний и относится к VII веку. Как и многие другие манускрипты, этот кодекс оснащен критическим аппаратом. Многие слова отмечены *obeli* («÷») или звездочками, а на полях приводится большое количество разночтений. Наиболее сложный аппарат содержится в книге Деяний. Он является вторым наиболее важным источником западного текста; в этом отношении его превосходит только кодекс Безы.

Второй тип манускриптов этой версии не содержит критического аппарата, как, например, древнейший из манускриптов этого типа Laug. I, 40, датируемый 757 годом. В число сохранившихся свидетельств этого текста входят также несколько кодексов VII и VIII веков.

Гераклийская версия представляет собой византийский тип текста и свидетельствует о триумфе эллинизации. Поразительно, но особенности сирийского языка совершенно игнорируются. Перевод рабски следует греческому языку, что зачастую происходит в ущерб смыслу. Кроме того, сохранившиеся манускрипты отражают сильное влияние Пешитты. Прямое свидетельство этого можно найти в манускрипте Beatty syr. 3, где есть замечание о том, что за два века, прошедших после возникновения версии, текст претерпел изменения, и возникла потребность воссоздать оригинал. Вероятно, при ревизии текста использовалась и Пешитта<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> The International Standard Bible Encyclopedia. P. 974-978.

*Сирогекзапла*

Сирогекзапла представляет собой перевод пятой колонки Гекзаплы Оригена. Перевод был подготовлен по распоряжению Афанасия I, патриарха Антиохийского. Согласно свидетельству бар Гебройю, создателем этого перевода был Павел, епископ Теллы. Колофон в манускрипте Paris sup. 27 сообщает, что в феврале 616 года Павел закончил перевод книги Царств. Есть основания полагать, что Павел действовал не один, что работа велась группой людей с диаконом Фомой во главе. Колофон в Paris sup. 27 сообщает, что работа была завершена в 616-617 годах в монастыре в девяти милях от Александрии. Этот перевод очень важен, так как он был сделан предельно точно и аккуратно и потому является весьма ценным свидетельством текста Гекзаплы Оригена, которая сохранилась лишь в фрагментах. Известна только вторая часть Сирогекзаплы (книга Иова, книга Премудрости Соломона, Пророки, некоторые апокрифические книги), которая содержится в манускрипте Ambros. C313, датированном IX-м веком, изданном А. М. Ceriani (Monumenta sacra et profana, VII [1874]). Часть книг утерянной первой части все же доступна (Исход, книга Судей, книга Руфь, книга Царств, Бытие, Числа, Левит, Второзаконие и некоторые фрагменты других книг).

Перевод оснащен критическим аппаратом, подобным аппарату Гекзаплы Оригена. *Obeli* («÷») используется, чтобы указать на чтения, которые есть в греческом тексте, но отсутствуют в еврейском. Звездочками помечены пропуски в греческом тексте. Однако критический аппарат не всегда достоверен, так как он претерпел некоторые изменения в ходе копирования текста. В сносках на полях приводятся разночтения из версий Аквилы, Теодотиона и Симмаха.

Есть свидетельства о том, что Сирогекзапла иногда использовалась за богослужением. Ишодад из Мерва (около 850 года) цитировал ее как «греческую» версию. Определенные черты текста свидетельствуют о том, что была предпринята ревизия с целью приблизить Сирогекзаплу к нормам сирийского языка<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibid.

*Версия Иакова, епископа Эдесского*

Эта версия была создана Иаковом, епископом Эдессы († около 708), одним из величайших ученых мужей западного сирийского Христианства. В манускриптах, содержащих эту версию, есть указание на то, что перевод 1 книги Царств (British Museum Add. 14429) и книги пророка ДанИила (Paris sug. 27) был завершен в 705 году.

Сохранились лишь фрагменты этой версии: Paris sug. 26, Пятикнижие; British Museum Add. 14429, 1 и 2 книги Царств и начало 3 книги Царств; Add. 14441, книга пророка Исаии; Vatican sug. 5, книга пророка ИезекИиля; Paris sug. 27, книга пророка ДанИила. Все эти манускрипты были написаны в 719-720 годах и имеют общее происхождение.

Выверяя текст, Иаков во многом опирался на Септуагинту. В основном же версия представляет собой ревизию имевшегося текста по Гекзапле и, следовательно, содержит эклектический текст, созданный с целью более приемлемого перевода сирийских идиом. В версии есть пометки о произношении отдельных слов и объяснения трудных мест, заимствованные у Севира Антиохийского. Кроме того, приводятся сведения о разночтениях<sup>1</sup>.

*Палестино-сирийский перевод*

Эта версия обычно относится к сирийским переводам, но связана с ними лишь опосредованно, так как написана она на палестино-сирийском диалекте, который несколько отличается от сирийского языка и относится скорее к западному палестинскому арамейскому языку, а его письмо представляет гибрид сирийского и еврейского письма. На этом диалекте говорили так называемые мелкиты, сторонники Халкидонского Собора. Как подтверждают эпиграфические свидетельства, общины мелкитов жили в граничащих с Палестиной регионах. Несколько довольно крупных общин было и в Египте<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ibid.; см. также: Past and Present of Syriac Literary Tradition // Hugoye: Journal of Syriac Studies. — syrcom.cua.edu

<sup>2</sup> The Interpreters Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia. Vol. 4. Nashville, 1991. С. 754-755.

Единого мнения о времени создания палестино-сирийской версии пока нет. Возможно, устная традиция предшествовала формированию рукописного текста в V веке<sup>1</sup>. Так, выдвигались предположения, что в конце IV века христиане-мелкиты Палестины составили письменную версию того перевода, который произносился устно за богослужением в качестве пояснения при чтении Священного Писания по-гречески<sup>2</sup>. Древнейшие дошедшие до нас манускрипты относятся к IX веку. А свидетельства, сохранившиеся в арабской литературе, например, у ибн-Исхака, указывают на то, что эта версия существовала до 700 года.

Относительно места происхождения этого перевода высказывались различные предположения: Антиохия (F. C. Burkitt), Египет (T. Marshall), Палестина (M. J. Lagrange). Вероятней всего им была все-таки Палестина. Подтверждений тому несколько. Многие грамматические формы в тексте отражают диалект палестинских таргумов. В лексическом составе огромную роль играют заимствования из еврейского языка. Кроме того, литургические особенности лекционария, содержащего книгу Деяний и Павловы послания, отражают литургическую практику, принятую в Иерусалимской Церкви.

Перевод сохранился практически исключительно в лекционариях; та часть версии, которая не была отражена в лекционариях, сохранилась лишь фрагментарно. Большинство манускриптов были обнаружены миссис А. С. Льюис в монастыре святой Екатерины на горе Синай.

Из *Ветхого Завета* наиболее ценные лекционарии содержат текст Пятикнижия, книга Иова и Притчи (изданы A. S. Lewis. *Palestinian Syriac Lectionary*, 1897). Лучшее всего представлена Псалтирь: 42 полных псалма и некоторые фрагменты. Сохранились небольшие фрагменты книги пророка Исаии, пророка

---

<sup>1</sup> Aland K. und Aland B. *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben sowie in Theorie und Praxis der modernen Textkritik*. Stuttgart, 1988. S. 204-206.

<sup>2</sup> *The Interpreters Dictionary of the Bible*. P. 754-755.

Иеремии и некоторых других пророков (см.: *Anecdota syriaca*. Ed. J. N. P. Land. IV, 1875; A. S. Lewis. *Palestinian Syriac Text from Palimpsest Fragments*, 1900). Все известные фрагменты были собраны в коллекции *Goshen-Gottstein*. *The Bible in the Syro-Palestinian Version I: Pentateuch and Prophets*, 1973. Согласно внутренним свидетельствам тип текста в Пятикнижии и в книге пророка Исаии восходит не к Септуагинте, а к еврейскому тексту и содержит таргумические элементы.

Текст *Нового Завета* также сохранился только в лекционариях. Наиболее древний текст представлен в манускрипте Vatican syg. 29, написанном в 1029 году (см.: *Evangeleagum Hierosolymitanum*. Ed. P. De Lagarde, 1892). Большое количество манускриптов было обнаружено миссис А. С. Льюис в монастыре святой Екатерины на горе Синай (см.: A. S. Lewis. *Palestinian Syriac Lectionary*, 1897; M. D. Gibson. *Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels*, 1899). Текст книги Деяний и Павловых посланий сохранился в двух кодексах: в уже упомянутом лекционарии Ветхого Завета и в палимпсесте (см.: A. S. Lewis. *Codex Climaci rescriptus*, 1909).

Этот перевод ближе всего к византийскому типу текста, хотя и не всегда последовательно его отражает. Хотя в этом тексте очевидно влияние древнесирийского перевода, он также отражает довольно сильную тенденцию к эллинизации. Так, вместо употребления семитских форм имен, как естественно было бы ожидать, приводится транслитерация греческих имен<sup>1</sup>.

#### «Karkaphesian»

Упоминание о существовании этой версии встречается в трудах Григория бар Гебройю. Названа так эта версия по названию монастыря, в котором была обнаружена.

Это довольно короткая версия, представляющая собой скорее собрание отдельных отрывков, сопровождаемых замечаниями, в большинстве случаев касающимися произношения отдельных слов. Некоторые пометы поясняют трудные слова,

<sup>1</sup> The International Standard Bible Encyclopedia. P. 974-978.

иногда они приводят правильное написание необычных слов. Эту версию иногда сравнивают с масоретским текстом еврейского Ветхого Завета<sup>1</sup>.

Самые ранние переводы Библии были подготовлены миссионерами для того, чтобы помочь распространению христианства среди народов, не знавших языка оригинала. Эти переводы представляют большую ценность для библейского экзегета, который прослеживает историю комментирования Священного Писания. Не менее важны они и для текстолога, поскольку ведут свое происхождение от II и III веков. Сирийские переводы в этом плане не являются исключением. Более того, как признают большинство исследователей, они уступают по значимости только Септуагинте и Самаритянскому Пятикнижию.

В то же время нужно отметить, что существуют определенные ограничения при использовании переводов в текстологии. Дело в том, что некоторые из них были выполнены переводчиками, далеко не идеально знавшими язык оригинала, а определенные особенности еврейского и греческого синтаксиса и лексики почти невозможно отразить в переводе, либо они могут быть переданы совершенно другими конструкциями. Изучение ранних переводов осложняется еще и тем, что переводы делались с разных рукописей оригинала. Более того, копии одного перевода иногда исправлялись одна по другой или по рукописям, отличным от тех, с которых первоначально был сделан перевод. Аналогичная ситуация была описана при рассмотрении Древнесирийского перевода.

С другой стороны, прослеживая внутреннюю историю перевода, исследователь может столкнуться с различными переложениями одного и того же содержания. В рукописях различных типов переводов то же самое чтение оригинала может быть представлено по-разному. Переводчики всегда исходили из доминирующего стремления передать библейскую весть своим чи-

---

<sup>1</sup> *Kenyon F.* Op. cit. P. 232; см. также: *Versions of the New Testament.* – [www.skypoint.com](http://www.skypoint.com).

тателям. Даже если, в соответствии с собственным пониманием, они иногда весьма удалялись от буквального смысла Библии, они воспроизводили то, что считали самым важным. Иногда переводчики объясняли некоторые детали в данном контексте, или же, наоборот, могли опустить какую-то подробность, если считали, что она усложняет понимание сути.

Некоторые изменения были внесены и переписчиками. Многие из них, переписывая рукописи переводов, добавляли краткие пояснительные примечания (глоссы и интерполяции), которые, как показывают исследования, могли быть позднее включены и в сам текст рукописи.

Кроме того, иногда возникала потребность адаптировать слишком буквальный перевод к нормам языка, на который он делается, что нередко приводило к созданию нового типа перевода.

Учитывая все эти переложения и разночтения, можно проследить несколько этапов развития текста отдельно взятого перевода, в данном случае сирийского. Как справедливо замечает А. G. Kiraz, изучение древних переводов усложняется необходимостью знания языка перевода и всех его особенностей (синтаксиса, лексического состава и его истории). Помимо исследования всех имеющихся манускриптов, содержащих данный перевод, необходимо также изучить историю передачи текста и познакомиться с вторичными источниками, как то: цитаты текста в патристической литературе и дочерние переводы.

Во всем мире существуют лишь единицы исследователей, специализирующихся именно на сирийских переводах. К сожалению, русскоязычных исследований пока нет. Российским специалистам предстоит проделать огромный объем работы в этом направлении.

## ПАТРОЛОГИЯ

Преподобный Иоанн Дамаскин

### ВВЕДЕНИЕ В ОСНОВЫ ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Среди многообразного наследия святого Иоанна Дамаскина особое место занимают его философские трактаты. Обычно при этом упоминают «Диалектику», первую часть «Источника знания». Между тем, существует еще одно произведение того же характера: «Введение в основы догматики» (Εἰσαγωγή δογμάτων στοιχειώδους, *Institutio elementaris ad dogmata*), перевод которого и предлагается ниже (осуществлен по изданию J. P. Migne, PG 96).

Необходимо сказать несколько слов о месте этого трактата в ряду других трактатов и о его значении.

Во-первых, встает вопрос о соотношении «Диалектики» и «Введения». На него можно с уверенностью ответить, что эти произведения принадлежат одному автору. В пользу этого мнения говорит несомненное сходство в стилистике, содержании и композиции обоих произведений: они начинаются с молитвенного обращения, далее кратко намечается дальнейший ход рассуждений, и затем следует основная часть, где очень большое внимание уделяется теме соотношения рода и вида. Язык обоих произведений очень ясен, сложные синтаксические конструкции практически не встречаются, некоторые формулировки и пояснения совпадают дословно.

Во-вторых, интересно то обстоятельство, что во всех трех известных издателю рукописях «Введение» предваряет три полемических трактата святого Иоанна: «О сложной природе против акефалов», «О свойствах двух природ во едином Христе» и «Против несториан». Таким образом, «Введение» играет ту же роль, что и «Диалектика» — роль философского введения в систему христианской догматики. Однако в нем ударение делается больше на терминологической со-

ставляющей; это обстоятельство позволяет сделать вывод, что задачей «Введения» является определение терминов перед началом богословских дискуссий. Соответственно и содержание его определялось содержанием последующих трактатов (впрочем, некоторые особенности этого произведения могут свидетельствовать и о его самодостаточности). Так, например, полемика с северианством предполагала точные понятия о «самом частном виде», то есть природе или сущности, определяемом соответствующими свойствами (к которым относятся воля и энергия) и исчисляемом в ипостасях. Между тем, понятие «самого частного вида» предполагает и понятие «самого общего рода».

Наконец, значение этого трактата не ограничивается только терминологическими справками. Выше уже упоминалось о повышенном внимании святого Иоанна к теме соотношения рода и вида. При внимательном чтении невозможно не обратить внимание на то, что и в «Введении», и в «Диалектике» в главах «О роде и виде» удивительным образом переплетаются номинализм и реализм. Проблема средневековой западной философии перед святым Иоанном не стояла. То, что в его понимании и аристотелевская, и неоплатоническая традиция друг другу не противоречили, вполне очевидно. Но каким образом они объединялись? На этот вопрос нужно отвечать, принимая во внимание все наследие святого Иоанна. На первый взгляд может показаться, что номинализм должен объяснять существующие положения реализма (например, вопрос о сущем, субстанции и акциденции).

Итак, перевод этого трактата представляет собой значительную ценность, если его рассматривать не только как самостоятельное произведение или сокращенный вариант «Диалектики», но в контексте всего многообразнейшего наследия святого Иоанна Дамаскина. Так, с его помощью будет возможно подробнее разъяснить своеобразие философских и, соответственно, догматических взглядов святого Иоанна, выявить внутреннюю связь его произведений (что окажется полезным в работе по их периодизации); наконец, более полно представить себе картину взаимосвязей в области философских, догматических и культурно-исторических исканий конца VII — начала VIII веков.

Изложено<sup>1</sup> смиренным монахом Иоанном святейшему епископу Лаодикийскому Иоанну.

Во имя Отца и Сына и Святого Духа, единого и поклоняемого Божества, единосущной и живоначальной Троицы, единого Бога, Которого «всякое даяние благо и всяк дар совершен, свыше есть» (Иак 1:11). Отверзаю свои косноязычные и неповоротливые уста я, жалкий и грешный, в надежде на то, что по смирению вопросивших меня о моем суждении к пользе слушающих подаст дух премудрости и «слово во отвержении уст моих» (Еф 3:19) благий Господь, податель всякого блага, «сый над всеми Бог благословен во веки» (Рим 9:5). Аминь.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ<sup>2</sup> О СУЩНОСТИ, ПРИРОДЕ И ФОРМЕ

Согласно святым Отцам, и сущность<sup>3</sup>, и природа<sup>4</sup>, и форма<sup>5</sup> суть одно и то же. Далее, ипостась<sup>6</sup>, лицо<sup>7</sup> и индивид<sup>8</sup> также суть одно и то же. Далее, видовое отличие<sup>9</sup>, качество<sup>10</sup> и особенное свойство<sup>11</sup> суть одно и то же. Итак, целью для нас является рассмотрение (раскрытие) этих терминов и им подобных, о чем настоятельно попросила Ваша святость. Начиная, таким образом, наше изложение, скажем следующее.

Действительно, существует сверхсущая природа, сущность и форма, непостижимое Божество: Его ипостасями и лицами являются Отец, Сын и Всесвятой Дух. Каждый из Них — совершенная ипостась и совершенное лицо. Кроме того, всякое творение Божие есть некая сущность, ведь, действительно, творения многочисленны и имеют по отношению друг ко другу существенную видовую разницу (видовое отличие). Ведь одно творение Ангел и совсем иное — человек; одно — бык и отличное от него — собака; одно — небо, иное — земля; также одним является огонь, и иным — вода. Одним словом, творения подразделяются на многие виды. Всякий же вид есть одна природа: так, например, все Ангелы составляют одну природу. И быки тоже составляют одну природу, подобным образом и

прочие творения. Между тем, одна природа у Ангелов и иная — у людей, также и у быков природа отлична от предыдущих. То же можно сказать и о прочих творениях.

## **ГЛАВА ВТОРАЯ<sup>12</sup>**

### **О ИПОСТАСИ, ЛИЦЕ И ИНДИВИДЕ**

Поскольку люди многочисленны, всякий отдельный человек является ипостасью. Так, например, Адам — ипостась, Ева — другая ипостась, а Сиф — также отличная от прочих ипостась. Так же и в отношении прочих: всякий человек есть ипостась, обособленная от прочих людей; но и всякий бык есть ипостась, и всякий Ангел. Таким образом, природа, сущность и форма суть нечто общее, вместилище единосущных ипостасей. А ипостась, индивид и лицо суть нечто частное, точнее — отдельный представитель всего того, что содержится в одном и том же виде.

## **ГЛАВА ТРЕТЬЯ<sup>13</sup>**

### **О ВИДОВОМ ОТЛИЧИИ, КАЧЕСТВЕ И ОСОБЕННОМ СВОЙСТВЕ**

Нами уже сказано, что существуют многочисленные виды и различные сущности, а также и о том, что в каждом виде и каждой сущности существуют различные ипостаси. Следовательно, каждая сущность отличается от другой сущности, а каждая ипостась — от другой ипостаси: то, чем сущность отличается от сущности, вид от вида и ипостась от ипостаси, называется видовым отличием, качеством и особенным свойством. Например, Ангел отличается от человека тем, что Ангел бессмертен, а человек — смертен. Значит, бессмертие, как и смертность, — видовое отличие, качество и особенное свойство. Далее, Адам отличается от Сифа тем, что он — отец Сифа, а Сиф — сын Адама, и тем, что Адам нерожден, а Сиф — рожден. Таким образом, отцовость и сыновство — видовые отличия, так как благодаря им Адам и Сиф отличаются друг от друга, а также бла-

годаря рожденности и нерожденности<sup>14</sup>. Также и все тому подобное называется видовым отличием, качеством и особенным свойством, например, разумность и неразумность, смертность и бессмертие, двуноготь и четвероноготь, способность и неспособность к чувствованию, курносость и крючковатость носа, белизна и смуглость, великость и малость, а также все тому подобное.

#### ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ<sup>15</sup>

### О СУЩЕСТВЕННОМ И ПРИВХОДЯЩЕМ ПРИЗНАКЕ (ОТЛИЧИИ), ИЛИ О АТТРИБУТЕ И АКЦИДЕНЦИИ

Все то, чем один вид отличается от другого и одна сущность от другой сущности, называется существенным<sup>16</sup>, природным и образующим признаком (отличием) или качеством, также акциденцией, природным свойством и особенностью природы. Например, Ангел отличается от человека бессмертием и смертностью: бессмертие есть существенный и образующий признак или природное свойство Ангела; тем же является смертность по отношению к человеку. Далее, человек отличается от быка тем, что человек разумен, а бык неразумен. Итак, разумность является существенным и образующим признаком для человека, а неразумность — для быка. Подобным же образом и в отношении прочих видов, сущностей, природ и форм.

То, чем какая-либо ипостась отличается от единосущной ей ипостаси того же вида, называется привходящим<sup>17</sup> признаком или качеством, личным свойством или отличительным свойством, то есть акциденцией<sup>18</sup>. Например, один человек отличается от другого тем, что один высок, а другой малого роста, один бел, а другой смугл, один здоров, а другой болен, один — отец, а другой — сын: все это и тому подобное — привходящие признаки и качества, или личные, отличительные и случайные свойства. Одним словом, все то, что одинаковым образом наблюдается во всех ипостасях одного вида, и без которых невозможно образование сущности и вида, называется существенным признаком, а все то, что в одной из ипостасей одного и

того же вида присутствует, а в какой-либо другой нет, является случайным и приводящим признаком, акциденцией.

### **ГЛАВА ПЯТАЯ<sup>19</sup>** **ОБ ОТДЕЛЯЕМОЙ И НЕОТДЕЛЯЕМОЙ АКЦИДЕНЦИИ**

Из случайных признаков (акциденций) одни отделяемы, а другие неотделяемы<sup>20</sup>. Неотделяемы те, благодаря которым одна ипостась отличается от другой, но не сама от себя. Например, такой-то человек отличается от другого тем, что сам он курнос, а у того нос крючковат, или тем, что первый голубоглаз, а у второго глаза черные. Но сам от себя он не отличается. Ведь курносый всегда курнос, и крючковатый нос всегда крючковат. Эти признаки (акциденции) называются неотделяемыми, поскольку, лишь только кто-либо их приобрел, они уже не могут быть у него отняты. Тем не менее, они все-таки остаются случайными признаками: возможно ведь для человека и быть, и не быть курносым, иметь и не иметь крючковатый нос, так как он не имеет у всякого человека, но всякий человек обязательно разумен, а неразумный не является человеком.

Отделяемые же акциденции суть те, которые тот же самый человек или одна и та же ипостась иногда имеет, а иногда не имеет. Таковы, например, болезнь и здравие, состояние сидения и стояния, радость и печаль, а также все тому подобное.

### **ГЛАВА ШЕСТАЯ<sup>21</sup>** **О ТОМ, ЧТО ПРИНАДЛЕЖИТ ОДНОЙ ИЛИ РАЗНЫМ ПРИРОДАМ**

Единосущным<sup>22</sup>, единоприродным, одноформным, однородным и однородным является все то, что принадлежит одному виду и одной и той же природе, например, Петр, Павел и все остальные отдельные люди, все быки, все собаки, а равно и прочие. А принадлежащие к разным сущностям<sup>23</sup>, природам, формам, видам и родам суть те, которые имеют разные природы и принадлежат разным видам, например, человек и лошадь, собака и бык, также и все тому подобное.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ<sup>24</sup> О РОДЕ И ВИДЕ

Род разделяется на виды<sup>25</sup>, как, например, живое на разумное и неразумное. Таким образом, живое есть род для разумного и неразумного, а разумное и неразумное суть виды живого. Далее, разумное разделяется на смертного человека и бессмертного Ангела. Следовательно, разумное есть род для смертного и бессмертного, а смертное и бессмертное — виды разумного. Чтобы прояснить сказанное, начнем речь сызнова.

Наиболее общим родом является первый род, который, будучи родом, не является видом, поскольку он не включен в более общий род. Наименее общим является самый последний и наиболее частный вид, который, будучи видом, не является между тем родом, так как не включает в себя иные виды. И между наиболее общим родом и наиболее частным видом расположены виды и роды; роды логически предшествуют видам, виды логически следуют за родами. Например, наиболее общим родом является сущее<sup>26</sup>, и поскольку оно не подчинено другому роду, постольку не является видом, само же разделяется на тело и бестелесное. Тело, в свою очередь, разделяется на одушевленное и неодушевленное; одушевленное — на способное и неспособное к чувствованию; способное — на разумное и неразумное; разумное — на смертное и бессмертное. Бестелесное, таким образом, разумно и бессмертно; бессмертным я здесь называю такую сущность как, например, душа, Ангел, демон; каждый из них является наиболее частным видом. Одушевленным, способным к чувствованию телом является животное; разумным и смертным животным является человек, который и есть наиболее частный вид. Животное неразумное и лающее — собака; она также наиболее частный вид. Далее, животное одушевленное и неспособное к чувствованию — растение. А тело вполне бестелесное и неодушевленное — земля, воздух, вода, огонь; каждое из них также является наиболее частным родом<sup>27</sup>. Для большей ясности скажем так.

Сущность, которая, с одной стороны, сверхсущим образом содержит несотворенное Божество, с другой стороны, — все творение постижимым для ума и всеобъемлющим образом, является наиболее общим родом. Она может быть либо бесплотной, разумной и бессмертной, как, например, Бог, Ангел, душа, демон; может быть телом неодушевленным, как огонь, воздух, вода, земля; может быть она и растительным телом, как виноград, пальма, олива и тому подобное; или одушевленным и способным к чувствованию телом, то есть животным, как лошадь, собака, слон и тому подобное, или же сложной из тела и бестелесной души сущностью, как человек. Сущность всего вышеперечисленного, будучи первой и самой всеобщей, содержащей все сущностью, является самым общим родом. Видами этого рода являются: бестелесное, неодушевленное тело, растительное тело, одушевленное и способное к чувствованию тело, то есть животное. Все они называются родами и подчиненными видами. Видами они являются постольку, поскольку принадлежат одному роду, из которого и выделяются. Но каждый из них разделяется на другие виды, содержит их и является для них наиболее всеобщим. Действительно, бестелесная сущность включает в себя Бога, Ангела, душу, демона, а неодушевленное тело — землю, воду, воздух, огонь, растительное тело — виноград, пальму, оливу и тому подобное, одушевленное и способное к чувствованию тело, то есть животное — лошадь, быка, собаку и тому подобное, кроме того — сложного из бестелесной души и тела человека<sup>28</sup>.

Итак, существует ипостась, индивид и лицо, например, Отец, Сын и Святой Дух, а объединяющим их видом является сверхсущее и непостижимое Божество. Ипостасями также являются Михаил, Гавриил и прочие отдельные Ангелы, а содержащим их видом является ангельская природа. Петр, Павел и Иоанн — также ипостаси, равно как и все прочие люди по отдельности, и содержащим их видом является человечество. Опять-таки, ипостасями является та и другая лошадь, а объединяющим их видом — лошадь как таковая. Ипостасями являются

также та или иная олива, а содержащим их видом — олива как таковая.

Следует, таким образом, знать, что вместилище индивидов следует называть только наиболее частным видом, например, человек (вообще человек), Ангел, лошадь, собака, олива, пальма и тому подобное; а вместилище наиболее частных видов может называться лишь родом или подчиненным видом, например, бестелесное, тело, неодушевленное, неспособное к чувствованию, растительное, одушевленное, способное к чувствованию, живое, разумное, неразумное, смертное, бессмертное, двуногое, четвероногое, пресмыкающееся, пернатое и тому подобное, содержащее наиболее частные виды и являющееся для них и родом, и образующим признаком; между тем, все они содержатся в наиболее общем роде, то есть в сущности.

Можно рассудить об этом и другим способом<sup>29</sup>. Все, что приведено к бытию единым Божиим повелением, принадлежит одному роду: например, повелел Бог появиться рыбам, и произошли многочисленные виды рыб. Все рыбы принадлежат одному роду, но каждое (видовое) отличие между ними составляет вид. Далее, повелел Бог водам извести птиц, и возникло много видов птиц. Следовательно, все птицы составляют один род, но всякое различие между птицами является одним видом целого птичьего рода. То же и в отношении пресмыкающихся, домашнего скота, диких зверей, трав, овощей и деревьев. Говорится также, что один род у всех животных, один род у всех растений, и один род у неодушевленных, не имеющих вовсе ни взращивающей, ни питательной силы. Далее, один род у бестелесных, один род у тел. Говорится также, что все творение есть один род, а различия между творениями образуют многие виды. Также все сущее есть один род.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ<sup>30</sup> О ЭНЕРГИИ (ДЕЙСТВИИ)

Энергия<sup>31</sup> есть деятельное движение действующего лица. Природная энергия есть деятельное движение природы, напри-

мер, рассудочное движение разума, также — жизнедеятельность, восприятие, кормление, возрастание, движение согласно побуждению, то есть телесные движения, также и представление, память, гнев, влечение (страсть), желание, то есть стремление и тому подобное. Сама энергия имеет пять видов: либо разумная, как у Ангелов и всех бестелесных существ, мыслящих простым обращением ума (интуицией), либо рассудочная, как у людей, составленных из души и тела и мыслящих не простым, но сложным и рассудочным (диалектическим) обращением ума, либо животная, как у неразумных животных, чувство имеющих, но не рассуждающих и не мыслящих, либо растительную, как у неспособных к чувствованию, хотя и имеющих растительную и производящую силы, либо совсем безжизненная, как у земли и камня, не имеющих ни жизнедеятельной, ни питательной, ни растительной сил и, конечно, нечастных никаким природным энергиям.

## **ГЛАВА ДЕВЯТАЯ<sup>32</sup> О СТРАДАНИИ**

Природное страдание<sup>33</sup> есть страдательное движение природы лица, претерпевающего страдание, которое является энергией природы, поскольку страдание относится к тому, относительно чего может быть энергия, например, рождение, радость, печаль, тревога, беспокойство, страх, робость, усталость, сон, приятность, страдание, гнев, влечение, рассечение, истечение, тление (погибель), а также все тому подобное. Итак, это и все тому подобное суть природные страдания, но при этом непорочные, поскольку они не находятся в нашей власти; только грех, будучи для души добровольным и злейшим страданием и тлением, противен природе.

## ГЛАВА ДЕСЯТАЯ<sup>34</sup> О ВОЛЕ

Воля<sup>35</sup> есть природное и разумное стремление. Далее, воля есть природное, разумное и добровольное желательное движение ума, а неразумные животные возбуждаются к желанию недобровольно. Поэтому когда их природа возбуждается к желанию, они, не имея рассудочной способности, следуют за ней, повинувшись ее желанию. Вследствие этого они тотчас устремляются к действию, если только им не воспрепятствует что-либо еще. Вследствие этого они не свободны, но подчинены (природе). А разумная природа обладает возможностью либо последовать желанию природы, либо отказаться от этого и возобладать над ним. Показывает это и сама природа, с одной стороны, стремясь к жизни, с другой — повинувшись разуму, поскольку многие, победив ее под руководством разума, добровольно отравились на смерть, отвергли желание пищи, сна, а также и всего прочего, повелевая природой с помощью разума, а не повинувшись ей. Итак, насколько способной к чувствованию природе присуще природное стремление, настолько всякой разумной природе присуща свобода, потому все разумное свободно, а это и есть образ Божий. Итак, желание есть природная, разумная и свободная стремительная сила и движение. То, что является объектом воли, и на что она распространяется, называется гномической волей<sup>36</sup>, так как с помощью собственного мнения ум возбуждается к пользованию этим, пребывая при этом независимым. А само это, например, решение, есть или не есть, пить или не пить, пойти или не пойти, жениться или не жениться, а также все тому подобное, находящееся в нашей власти, мы можем сделать, причем как одно, так и противоположное ему.

*Перевод с греческого Д. Чепеля*

<sup>1</sup> В греческом тексте указано также «ἀλό φωνίς», «viva voce», то есть «гласно, в форме речи». Таким образом, «Введение» оказывается литературной обработкой произнесенной некогда речи на догматическую тему. Возможно, при составлении этой обработки трактат стал предисловием к трем другим трактатам: «О сложной природе против акефалов», «О свойствах двух природ во едином Христе» и «Против несториан».

<sup>2</sup> Соответствует IV, XXX, XXXIX–XLI главам «Диалектики».

<sup>3</sup> Сущность, οὐσία, достаточно позднее понятие, значившее «имущество». В дальнейшем использовалось как философский термин у Платона и Аристотеля (у последнего — первая и вторая сущность). Активно им пользовались и Святые Отцы: в общем смысле у Климента Александрийского, Леонтия Византийского, Леонтия Иерусалимского и др.; противопоставлялось акциденции у Леонтия Византийского; ипостаси — у святителя Василия Великого и святителя Григория Нисского.

<sup>4</sup> Природа, φύσις; это слово обозначало результат возникновения и становления; в дальнейшем в философии противопоставлялось οὐσία как частное более общему. Для святых Отцов эти понятия совпадали, например, у святителя Василия Великого, святителя Григория Нисского, Леонтия Византийского, преподобного Максима Исповедника и др. Впрочем, иногда эти понятия противопоставлялись — у Климента Александрийского, святителя Григория Нисского, святого Анастасия Синаита. Интересно также отметить, что в IV веке φύσις как отождествляли с ὑπόστασις (святитель Григорий Богослов, святитель Кирилл Иерусалимский), так и различали (святитель Григорий Нисский).

<sup>5</sup> Форма, μορφή; это слово сначала обозначало внешний вид, затем стало основополагающим в системе Аристотеля. У святых Отцов в значении «природа» употребляется в основном с конца IV века: святитель Григорий Богослов, блаженный Феодорит Киррский, святитель Лев Великий, Леонтий Иерусалимский.

<sup>6</sup> Ипостась, ὑπόστασις, многозначное слово со сложной историей, в философии обозначало сущность, субстанцию, совпадая по значению с οὐσία. Такое понимание было и у Святых Отцов вплоть до святителя Епифания Кипрского, в этом значении употреблялось иногда и в дальнейшем (у преподобного Максима Исповедника). Как нечто индивидуальное стало употребляться сначала у священномученика Мефодия Олимпийского, затем — у Каппадокийцев и следующих за ними Отцов. Противопоставляли φύσις и οὐσία святитель Григорий Нисский, святитель Кирилл Александрийский, оба Леонтия, преподобный Максим Исповедник и др. В значении «сущность с признака-

ми» употреблялось обоими Леонтиями, Евлогием Александрийским, Анастасием Антиохийским.

<sup>7</sup> Лицо, πρόσωπον, всегда понималось как индивидуальность, но при этом тесно связывалось с действиями этой индивидуальности (отсюда возможность значения «маска»), см.: XLIII главу «Диалектики». В смысле индивидуальности употреблялось в христианском богословии весьма часто, например, у блаженного Феодорита Киррского, Леонтия Иерусалимского, святого Анастасия Синаита. Леонтий Византийский отождествлял πρόσωπον с ὑπόστασις и φύσις.

<sup>8</sup> Индивид, ἄτομος; это слово было введено в философский обиход Демокритом, но в значении «индивид» стало употребляться Платоном и Аристотелем. У святых Отцов как «частное» употреблялось блаженным Феодоритом Киррским, автором «De Sectis», Леонтием Византийским, преподобным Максимом Исповедником. Автор трактата «De Trinitate», приписываемого святителю Кириллу Александрийскому, отождествил ἄτομος с ὑπόστασις и πρόσωπον.

<sup>9</sup> Видовое отличие, διαφορά, слово, обозначавшее вообще различия, разницу, даже раздор. Значение логического различия приобрело у Платона и Аристотеля. В этом значении Святыми Отцами употреблялось весьма активно: в триадологии оно относилось к различению Лиц Святой Троицы (святитель Василий Великий, святитель Григорий Нисский, автор «De Trinitate», преподобный Максим Исповедник) и отрицалось при указании на Их единосушие (святитель Григорий Нисский, автор «De Trinitate»). На видовое отличие двух природ во Христе с его помощью указывалось, начиная с Феодора Мопсуестийского.

<sup>10</sup> Качество, ποιότης, чисто философский термин, введенный в обиход со времен Платона и Аристотеля (у последнего – одна из категорий). Из Отцов противопоставляли качество природе: Ориген, священномученик Мефодий Олимпийский, святитель Григорий Богослов, святитель Григорий Нисский, псевдо-Дионисий и др. Различали качество природ во Христе: Леонтий Иерусалимский, преподобный Максим Исповедник. Севир Антиохийский различал во Христе не природные (φύσεων, οὐσιῶν) качества, а естественные (φυσικὰ ποιότητες).

<sup>11</sup> Особенное свойство, ἰδιώμα, также чисто философское, а в дальнейшем – грамматическое понятие. Сначала употреблялось Аристотелем, более активно – стоиками и неоплатониками. Святитель Григорий Нисский отождествлял его с διαφορά; в том же смысле употреблялось преподобным Максимом Исповедником, преподобным Анастасием Синаитом и др. Свойством природы его считал святитель Василий Вели-

кий, присущим индивидам — Александр Александрийский, святитель Афанасий Великий, святитель Кирилл Александрийский.

<sup>12</sup> Соответствует V, XI, XIX, XXX, XLII–XLIV главам «Диалектики».

<sup>13</sup> Соответствует IV, V, XII–XIV, XXI–XXVIII, LI главам «Диалектики».

<sup>14</sup> Впрочем, это вовсе не значит, что Адам и Сиф относятся к разным видам и имеют разные природы. Сравнивая эту главу с X главой «Диалектики», можно сказать, что этот пример, номиналистический по своему характеру, разъясняет приведенное выше положение. Кроме того, здесь можно увидеть указание на концепцию «родового Адама», как у святителя Григория Нисского.

<sup>15</sup> Соответствует IV, V, XII–XIV, XIX, XXI–XXVIII главам «Диалектики».

<sup>16</sup> Существенный, οὐσιώδης, признак (отличие), поздний философский термин. Употреблялся Аристотелем. В христианском богословии по отношению к свойствам это определение применяли: святитель Григорий Богослов, Леонтий Византийский, святитель Софроний Иерусалимский и др., по отношению к διαφορά — святитель Григорий Нисский, Леонтий Иерусалимский и др. В христологии этим термином характеризовалось ипостасное соединение природ во Христе (Леонтий Византийский, святитель Софроний Иерусалимский).

<sup>17</sup> Привходящий, ἐπιουσιώδης, признак, также является поздним философским термином, употребленным Порфирием, затем — Иоанном Филопоном. В этом значении у Отцов употреблялся примерно с VI века: у обоих Леонтиев, преподобного Максима Исповедника, автора «Doctrina Patrum».

<sup>18</sup> Акциденция, συμβεβηκός, термин, введенный Аристотелем (противопоставлял κατὰ συμβεβηκός и καθ' αὐτό); у эпикурейцев обозначал существенное свойство, у стоиков — следствие определенной причины. В христианском богословии употреблялся в значении «акциденция» сначала святителем Григорием Нисским, затем — обоими Леонтиями, автором «Doctrina Patrum».

<sup>19</sup> Соответствует V, XIII, XXII, XXV, XXVII, XXVIII главам «Диалектики».

<sup>20</sup> Отделяемая, χωριστόν, и неотделяемая, ἀχωριστόν, акциденции; понятие отделяемых и неотделяемых признаков употреблялось Платоном, по отношению к акциденциям — Аристотелем. В христианском богословии эти термины употреблялись достаточно редко. Понятие ἀχωριστόν иногда относилось к Лицам Святой Троицы и природам во Христе (в последнем случае — Феодором Мопсуестийским, Несторием).

<sup>21</sup> Точного соответствия в «Диалектике» эта глава не имеет. Впрочем, ее содержание охватывается X, XXXI и XXXVII главами «Диалектики».

<sup>22</sup> Единосущный, ὁμοούσιος, многозначное слово, употреблявшееся в различных контекстах, в различных смыслах. Философское значение получило у неоплатоников: Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Симплиция. С IV века имеет особенное значение для христианского богословия, указывая на единосущие Отца и Сына. Указывало оно также и на единосущие всех Лиц Святой Троицы (Леонтий Иерусалимский, преподобный Максим Исповедник). В христологии употреблялось в контексте полемики с аполлинарианством и монофизитством, указывая на единосущие Тела Христова всем людям (святитель Амвросий Медиоланский, блаженный Феодорит Киррский, святитель Кирилл Александрийский и др.).

<sup>23</sup> Принадлежащий иной природе, ἑτεροούσιος. Философский термин, введенный неоплатоником Порфирием. В христианском богословии употреблялся: Оригеном, преподобным Максимом Исповедником, преподобным Анастасием Синаитом. Наиболее активно им пользовался Леонтий Иерусалимский.

<sup>24</sup> Соответствует V, IX, X, XIX-XXIII, XXVI-XXVII главам «Диалектики».

<sup>25</sup> Род, γένος, вид, εἶδος, многозначные слова, получившие философское значение у Платона и Аристотеля. Εἶδος, первоначально имевший значение «внешний вид», отчасти совпадая при этом с μορφή, стал основным понятием философии Платона. Позднее эти слова получили значение логических рода и вида. При этом εἶδος отождествлялось с φύσις или οὐσία, как состоящее из индивидов (автор «De Sectis»).

<sup>26</sup> О разделении сущего см. также XXVI-XXVII главы «Диалектики».

<sup>27</sup> Здесь заканчивается номиналистическая часть главы. Согласно греческому тексту (πρὸς δὲ πλείονα σαφήνειαν, «для большей ясности») она подготавливает читателя к усвоению дальнейшей реалистической части.

<sup>28</sup> Здесь кончается реалистическая часть, имеющая тот же план, что и номиналистическая. Далее идет часть, объясняющая соотношение ипостаси и вида, или природы, являющая собой синтез двух предыдущих частей.

<sup>29</sup> По своему содержанию эта часть главы сильно напоминает VII главу «Бесед на шестоднев» святителя Василия Великого: в ней творение также является творением видов.

<sup>30</sup> Соответствует LIII главе «Диалектики».

<sup>31</sup> Действие, ἐνέργεια, многозначное слово, ставшее одной из категорий у Аристотеля, употреблялось в том же значении Эпикуром и Галеном. Из Святых Отцов в общем смысле действия, активности, его употребляли: святитель Григорий Нисский, преподобный Максим Исповедник, автор «Doctrina Patrum» и др. Между тем различие ἐνέργεια и οὐσία, δύναμις делали: Афинагор Афинянин, Климент Александрийский, преподобный Максим Исповедник, псевдо-Дионисий и др.

<sup>32</sup> Соответствует III главе «Диалектики».

<sup>33</sup> Страдание, πάθος, в философском значении противопоставления энергии употреблено Аполлоном Дисколом. В этом же значении — у Немесия Эмесского. В христианском богословии понималось как следствие грехопадения (святитель Григорий Нисский, преподобный Максим Исповедник и др.). Поэтому, поскольку в этом значении учитывалась тесная связь с грехом, оно отрицалось в отношении Христа (святитель Григорий Нисский, святитель Афанасий Великий и др.).

<sup>34</sup> Соответствия в «Диалектике» эта глава не имеет.

<sup>35</sup> Воля, θέλησις, в философский обиход введено стоиком Филодемом. В значении способности действия в христианском богословии употреблялось еще священномучеником Иринеем Лионским и святителем Климентом Александрийским; с объектом воли его отождествлял блаженный Феодорит Киррский. Отличал от βούλησις — преподобный Максим Исповедник.

<sup>36</sup> Гномическая воля, термин, введенный преподобным Максимом Исповедником в ходе полемики с монофелитством

А. Фокин

## ТРИНИТАРНОЕ УЧЕНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРИАДОЛОГИИ IV-ГО ВЕКА

### 1. Введение в проблему

Как известно, учение блаженного Августина о Святой Троице, которое легло в основу триадологии большинства Западных богословов, существенно отличается от учения Восточных Святых Отцов IV-го и последующих веков<sup>1</sup>. Однако нам представляется, что в связи с тем влиянием, которое Августин оказал на последующую западную богословскую традицию, этот вопрос требует дальнейшего подробного изучения. Поэтому основной целью данной статьи будет выяснение сходства и различия в тринитарном учении блаженного Августина и современных ему православных богословов, в частности, Великих Каппадокийских Отцов – святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского.

### 2. Терминология

Для начала проведем краткий анализ троической терминологии Августина, которая у него, в отличие от Каппадокийцев, весьма запутана и сложна для понимания. На ней он подробнее всего останавливается в V-й и VII-ой книге своего основного догматического труда *De Trinitate* (400–415 годы). Но сначала необходимо вспомнить основную троическую терминологию Каппадокийцев.

Как известно, Каппадокийцы в своем учении о Святой Троице опирались на аристотелевское учение о категориях.

---

<sup>1</sup> Следует отметить, что тринитарное учение Августина сложилось под влиянием другого латинского богослова IV века – Мариа Викторина. См. об этом нашу статью в журнале «Альфа и Омега», № 23.

Аристотель понятием οὐσία («сущность»)<sup>1</sup> обозначал, во-первых, единичные, индивидуальные сущности, которые у него суть «первые сущности», и, во-вторых, общие сущности (роды и виды), которые у него суть «вторые сущности». В терминологии святителя Василия Великого (Ер. 38; 214; 236 и др.) и других Каппадокийцев понятие сущность (οὐσία)<sup>2</sup> стало обозначать только общие сущности (τὸ κοινὸν, καθολικὸν), роды и виды (εἶδος), в то время как понятие индивидуального, особенного (τὸ ἴδιον, τὸ ἰδιόζον, τὸ ἰδικόν, τὸ καθ' ἕκαστον, ἄτομον) стало выражаться более подходящим термином «ипостась» (ὑπόστασις, «под-стоящее», «стоящее в основании», или соответствующими глагольными формами — ὄφ.σtαμαι, ὄφ.εstῆnai, ὄφ.εstῶς) или «лицо» (πρῶσπον, в случае с разумными существами) (см. Basil. Magn. Ер. 38; 214; 236; Greg. Nyss. De communis notionibus; Ad Ablabium etc.)<sup>3</sup>. Остальные аристотелевские категории (качество, количество, отношение, действие и др.) Каппадокийцы соотносили с единой Божественной сущностью, а не с какой-ли-

<sup>1</sup> По крайней мере, в своем трактате «Категории».

<sup>2</sup> Так же как и понятие φύσις («природа»).

<sup>3</sup> Basil. Magn. Ер. 214: Εἰ δε δεῖ και ἡμᾶς τὸ δοκοῦν ἡμῖν ἐν βραχεῖ εἰπεῖν, ἐκεῖνο ἐροῦμεν ὅτι ὄν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. "Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν και τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγω τοῦ εἶναι μετέχει και τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνὰ ἐστι και ὁ δεῖνα. Οὕτω κάκει ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἶον ἡ ἀγαθότης, ἡ θεότης, ἡ εἶ τι ἄλλο νοοῖτο· ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται. Εἰ μὲν οὖν ἀνυπόστατα λέγουσι τὰ πρόσωπα, αὐτόθεν ἔχει ὁ λόγος τὴν ἀτομίαν· εἰ δὲ ἐν ὑποστάσει αὐτὰ εἶναι ἀληθινῇ συγχωροῦσιν, ὁ ὁμολογοῦσι, και ἀριθμείτωσαν, ἵνα και ὁ τοῦ ὁμοουσίου λόγος διαφυλαχθῆ ἐν τῇ ἐνότητι τῆς θεότητος και ἡ τῆς εὐσεβείας ἐπίγνωσις Πατρὸς και Υἱοῦ και Ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ ἀπρητισμένῃ και ὀλοτελεῖ ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑποστάσει κηρύσσηται.

Ер. 236: Οὐσία δὲ και ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἶον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδίδοναι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν και τετρανωμένη ἡ περὶ Πατρὸς και Υἱοῦ και Ἁγίου Πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχη.

бо из Ипостасей Святой Троицы<sup>1</sup>. В связи с этим троическая формула Каппадокийцев и вообще большинства греческих Отцов, начиная приблизительно с середины IV-го века<sup>2</sup>, такова: «одна сущность, три Ипостаси» (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις).

Этой греческой формуле Августин ставит два латинских соответствия: во-первых, una essentia, tres substantiae, а во-вторых, una essentia vel substantia, tres personae (De Trinit. V. 10). Как известно, объясняется это следующим образом. Довольно поздно возникшее латинское слово essentia (сущность), происходящее от глагола «быть» (esse), соответствует греческому слову οὐσία, которое также происходит от глагола «быть» (εἶναι). Однако, обычно, еще до времени Августина, на латинском языке греческое слово οὐσία стало передаваться другим словом – substantia, которое, по Августину, происходит от глагола subsistere («стоять-под-собой», то есть «быть (лежать) в основе», «быть основанием», «существовать самостоятельно») (De Trinit. V. 3; 9–10; VII. 8; 10)<sup>3</sup>. Поэтому Августин и говорит: «В нашем, то есть латинском, языке слово essentia обычно понимается не иначе, как

<sup>1</sup> Basil. Magn. Ep. 189 (=Gr. Nyss.): ἐὰν δὲ μίαν νοήσωμεν τὴν ἐνέργειαν πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου ἐν μηδεὶ διαφέρονσάν τι ἢ παραλλάσσουσαν, ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τὸ ἠνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι... ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα κατὰ τὸ ἴσον ἐνεργεῖται τοῖς ἅξις παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος,... οὐκοῦν ἢ τῆς ἐνεργείας ταυτότητος ἐπὶ πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος δείκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον ὥστε, κἄν φύσιν σημαῖνη τὸ τῆς θεότητος ὄνομα, κυρίως καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὴν προσηγορίαν ἐφαρμόζεσθαι ταύτην ἢ τῆς οὐσίας κοινότητος συνθήσεται.

Greg. Nyss. Ad Ablab.: ἀλλ' ὡσπερ μία λέγεται φύσις, οὕτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐνικῶς ὀνομάζεται, θεός, ἀγαθός, ἅγιος, σωτήρ, δίκαιος, κριτής, καὶ εἴ τι ἄλλο τῶν θεοπροπῶν ὀνομάτων νοεῖται, ὃ εἴτε πρὸς φύσιν εἴτε πρὸς ἐνέργειαν βλέπειν τις λέγει, οὐ διοισόμεθα.

Ibidem: Ἐπειδὴ τοῖνυν τὰς μὲν ὑποστάσεις ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει λόγος, τὸ μὲν ἀναιτίως εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου πρεσβεῦων, ἢ δὲ θεία φύσις ἀπαράλλακτός τε καὶ ἀδιαίρετος διὰ πάσης ἐννοίας καταλαμβάνεται, διὰ τοῦτο κυρίως μία θεότης καὶ εἰς θεὸς καὶ τὰ ἄλλα πάντα τῶν θεοπροπῶν ὀνομάτων ἱμοναδικῶς ἐξαγγέλλεται.

<sup>2</sup> Хотя данная формула встречается уже у Оригена.

<sup>3</sup> Это справедливо уже для Тертуллиана, см.: «Против Праксея», § 2.

substantia» (De Trinit. VII. 7). На самом деле латинское слово substantia в греческом языке соответствует, конечно же, не слову οὐσία, а слову ὑπόστασις, которое, как и латинское substantia, происходит от глагола «стоять под», «лежать в основе», «существовать самостоятельно» (ὑφίστασθαι=substare, или subsistere). Отсюда происходит вся двусмысленность Августиновской и вообще латинской троической терминологии. Сам Августин сознается в этом: «Поскольку в нашем словоупотреблении уже вошло в обычай, что, когда мы говорим essentia, то понимаем под этим словом substantia, поэтому мы не осмелимся (в отношении Святой Троицы) сказать: *одна сущность, три субстанции* (=греч. Ипостаси), но (скажем): *одна сущность, или субстанция, три Лица* (personas)» (De Trinit. V. 10; VII. 7). Наряду со словом substantia Августин также в значении сущности употребляет слово natura — «природа» (De Trinit. VII. 7; 10). Это слово еще более древнее, чем слово «субстанция». Ранее оно означало общую материю (materia communis) некоторых множественных по числу вещей (De Trinit. VII. 11).

В каком же смысле понимает Августин латинские термины essentia, substantia, natura в отношении ко Святой Троице? «Когда мы задаемся вопросом, что́ суть (эти) Три (quid tria vel quid tres), — говорит Августин, — мы прибегаем к исследованию некоторого видового или родового имени (aliquid speciale vel generale nomen), которым мы могли бы объять этих Трех, но оно нам не попадает, поскольку совершенное превосходство Божества выходит за пределы возможности обыденного языка. В самом деле, Бог постигается более истинно, чем выражается в словах; а существует еще более истинно, чем постигается» (De Trinit. VII. 7). Далее Августин исследует каппадокийскую проблематику взаимоотношения рода, вида и индивида, но сразу не делает каких-либо окончательных выводов: «Когда мы говорим, что Иаков — это не тот же самый, кто и Авраам, а Исаак — не тот же самый, кто Авраам или Иаков, мы признаем, что их трое, а именно: Авраам, Исаак и Иаков. Но когда спрашивается, что́ суть эти трое (quid tres), мы ответим: «три человека», назвав их множественно (pluraliter) видовым именем

(speciali nomine), или «три живых существа», если воспользуемся родовым именем (generaliter)» (De Trinit. VII. 7). И далее: «Мы называем одним именем *множественно* (pluraliter) тех, которые вместе (communiter) имеют то, что обозначается этим именем. Ведь Авраам, Исаак и Иаков вместе (commune) имеют то, что есть человек, поэтому они называются *тремя людьми*... Поскольку же Отец, Сын и Святой Дух суть Трое, то давайте исследуем, что суть (эти) Трое и что общего Они имеют. Во-первых, общее у Них не (может быть) то, что есть Отец (то есть бытие Отцом), иначе Они были бы отцами по отношению друг к другу, так же, как, (например), друзья, когда называются по отношению друг к другу, могут быть названы тремя друзьями, поскольку (как таковые) они существуют по отношению друг к другу... (Далее, Лица Святой Троицы) не суть также три Сына, поскольку там Отец и Святой Дух не суть сыны. Они не суть также три Святых Духа, поскольку только Святой Дух, а не Отец или Сын, имеет собственное имя «Дар Божий» (donum Dei). Итак, что же суть эти Три? Если Они – три Лица, то и это *имя «лицо» (persona) есть общее* у Них всех. Поэтому это есть у Них видовое или родовое имя, если мы воспользуемся обычным словоупотреблением. Но там, где нет никакого различия природы, некоторые множественные вещи могут называться родовым именем так же, как и видовым... Здесь, где нет никакого различия сущности (essentiae), следует, чтобы эти Три имели (*общее*) *видовое имя, которого, однако, не находится*... Ведь «лицо» это родовое имя, поскольку так может называться даже человек» (De Trinit. VII. 7).

Теперь у Августина возникают следующие сомнения, которые, в конце концов, приведут его к полному отрицанию каппадокийского подхода к пониманию Святой Троицы: «Если сущность (essentia) есть *видовое имя*, общее всем Трем, то почему Они не называются *тремя сущностями*, как, например, Авраам, Исаак и Иаков (называются) *тремя людьми*, поскольку «человек» – это видовое имя, общее для всех людей? Если же сущность есть не видовое, а родовое имя, поскольку человек, животное, дерево, звезда, Ангел – все они называются сущно-

стями (*essentiae*), то почему Они (Лица) не называются *тремя сущностями*, так же как три лошади называются тремя животными? Или, если Они *вследствие единства* Троицы называются не тремя сущностями, а единой сущностью, то почему бы Им вследствие того же единства Троицы называться не тремя Субстанциями или тремя Лицами, а *одной Субстанцией* и одним Лицом? В самом деле, так же, как у Них общее имя сущности, так что Каждый из Них по отдельности называется сущностью, так у Них *общее имя и субстанции или лица*. Ведь то, о чем мы сказали, согласно нашему (латинскому) обыкновению следует понимать о Лицах, а согласно обыкновению греков – о Субстанциях (=Ипостасях). Ведь как они говорят: *три Субстанции* (=Ипостаси), *одна сущность*, так и мы говорим: *три Лица, одна сущность или субстанция*» (*De Trinit. VII. 8*).

Далее Августин начинает более четко формулировать свою собственную позицию: «Ведь если для Бога *«существовать»* (*esse*) – это *то же самое*, что *«существовать самостоятельно»* (то есть ипостасно, *subsistere*), то *не следовало бы говорить «три Субстанции»* (=Ипостаси), *чтобы не называть Их тремя сущностями*. Точно так же, поскольку для Бога существовать – это то же самое, что мыслить, то, как мы не говорим, что есть три сущности, так (не говорим), что есть и три мыслящих. Ведь поскольку для Него (Бога) *«быть Богом»* – это то же самое, что просто *«быть»* (*esse*), поэтому нельзя говорить ни «три сущности», ни «три Бога». Если же для Бога одно – это *«существовать»* (*esse*), а другое – *«существовать самостоятельно»* (то есть ипостасно, *subsistere*), так же, как одно для Бога *«быть»*, а другое *«быть Отцом»* или *«быть Господом»* (ведь то, что Он есть (*quod est*), Он называется Сам по Себе (*ad se*), а «Отец» говорится по отношению к Сыну и «Господь» по отношению к служащей [ему] твари), следовательно, получится, что Он существует самостоятельно лишь относительно (*relative subsistit*), так же, как Он рождает относительно и господствует относительно. Но, таким образом, субстанция (=ипостась) уже не будет субстанцией, поскольку будет относительным (*relativum*). Ведь от того, что есть «бытие», получает название

сущность (*essentia*), а от того, что есть «самостоятельное бытие» (*subsistere*), мы называем субстанцию. Но абсурдно, чтобы субстанция называлась так по отношению (к чему-то) (*relative*), ведь всякая вещь самостоятельно существует сама по себе (*ad se ipsum subsistit*), тем более Бог!» (*De Trinit. VII. 9*).

Таким образом, Августин, с одной стороны, утверждает, что в Боге совпадают *бытие сущностное* (*esse=essentia=ὄν σία*) и бытие самостоятельное (ипостасное, *subsistere=substantia=ὄν σιασικς*), а с другой стороны, что последнее не соотносится в Боге с понятием Лица, как это было у Каппадокийцев. Надо сказать, что главное основание такого утверждения — это убеждение Августина<sup>1</sup>, что в Боге, как абсолютно простом и первичном Существо, сущность должна быть тождественна со свойствами, действиями, проявлениями, и что к Богу неприменимо различие на 10 аристотелевских категорий, в том числе и различие первой (то есть единичной) и второй (то есть родовидовой) сущности<sup>2</sup>. Как видим, такое учение совершенно

---

<sup>1</sup> Это убеждение, возможно, возникло под влиянием неоплатонического учения о Первоедином. Сам Плотин относил аристотелевские категории только к материальному, а не умопостижаемому миру, а для своего высшего начала — Первоединого — совершенно их отвергал. В Уме часть этих категории (сущность, качество, количество, а также жизнь, мышление) совпадают друг с другом. См.: Платоновский диалог «Софист».

<sup>2</sup> Среди западных богословов такое учение встречается уже у Марии Викторина: «Бытие (*esse*) у вечных сущностей — это то же, что и жизнь (*vivere*), и мышление» (*intellegere, Adv. Arium IV. 25*). Сам Викторин при этом ссылается на Платоновский диалог «Софист». В «Исповеди» (*IV. 29*) Августин говорит, что ранее он также относил к Богу 10 аристотелевских категорий, но позже отказался от этого: «Считая, что все существующее охватывается этими 10-ю категориями, я пытался и Тебя, Господи, удивительно простого и неизменного, рассматривать как субъект Твоего величия или красоты, как будто они были сопряжены с Тобой, как с субъектом, то есть как с телом, тогда как Твое величие и Твоя красота — это Ты Сам. Тело же не есть великое или прекрасное, потому что оно тело, ведь меньшее или менее красивое, оно все равно остается телом». Это особая тема, связанная с учением об идеях, в которых сущность совпадает со свойством, единич-

противоположно учению Каппадокийских Отцов, широко использовавших аристотелевские категории в своем тринитарном учении. Однако Августин отстаивает свою точку зрения с необычайной энергичностью и постоянством в большинстве своих догматических сочинений («Исповедь» IV. 29, «О различных (догматических) вопросах», «О Троице» V. 6; 11; VI. 6; VII. 2; 10, «О граде Божиим» XI. 10 и др.) и даже считает, что тот, кто не способен его понять, еще не очистил свое сердце (см. «О вере и символе», IX). Однако нам кажется, что именно в этом учении лежит основа многочисленных расхождений между Западным и Восточным богословием не только в вопросах собственно триадологических<sup>1</sup>.

ное (*substantia*) с общим (*essentia*) (см. *De Trinit.* V. 11). Нам представляется, что Августин хочет тем самым выразить ту, по своей сути верную мысль, что Бог обладает качествами по природе (или по сущности), а не по причастию, как тварь (так же как платоновская идея сама по себе такова, какова она есть, а вещь — лишь по причастию идее). Однако та форма, в которой Августин выражает эту мысль, представляется ложной, ибо совершенно стирает грань между непознаваемой, неприступной сущностью Бога и Его причащаемыми энергиями.

Следует заметить, что Августин сам пользуется 10 аристотелевскими категориями, когда говорит, что о Боге не все высказывается сообразно сущности (*субстанции, secundum substantiam*), но также и сообразно отношению (*ad aliquid*) (*De Trinit.* V. 6). Кроме того, Августин говорит, что можно применять к Богу и другие категории, например, положение, время, место и др., но не в собственном смысле (*proprie*), а в переносном смысле (*translate*) или по подобию (*per similitudines*) (*De Trinit.* V. 9). См. также: *De Trinit.* VII. 10; X. 13.

<sup>1</sup> Basil. Magn. Ep. 234: Ἀλλ' ἀπλοῦς, φησὶν, ὁ Θεός, καὶ πάν ὄπερ ἂν αὐτοῦ ἀριθμῆσθαι γνωστὸν τῆς οὐσίας ἐστί. Τοῦτο δὲ σοφισμὰ ἐστὶ μυρίας τὰς ἀτοπίας ἔχον. Τοσοῦτων τῶν ἀριθμημένων ὄντων, πότερον ταῦτα πάντα μιᾶς οὐσίας ὀνόματα; Καὶ ἰσοδυναμεῖ ἀλλήλοις τὸ φοβερόν αὐτοῦ καὶ τὸ φιλόανθρωπον καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ δημιουργικόν, τὸ προγνωστικόν καὶ τὸ ἀνταποδοτικόν, τὸ μεγαλεῖον καὶ τὸ προνοητικόν, ἧ καὶ ὄπερ ἂν τούτων εἴπωμεν, τὴν οὐσίαν δηλοῦμεν; Εἴπερ γὰρ τοῦτο λέγουσι, μὴ ἐρωτάτωσαν εἰ τὴν οὐσίαν οἶδαμεν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ πυνθανέσθωσαν ἡμῶν εἰ φοβερόν οἶδαμεν τὸν Θεὸν ἢ εἰ δίκαιον ἢ εἰ φιλόανθρωπον; Ταῦτα ὁμολογοῦμεν εἶδέναι. Εἰ δὲ ἄλλο τι λέγουσι τὴν οὐσίαν, μὴ παραλογιζέσθωσαν ἡμᾶς διὰ τῆς ἀπλότητος.

Вот как Августин обосновывает это свое учение в той же VII-й книге «О Троице»: «Даже если достойно говорится о Боге, что Он существует самостоятельно (букв. «под-стоит», *subsistere*), то это выражение правильно понимается только относительно тех вещей, в которых, как в подлежащих (*subjectis*), имеется то, что считается существующим в каком-либо подлежащем, как, например, цвет или форма в теле. В самом деле, тело существует самостоятельно (*subsistit*), поэтому оно есть субстанция. А они (цвет и форма) существуют (только) в самостоятельно существующем (*in subsistente*) и подлежащем теле, не будучи субстанциями, но (существуя) в субстанции... Следовательно, только изменчивые и не простые вещи называются субстанциями в собственном смысле. Но если Бог существует самостоятельно, то, чтобы Он мог называться субстанцией в собственном смысле, что-то должно существовать в Нем, как в подлежащем, и тогда Он уже не будет простым (*simplex*), ибо в Нем будет то, что есть нечто иное (по сравнению с Ним) и что говорится о Нем (и) в отношении Него, как, например, «великий», «всемогущий», «благой» и все, что подобным образом весьма прилично говорится о Боге. Однако нельзя сказать, что Бог подстоит и подлежит (*subsistat et subsit*) своей благодати, и что Его благодать не есть субстанция или, скорее, сущность (*essentia*). Также (нельзя сказать), что Сам Бог не есть сама Благодать, но что она существует в Нем как в подлежащем. Отсюда ясно, что Бог называется субстанцией в несобственном смысле (*abusive*), так что под (этим) более привычным именем следует представлять себе сущность (*essentia*), чем Он называется истинно и в собственном смысле (*proprie*). И возможно даже, что только одного Бога следует называть сущностью (*essentiam*). В самом деле, Он поистине единственный, поскольку неизменный, и это Свое имя Он объявил Своему рабу

---

Αὐτοὶ γὰρ ὠμολόγησαν ἄλλο καὶ ἄλλο εἶναι τὴν τε οὐσίαν καὶ τῶν ἀπρὶθμημένων ἕκαστον. Ἄλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἡ δὲ οὐσία ἀπλή. Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζειν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῆ προσεγγίζειν οὐχ ὑπισχνούμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος.

Моисею (Исх 3:14)... Однако, как бы Он ни назывался — сущностью, в собственном смысле, или субстанцией, в несобственном, — в обоих случаях Он называется так по отношению к Самому Себе, а не по отношению к другому. Отсюда ясно, что для Бога «существовать» и «существовать самостоятельно» (то есть ипостасно) — это одно и то же, и поэтому, если Святая Троица есть единая сущность, то и единая субстанция. Итак, возможно, правильнее (*commodius*) было бы говорить: *три Лица*, чем: *три Субстанции*» (*De Trinit. VII. 10*).

Таким образом, Августин, исходя из своего предположения о тождестве в Боге сущности, бытия и свойств, с одной стороны, устранил то различие между *сущностью* как общей *родо-видовой* природой, и *Ипостасью*, как *индивидом*, которое так кропотливо проводили Каппадокийцы<sup>1</sup>. С другой стороны, тем же самым Августин устранил различие между Божественной сущностью и Божественными именами, свойствами и энергиями, которое также тщательно проводили Каппадокийцы в своей полемике с Евномием.

Возвращаясь к каппадокийской теме взаимоотношений рода, вида и индивида, Августин говорит: «Если сущность — это *род*, а субстанция или лицо — *вид*, как полагают некоторые (греки?), то Они должны называться тремя *Сущностями*, так же как называются тремя *Субстанциями* (=Ипостасями) или Лицами, как, например, одни и те же животные называются тремя лошадьми, поскольку лошадь — это вид, а животное — род... Если же говорят (Каппадокийцы!), что именем субстанции (=ипостаси), или лица, обозначается не вид, а нечто *единое и индивидуальное* (*aliquid singulare atque individuum*), так что субстанция или лицо говорилось бы не так, как говорится «человек», что есть общее для всех людей, но так, как говорит-

---

<sup>1</sup> Basil. Magn. Ep. 236: Οἱ δὲ ταῦτὸν λέγοντες οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν ἀναγκάζονται πρόσωπα μόνον ὁμολογεῖν διάφορα, καὶ ἐν τῷ περιστάσθαι λέγειν τρεῖς ὑποστάσεις εὐρίσκονται μὴ φεύγοντες τὸ τοῦ Σαβελλίου κακόν, ὅς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγγέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαίρειν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἐκάστοτε παρεμπύπτουσαν χρεῖαν μετασχηματίζεσθαι.

ся «этот человек», например, Авраам, Исаак, Иаков, или кто-нибудь другой, на кого, как на присутствующего, можно указать пальцем, то на них распространяется тот же самый аргумент (*eadem ratio*). Авраам, Исаак и Иаков называются как *тримя индивидами*, так и *тримя людьми*, и *тримя душами*. Следовательно, почему же Отец, Сын и Святой Дух, если мы различаем Их согласно роду, виду или *индивиду*, не будут называться *тримя Сущностями*, так же как и *тримя Субстанциями* и *Лицами*?<sup>1</sup>... Если сущность есть вид, как, например, человек — вид, а те Трое, Кого мы называем Субстанциями или Лицами, вместе принадлежат к одному и тому же виду, так же, как Авраам, Исаак и Иаков вместе принадлежат к виду, который называется человек; то (отсюда) не (следует, что) так же, как (вид), «человек» подразделяется в Аврааме, Исааке и Иакове, так и один человек может разделяться на некоторых единич-

<sup>1</sup> Известен ответ святителя Григория Нисского епископу Авлавию, который задавал ему подобные вопросы. Святитель Григорий указал ему, во-первых, что и людей в собственном смысле нельзя назвать многими людьми, но одним человеком, и, во-вторых, что Ипостаси Святой Троицы не разделяются ни временем, ни местом, ни положением, ни мыслями, ни действиями, ни волей (εἰς δὲ ἐν τῷ αὐτῷ κηρύγματι ὁ θεὸς διὰ τὸ μήτε φύσεως μήτε ἐνεργείας ἐνθεωρεῖσθαι τινα διαφορὰν τῇ θεότητι (Ad Ablabium); ἡ θεότης, οὐκ ἂν εἰκότως εἰς πλῆθος τὸ ὄνομα διαχέοιτο, τῆς κατὰ τὴν ἐνέργειαν ἐνότητος κωλυούσης τὴν πληθυντικὴν ἀπαρίθμησιν, *ibid.*), но пребывают Друг в Друге и имеют тождество во всем, кроме ипостасных свойств, которые выражают причинность и Их происхождения: «нерожденность», «рожденность», «исхождение» или «бытие без причины», «бытие непосредственно от причины», «бытие от причины через посредство того, что непосредственно от причины» (τὸ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἄρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν· τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης καὶ τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειροῦσης. Ad Ablabium).

ных людей, что совершенно невозможно, поскольку один человек это уже единичный человек. Следовательно, почему же одна сущность (Божия) стала бы *подразделяться* в трех Субстанциях или Лицах?» (De Trinit. VII. 11)<sup>1</sup>.

Разбирая далее эту тему с использованием слова *natura* («природа»), которое в латыни еще имеет значение общей материи, Августин также далек от Каппадокийцев: «Поскольку три человека называются одной природой (*una natura*), или три человека суть одной и той же природы, о них можно также сказать, что три человека (суть) из одной и той же природы (*ex eadem natura*), поскольку из одной и той же природы могут существовать и три других таких человека. Но в той сущности Троицы (*in illa essentia Trinitatis*) какое-либо Лицо никаким образом не может существовать из одной и той же сущности» (De Trinit. VII. 11).

Что касается термина *persona* («лицо»), соответствующего греческому слову *πρόσωπον* (De Trinit. VII. 11), то Августин, с одной стороны, указывает, что это слово выражает отношение чего-то одного к другому и соответствует аристотелевской категории «по отношению к чему-то» (*ad aliquid, τὸ πρὸς τι*), или, по-латыни, просто *relatio* («отношение») (De Trinit. V. 6)<sup>2</sup>. «Поскольку, — говорит Августин, — и Отец называется Отцом только по причине того, что у Него есть Сын, и Сын называется (Сыном) только по причине того, что Он имеет Отца, то Они так называются не по сущности (*non secundum substantiam*), поскольку никто из Них не называется так Сам по Себе (*ad se ipsum*), но только по отношению Их Друг к

---

<sup>1</sup> Примечательно, что иногда Августин сам признается, что не знает, в чем же, согласно Греческим Отцам, состоит различие сущности и ипостаси: «И они (греки?) говорят: «Ипостась», но я не знаю, чем, по их мнению, различаются сущность и ипостась» (*Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim, De Trinit. V. 10*).

<sup>2</sup> Ср.: Greg. Naz. Orat. 29: ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὡ σοφάτατοι, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα.

Другу (*ad invicem*) и Одного к Другому (*ad alterutrum*). Однако (Они не называются так) и случайным образом (*secundum accidens*), поскольку они называются Отцом и Сыном вечно и неизменно. Поэтому, хотя «быть Отцом» и «быть Сыном» — это разные вещи, но (у Них) не разная сущность, поскольку Они называются так не по сущности, но по соотношению (*non secundum substantiam, sed secundum relativum*), и это отношение (*relativum*) не есть случайное свойство (*accidens*), ибо оно неизменно» (*De Trinit. V. 6*). И вообще, все, что говорится о Боге, говорится или по сущности, или по отношению к кому-то, либо по аналогии (в несобственном смысле) (*De Trinit. V. 6*).

Тут уместно будет вспомнить, что Каппадокийцы различали Лица по происхождению от единого источника — Бога Отца, или по категории причинности бытия (святитель Григорий Нисский).

С другой стороны, как мы уже могли заметить, Августин говорит, что *Лицо* также совпадает в Боге с *бытием* и есть *общее имя* для всех Лиц Святой Троицы: «И у Лиц есть одно и то же понятие (*ratio*), ведь для Бога «быть» и «быть лицом» не есть что-то иное, но совершенно то же самое. И если «быть» говорится (о Боге) Самом по Себе (*ad se*), а «лицо» — по отношению (к другому) (*relative*), то мы говорим, что Отец, Сын и Святой Дух три Лица таким же образом, как какие-нибудь (люди) называются тремя друзьями, тремя родственниками или тремя соседями, поскольку они суть (таковые) по отношению друг к другу, а не поскольку каждый из них (таковой) сам по себе... Эти имена обозначают отношения... И когда мы называем *Лицо* Отца во Святой Троице, мы называем ни что иное, как *субстанцию* Отца. Поэтому так же, как субстанция Отца есть Сам Отец, но не потому что Он «есть Отец», а потому что Он (просто) «есть», так и Лицо Отца есть ни что иное, как Сам Отец. В самом деле, Он называется Лицом Сам по Себе, а не по отношению к Сыну или Святому Духу, так же как Он Сам по Себе называется Богом, великим, благим, справедливым или еще что-нибудь в том же роде. И как для Него «*быть*» — это то же самое, что «*быть Богом*», «быть великим», «быть бла-

гим», так для Него «быть» – это *то же самое, что «быть Лицом»* (De Trinit. VII. 11). И в другом месте: «Почему же мы не называем Их тремя Богами, используя это родовое имя, если мы благодаря ему называем Их тремя Лицами, поскольку Им *общее то, что есть Лицо?* И действительно, ведь поскольку и Отец – Лицо, и Сын – Лицо, и Святой Дух – Лицо, и, таким образом, три Лица; то почему же не три Бога, если Отец – Бог, и Сын – Бог, и Святой Дух – Бог? Или поскольку вследствие *неизреченного соединения* (conjunctionem) эти Три одновременно суть единый Бог, то почему же и не единое Лицо? И почему же нам нельзя отказаться от наименования трех Лиц, хотя каждое (из Них) отдельно мы называем Лицом, на том же самом основании, что мы не можем сказать, что три Бога, хотя Каждого отдельно мы называем Богом – Отца, Сына или Святого Духа?» (De Trinit. VII. 8). На эти собственные недоумения Августин отвечает очень просто: «Потому, что мы хотим хотя бы *какое-то одно слово* зарезервировать для того обозначения, благодаря которому познается Троица, чтобы нам совершенно не промолчать, отвечая на вопрос, что суть эти Три» (De Trinit. VII. 11). Очевидно, это неудовлетворительный ответ, ибо так можно обосновать все, что угодно.

Сделаем некоторые *выводы* из этого краткого анализа Августинской троической *терминологии*.

1) Нет (и не может быть) такого родового или видового имени (понятия), которое обнимало бы все три Лица Святой Троицы (De Trinit. VII. 7).

2) Понятия «сущность» и «субстанция» – общие для всех Лиц Святой Троицы. Однако это не есть родо-видовые понятия (De Trinit. VII. 8).

3) Если бы это были родо-видовые понятия, то можно было бы сказать «три Бога», но Бог един (De Trinit. VII. 8; 11).

4) Если бы сущность была тождественна понятию «род» или «вид», а субстанция – понятию «индивид», то можно было бы сказать, что Лица Святой Троицы – это не единый Бог, а три Бога, так же как три человеческих индивида – это не один человек, а три человека (De Trinit. VII. 11).

5) Одна неделимая Божественная сущность не может подразделяться на три Субстанции (Ипостаси) или Лица (De Trinit. VII. 11).

6) Для Бога «существовать» – это то же самое, что «существовать самостоятельно (ипостасно)», а значит, сущность в Боге тождественна субстанции (ипостаси), ибо и то, и другое говорится о Боге Самом по Себе, а не по отношению к кому-то (De Trinit. VII. 9).

7) В простой сущности Божией совпадают сущность, субстанция, бытие, свойства и действия, поэтому Бог называется «субстанция» в несобственном смысле, и только «сущность» – в собственном (De Trinit. VII. 10; VIII. 1).

8) Понятие «лицо» в Святой Троице выражает не сущность, но отношение к кому-то, хотя и вечное и неизменное (De Trinit. V. 6).

9) Однако «лицо» – это также общее имя для всех Лиц Святой Троицы; оно тождественно понятию субстанции и бытия. При этом, все же нельзя сказать о Боге «одно Лицо», ибо тогда у нас вообще не останется никаких понятий для обозначения Святой Троицы (De Trinit. VII. 8; 11).

Как мы пытались показать, большинство этих выводов учения Августина прямо противоположны учению Каппадокийцев, четко различавших в Боге, с одной стороны, *общую* сущность, с другой стороны, *общие* же свойства и действия, а, с третьей стороны, *особенные* Ипостаси, нераздельно обладающие этой общей сущностью и всеми ее свойствами и действиями.

### 3. Тварные аналогии Святой Троицы

3.1. *Психологическая аналогия.* Все эти результаты терминологических изысканий Августина находят себе подтверждение в тех аналогиях, с помощью которых Августин предлагает понимать Святую Троицу. Если Бог есть прежде всего Сущность, с которой совпадают Ипостаси, Лица, свойства и действия, то основание для различия, или *ипостасные свойства*, Лиц Святой Троицы, с точки зрения блаженного Августина, следует искать

во внутренних законах Ее бытия и жизни<sup>1</sup>. Он считает, что для понимания догмата о Святой Троице человеку следует обратиться прежде всего к самому себе<sup>2</sup>, к своему самосознанию, несущему в себе образ Божий (*imago Dei*), «образ, правда, неравный, даже далеко отличный, не совечный, ...не той же сущности, которой Бог, хотя в вещах, Им созданных, наиболее близкий к Богу по своей природе» (*De civ. Dei XI. 26*)<sup>3</sup>. Авгу-

---

<sup>1</sup> Очень редко Августин останавливается на традиционных ипостасных свойствах: «нерожденный», «рожденный», «исходящий» (*ingenitus (=genitor), genitus, procedens, De Trinit. V. 4; 8; 15; XV. 47; De fide et symbolo, IX*). Ср.: *Greg. Naz. Orat. 29: διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν ἡμετέρων ὄρων ἰστάμενοι τὸ ἀγέννητον εἰσαγομεν, καὶ τὸ γεννητόν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον.*

<sup>2</sup> До Августина его предшественник Марий Викторин для того, чтобы понять тайну Божественного Троиединства (Первообраза), также обратился к анализу человеческого индивидуального сознания как отражающего в себе образ Божий. «[Человеческая] душа (*anima*), – говорит он, будучи бестелесной субстанцией, имеет определение и образ (*definitionem et imaginem*) – жизненную силу (*vitalem potentiam*) и мышление (*intelligentiam*), то есть она имеет две силы (*bipotens*). Ибо она и животворит, наделяя жизнью всякое живое существо, и имеет ум (*τὸν νοῦν*), хотя и замутненный, но единосущный [с собой]; и таким образом, все эти [силы] единосущны [друг другу]. Ведь существует единое сущее (*unum ὄν*), хотя и обладающее двойной силой в едином движении – жизнью и мышлением» (*Adv. Ar. I. 22*): «(Нашей) душе присуще бытие, жизнь и мышление, поэтому душа есть образ высочайшей Троицы (*superioris Triados anima est ut imago imaginis, Adv. Ar. I. 63*). Эти свойства встречаются также у Августина, но не так часто, как другие: *omnes tamen se intelligere noverunt, et esse et vivere; sed intelligere ad id quod intelligunt referunt, esse autem et vivere ad se ipsas. Et nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, non sicuti est cadaver quod non vivit, nec sicuti vivat anima quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo. Item velle se sciunt, neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non vivat, pariter sciunt: itemque ipsam voluntatem referunt ad aliquid, quod ea voluntate volunt (De Trinit. X. 13; также De libero arbitrio, lib.2, cap.3).*

<sup>3</sup> Говоря в целом, такой ход мысли был известен и на Востоке еще до Августина. Более того, психологическая аналогия Святой Троицы была самой излюбленной как у западных, так и у восточных

стин замечает, что наше сознание представляет собой единство трех моментов: бытия (*esse*), мышления (*nosse, intellegere*) и воли (*velle*). «Я хотел бы, — говорит блаженный Августин, — чтобы люди подумали над тремя (свойствами) (*haec tria*) в них самих (*in se ipsis*). Эти три (свойства), конечно, совсем иное (*longe aliud*), чем Святая Троица. Я только указываю, в каком направлении люди должны мыслить, исследовать и понять, как далеки они от понимания. Вот эти три (свойства): быть, знать, хотеть (*esse, nosse, velle*). Я есмь, я знаю и я хочу. Я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу; я хочу быть и знать. Таким образом, в этих трех (свойствах) пребывает *нераздельная жизнь, единая жизнь, единый ум, единая сущность* (*inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia*), и хотя они различаются друг от друга нераздельно, но все-таки различаются (*inseparabilis distinctio, et tamen distinctio*)» (*Confess. XIII. 12*).

Перенося это рассуждение на Бога как на Первообраз и внося необходимые поправки, Августин утверждает, что Бог, как абсолютный Дух, также представляет Собой триединство высшего Бытия, Мышления и Воли, которые в Нем абсолютны, неизменны, вечны и суть три Лица — Отец, Сын и Святой Дух (*Confess. XIII. 12; 19*). «Абсолютно Твое Бытие, — обращаясь к Богу, говорит Августин, — абсолютно Знание. Абсолютна Воля. Неизменно Твое Бытие, неизменно Знание, неизменна Воля. В Твоем Бытии неизменны Знание и Воля. В Воле Твоей неизменны Бытие и Знание» (*Confess. XIII. 19*).

Конечно, Августин понимал все трудности такого учения о Святой Троице. На каком-то этапе (около 400 года) он сам не был уверен в правильности своих умозаключений и говорил:

---

доникейских богословов. Она встречается даже у святителя Афанасия и Каппадокийцев, но у последних занимает совсем незначительное место по сравнению с другой антропологической аналогией — единой человеческой природой и множеством человеческих ипостасей, обладающих данной природой. Ср.: *Vasil. Magn. Ep. 38*: "Ὁν τοῖνυν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἔγνωσ διαφορᾶς λόγον ἐπὶ τε τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦτον μετατιθεῖς καὶ ἐπὶ τῶν θεῶν δογμάτων οὐχ ἀμαρτήσσει.

«Троичен ли Бог по причине этих трех (свойств) и в них Троица (*utrum propter tria haec et ibi Trinitas*), или в каждом (Лице) есть все эти три (свойства), так что троично каждое Лицо (*an in singulis haec tria, ut terna singulorum sint*), или, и в том, и в другом случае (Святая Троица), дивным образом простая и многообразная, бесконечна и закончена в Себе, и знает Сама Себя, и довлеет Себе, и неизменно полна в преизобилии и величии Своего единства (*an utrumque miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi finequo est, et sibi notum est, et sibi sufficit incommutabiliter idipsum copiosa unitatis magnitudine*)» (*Confess. XIII. 12*).

Попутно заметим, что по учению Каппадокийцев эти и другие Божественные свойства или способности едины у всех Лиц Святой Троицы и соотносятся с единой Божественной сущностью, а не с Ипостасями<sup>1</sup>.

Кроме того, блаженный Августин, исходя из того, что воля в человеке полнее всего выражается в любви (*amor (amare), caritas, dilectio*), говорит также о таких необходимых свойствах человеческого духа, делающих его образом Божиим, как *бытие, мышление и любовь*: «Мы существуем (*sumus*), и знаем (*novimus*), что существуем, и любим (*diligimus*=хотим) это наше бытие и знание» (*De civ. Dei XI. 26*). И далее: «Мы, люди, созданы по образу своего Творца, у Которого Вечность (=Бытие) истинна, Истина (=Мышление) вечна и Любовь вечна и истинна, и Который Сам есть вечная, истинная и достолюбезная Троица, неслиянная и нераздельная» (*De civ. Dei XI. 28*).

Далее, поскольку в человеке личное бытие сохраняется прежде всего благодаря памяти (*memoria*), способной удерживать прошлое и тем самым гарантировать самоидентичность нашего «я», то и в Боге Его вечное Бытие есть то же, что и Память (это есть Бог Отец). Поэтому троичная схема Августина предстает также в таком виде: Память, Мышление, Воля

---

<sup>1</sup> Хотя святитель Григорий Нисский включает в понятие ипостаси кроме *самостоятельности* бытия также свободное произволение, силу и благость (*Orat. Cat. cap. 1-4*).

(De Trinit. X. 13; 17). «Как в нашем духе различаются память, мышление и воля, так следует различать невыразимое единство Святой Троицы» (sic discernere ineffabilem trinitatis unitatem, sicut discernitur in animo nostro memoria, intellectus, voluntas; Epist. 169). Эти три свойства в Боге, как и в человеке, принадлежат одной и той же единичной сущности (субстанции=ипостаси): «Поскольку эти три (способности, haec tria) — память, мышление и воля (memoria, intelligentia, voluntas) — суть не три жизни, а одна жизнь (una vita), не три ума (=духа), но *один ум* (una mens), следовательно, они суть не три субстанции, а *одна субстанция* (nec tres substantiae sunt sed una substantia)» (De Trinit. X. 17). Далее, Августин говорит, что эти три способности в человеке теснейшим образом взаимосвязаны: «Эти три суть едино, поскольку это *единая жизнь, единый ум, единая сущность* (eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia), и все остальное о них самих говорится и по отдельности, и совместно, не множественно, но единично (et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur)» (De Trinit. X. 18).

Далее Августин показывает, что все эти три свойства абсолютно необходимы и взаимосвязаны, и соединяются неслитно и нераздельно: «Их три, поскольку они соотносятся друг с другом... И не только единичное содержится в единичном, но и в каждом единичном — все. В самом деле, я помню, что я имею память, мышление и волю; и я мысленно понимаю, что я мыслю, желаю и помню; и я хочу желать, помнить и мыслить, и я вместе помню всю мою память, мышление и волю. Ведь того, что я не помню моей памятью, нет в моей памяти. Поэтому в памяти нет ничего, кроме самой памяти. Следовательно, я помню всю (память). Равным образом, все, что я мыслю, я знаю, что я мыслю; и я знаю, что я хочу всего, что хочу, а все, что я знаю, то я помню. Следовательно, я помню все мое мышление и всю волю. Подобным образом, когда я мыслю эти три, я мыслю сразу все. Ведь я не мыслю что-то мыслимое только тогда, когда не знаю (этого). А то, что я не знаю, я не помню и не хочу. Итак, все, что я не мыслю из мыслимого, я

одновременно не помню и не хочу. А все, что я помню и хочу из мыслимого, я одновременно и мыслю. И моя воля охватывает все мое мышление и всю память, поскольку я пользуюсь всем, что мыслю и помню. Благодаря этому, когда все целиком взаимно охватывается каждым, тогда все единичное равно всему единичному, и все единичное одновременно (равно) всему в целом; и эти три – едино, *единая жизнь, единый ум, единая сущность* (haec tria unum, una vita, una mens, una essentia)» (De Trinit. X. 18). Приняв во внимание, что воля выражается в любви (amor, caritas, dilectio), Августин говорит также, что Святая Троица – это Память, Мышление и Любовь (De Trinit. IX. 3; XIV. 15), или Ум, Знание, Любовь (De Trinit. IX. 3).

Понимая, что такое распределение свойств по Лицам Святой Троицы делает Бога чем-то сложным и лишает Лица полноты Божественного бытия, что противоречит предпосылкам его учения, Августин спешит оговориться: «Святую Троицу следует представлять единым Богом на основании трех (свойств), которые мы указали в троице нашего духа (in trinitate nostrae mentis), не так, что Память всех Трех есть Отец, Мышление всех Трех есть Сын, а Любовь всех Трех есть Святой Дух, как будто Отец не мыслит для Себя (sibi) и не любит, но Сын для Него мыслит, и Святой Дух для Него любит, а Сам Он помнит и для Себя и для Других... Но это (следует) представлять скорее так, что все вместе и Каждый по отдельности имеет в своей природе все эти три (способности). В Них не различается, как в нас, что одно есть память, другое – мышление, а третье – любовь, но что-то одно есть то же, что и все, ...и в природе Каждого одного заключается то, что то, что Он есть то самое, что имеет, как неизменная и простая субстанция» (De Trinit. XV. 28). Но если это так, тогда какой же смысл вообще проводить такие аналогии? Не лучше ли отнести эти свойства к общей природе, а различие Лиц поискать в чем-то другом, как поступили Каппадокийцы?

Кроме того, Августин обращает внимание не только на способности человека, но и на их реализацию, и указывает три следующих момента: ум, учение, польза (ingenium, doctrina,

usus) (De Trinit. X. 17), а также на три части философии (scientia) – логику, физику и этику (De Trinit. XI; De civ. Dei XI. 25).

Таким образом, то, что Августин говорил о совпадении в Боге *единичной и общей* сущностей (то есть *первой и второй* сущностей по Аристотелю, или *ипостаси и сущности* по Каппадокийцам) полностью подтверждается его психологической аналогией Святой Троицы.

3.2. *Другие аналогии.* Помимо этой психологической аналогии (in interiore homine, в человеческой душе) Августин находит отражение Святой Троицы (Ее «следы», vestigia, в отличие от «образа», imago, в душе) во внешнем человеке (in exterior homine, то есть в теле и телесных чувствах) и даже во внешнем мире вообще.

Во внешнем человеке (in exterior homine) «следы» Святой Троицы Августин видит в самом акте чувственного восприятия (in his quae cernuntur extrinsecus), в котором можно различить «воспринимаемое зрением тело» (ex corpore quod videtur), образ, или «форму тела, которая отпечатлевается в зрительной способности» (forma quae inde in acie cernentis imprimitur), и «устремлении воли, соединяющей то и другое» (utrumque copulantis intentione voluntatis) (De Trinit. XI. 2–5). Или, если обратить внимание на внутреннюю сторону восприятия, эти три момента суть «воображение» (imaginatio) тела в памяти, «информирование» (informatio) души, когда к воображаемому предмету обращается взор познания, и, наконец, «устремление воли» (intentio voluntatis), соединяющей то и другое (De Trinit. XI).

Во внешнем мире, по мнению Августина, также можно обнаружить «следы» Святой Троицы: *бытие* вещей указывает на Отца как Источник всякого бытия и высшее Бытие, разнообразие *форм* и видов вещей указывают на Сына как Источник всякой формы и высшую Премудрость, наконец, *упорядоченность* вещей по отношению друг к другу и *согласованность* их с самими собой указывают на Святого Духа как Источник всякого порядка и любви (De ordine 7; De Trinit. VI. 12; De civ. Dei XI. 28; De divers. quaest. 83).

### 3.3. Сводная таблица аналогий Святой Троицы у блаженного Августина

Отец	Сын	Святой Дух
<u>А. В Боге самом по себе (истина, первообраз)</u>		
1. высшее Бытие	высшая Премудрость	высшая Благодать
2. истинная Вечность	вечная Истина	вечная и истинная Любовь
3. Вечность	Истина	Воля
4. Вечность	Истина	Блаженство
5. Вечность	Образ (Вид)	Польза (Пользование)
6. Отец	Образ	Дар
7. Начало вещей	Красота	Любовь
<u>В. В твари вообще (следы Божии)</u>		
8. Единство	Форма	Порядок
9. Бытие	Форма	Порядок
10. То, благодаря чему вещи пребывают	То, благодаря чему вещи различаются	То, благодаря чему вещи согласуются (друг с другом)
11. То, благодаря чему вещи существуют	То, благодаря чему вещи суть таковые	То, благодаря чему вещи согласуются с собой
12. Природа	Учение	Польза
<u>С. Во внешнем человеке (следы Божии)</u>		
13. Видимый предмет	Внешнее видение (зрение)	Устремление души
14. Память	Внутреннее видение (зрение)	Воля

Д. Во внутреннем человеке (образ Божий)

15. Быть	Знать	Хотеть <sup>1</sup>
16. Быть	Мыслить	Жить
17. Существование	Знание	Любовь того и другого
18. Ум	Знание	Любовь
19. Память	Мышление	Воля
20. Умственные способности	Учение	Польза
21. Физика	Логика	Этика
22. Память о Боге	Познание Бога	Любовь к Богу

*Тексты:* 1) О Граде Божиим, XI. 28; 2) Ibid. 3) О Троице IV. 2; 4) Ibid. 5) Ibid., VI. 11; 6) Ibid. 7) Ibid., VI. 12<sup>2</sup>; 8) Ibid. 9) О Граде Божиим, XI. 28; 10) О различных вопросах, вопр. 18; 11) Ibid. 12) О Граде Божиим, XI. 25; 13) О Троице, XI. 2; 14) Ibid. 6–9; 15) Исповедь, XIII. 12; 16) О Троице, VI. 11; 17) О Граде Божиим, XI. 26; 18) О Троице, IX. 3; 19) Ibid., X. 17; 20) Ibid. 21) О Граде Божиим, XI. 25; 22) О Троице, XIV. 15.

3.4. *Выводы из аналогий, приводимых Августином.*

1) Не отличая в Боге сущностное бытие от бытия ипостасного (то есть сущность от ипостаси), Августин находит различие Лиц Святой Троицы в области свойств или способностей единой Божественной сущности.

2) В качестве таких свойств или способностей Августин указывает: бытие, мышление, волю; бытие, мышление, любовь; память, мышление, волю и др.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Эти три свойства Августин считает не просто аналогией, но, скорее, истиной о Боге (См: Confess. XIII. 19), так что их с полным правом можно переместить в верхний раздел таблицы.

<sup>2</sup> № 6) и 7) – под влиянием 2-ой книги «О Троице» святителя Илария Пиктавийского.

<sup>3</sup> Следует заметить, что это различие каких-либо свойств или способностей в Боге противоречит утверждению самого Августина о

3) Эти три свойства или способности составляют на самом деле одну сущность, одну субстанцию, один Ум, одну Жизнь; поэтому они единосущны.

4) При таком подходе существование в Боге трех Лиц, соответствующих трем этим свойствам или способностям, представляется совершенно необходимым и закономерным.

5) Все Лица Святой Троицы теснейшим образом взаимосвязаны, Их бытие взаимообусловлено, Они находятся Друг в Друге и соединяются нераздельно и неслиянно.

#### 4. Равенство и единосущие Лиц Святой Троицы

Дальнейшим *следствием* такого учения Августина о Святой Троице является равенство и единосущие трех Божественных Лиц: Отец, Сын и Святой Дух, обладая единой сущностью (*substantia vel essentia*), нераздельно равны в Божественном единстве и суть не три Бога, а единый Бог (*De Trinit. I. 7*). В Боге существует такое равенство, что не только Отец не больше Сына, но и ни одно из Лиц Троицы не меньше, чем Сама Троица (*De Trinit. VIII. prooem.*) «В этих (тварных) вещах существует не столько один человек, сколько три человека вместе. И два человека вместе суть больше, чем один человек... Но в Боге это не так, ведь Отец, Сын и Святой Дух вместе не больше по сущности, чем один Отец или один Сын, но вместе эти три Субстанции или Лица, если Их следует так называть, равны каждому по отдельности (*singulis*), чего не понимает «душевный человек» (*De Trinit. VII. 11*). Отсюда следует также единое и нераздельное действие (*operatio*) Божественных Лиц (*De Trinit. I. 8; II. 18*).

---

их полном тождестве с Божественной сущностью, см. выше. Кроме того, встает вопрос, почему Августин ограничился ипостазированием только этих трех свойств и не объявил отдельными Божественными Лицами такие свойства, как, например, могущество, благодать, справедливость, вечность? Отчасти сам Августин отвечает на это тем, что сводит вторичные свойства к первичным, но это просто уход от ответа на вопрос.

## 5. Вопрос о Святом Духе

Основное заблуждение блаженного Августина, как и его западных предшественников святителя Илария Пиктавийского и святителя Амвросия Медиоланского, в том, что он переносит на Ипостась Святого Духа имена, выражающие Его икономическое действие в мире. Например, имя «дар Божий», встречающееся в Деяниях (Деян 8:20) и посланиях апостола Павла, дает блаженному Августину право говорить: «Собственное обозначение Святого Духа – это «Дар Божий» (Donum Dei=munus у Илария Пиктавийского) (De Trinit. VII. 7). То же самое относится к имени «Любовь» в 1-ом Послании апостола Иоанна (1 Ин 4:16). Как Дар и Любовь Святого Дух служит связкой (copulatio (De fide et symbolo, IX), communio (De Trinit. V. 12)) между Отцом и Сыном. Имеет смысл более подробно проанализировать это учение Августина, которое разительно отличается от учения Каппадокийцев о Святом Духе.

В V-ой книге своего трактата «О Троице» Августин говорит: «Святой Дух, ...в собственном смысле (proprie) называясь Святым Духом, называется (так) *относительно*, поскольку Он относится и к Отцу, и к Сыну, ибо Святой Дух есть *Дух Отца и Сына*. Однако само отношение из этого имени еще не ясно, но оно выясняется, когда Он называется «Даром Божиим» (Деян 8:20). В самом деле, Он есть Дар Отца и Сына, поскольку, как учит Господь, Он «от Отца исходит» (Ин 15:26), но и, как говорит Апостол: «Кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим 8:9; ср.: Гал 4:6), то есть, он имеет в виду Самого Святого Духа. Следовательно, когда мы говорим: «дар дарителя» и «даритель дара», мы называем их взаимно по отношению друг к другу. Следовательно, Святой Дух есть *некое невыразимое соединение Отца и Сына* (quaedam ineffabilis communio Patris Filiique). Таким образом, Он, возможно, называется так именно потому, что то же самое название может подходить и для Отца и для Сына. В самом деле, (Святой Дух) особым образом (proprie)

называется так, как Они (то есть Отец и Сын) вместе, поскольку и Отец есть дух, и Сын есть дух, и Отец свят, и Сын свят. Следовательно, Святой Дух для того называется *Даром Обоих* (*Donum amboꝝum*), чтобы именем, подходящим для Них Обоих, обозначить *связь Обоих* (*utriusque communio*)» (*De Trinit. V. 12*).

На основании этого Августин делает предположение, что Святой Дух *исходит от Них Обоих*, и обосновывает его так: «Если родитель является началом для того, кого он рождает, то Отец есть начало для Сына, поскольку Он рождает Его. Но вопрос, является ли Отец началом для Святого Духа, поскольку сказано: «*Который от Отца исходит*» (Ин 15:26), требует специального исследования. Потому что, если это так, то Он будет уже не только началом того, кого Он рождает, или того, кого Он творит, но также и того, кого Он дает (*dat*). Отсюда станет ясным, почему Святой Дух не есть Сын (Отца), хотя и Он происходит от Отца. В самом деле, Он изошел не как рожденный, но как данный (*datus*), и поэтому Он не называется Сыном, поскольку Он не рожден так же, как Единородный, но и не сотворен, чтобы родиться и для усыновления по благодати Божией, как мы. Ведь Тот, Кто рожден от Отца, соотносится только с Отцом, когда называется Сыном, и поэтому Он Сын Отца, а не наш. А Тот, Кто *дан*, соотносится и с *Тем, Кто дал*, и с *теми, кому* Он дал. Таким образом, Святой Дух называется не только (Духом) Отца и Сына, Которые Его дали, но также и нашим, которые Его приняли... Если Тот, Кто *дается*, имеет началом *Того, от Кого Он дается*, поскольку Он не отинуду получил то, чтобы от Него исходить, то следует сказать, что *Отец и Сын суть (единое) начало* Святого Духа, а не два начала. Ведь как Отец и Сын – это единый Бог, а по отношению к твари единый Творец и Господь, так и *по отношению к Святому Духу* (Они) – *единое начало*. А по отношению к твари Отец, Сын и Святой Дух – это единое начало, так же как и единый Творец и Господь» (*De Trinit. V. 15*). Святой Дух «вечно есть Дар, но дарован (нам) во времени» (*De Trinit. V. 17*). Как видим, это учение Августина про-

тиворечит учению Каппадокийцев о едином источнике Божественной природы – Боге Отце<sup>1</sup>.

При этом Августин часто делает оговорку, что Святой Дух *по преимуществу* (principaliter) исходит от Отца: «Не случайно во Святой Троице только Сын называется Словом Божиим, и только Святой Дух – Даром Божиим, и только Тот, от Кого рождено Слово и от Кого главным образом исходит Святой Дух (de quo procedit principaliter Spiritus sanctus), (называется) Отцом. И я не случайно добавил слова «главным образом (principaliter) (исходит)», потому что считается, что и от Сына исходит Святой Дух (et de Filio Spiritus sanctus procedere gereritur). Ведь и это Отец также дал Ему (Сыну), еще не существовавшему и не имевшему, ибо все, что Отец дал Единородному Сыну, Он дал Ему в рождении. Следовательно, Он родил Его так, чтобы и от Него исходил бы *общий Дар* (etiam de illo Donum commune procederet), и чтобы Святой Дух был духом Их Обоих (spiritus esset amborum)» (De Trinit. XV. 27; 47)<sup>2</sup>. «Все, что имеет Сын, Он имеет от Отца; следовательно, Он имеет от Отца то, чтобы от Него исходил Святой Дух» (De Trinit. XV. 47).

Приблизительно так же Августин доказывает, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, исходя из того, что, якобы, Святой Дух в Писании (1 Ин 4:16; Рим 5:5) называется «*Любовью*» (amor, caritas, dilectio). «Если Кого-то из Них в собственном смысле (proprie) следует называть Любовью, то Кому же больше всего подходит это имя, как не Святому Духу? И хотя в этой простой и высшей Природе (Божией) субстанция есть не что-то иное, чем любовь, но сама субстанция и есть любовь, и сама любовь – субстанция, (все равно) в Отце ли, в Сыне, или в Святом Духе, однако в собственном смысле любовью называется Святой Дух» (De Trinit. XV. 29; =31). Поскольку Отец

<sup>1</sup> Хотя сам Августин в ранний период (около 393 года) в трактате De fide et symbolo, cap. IX, также признавал только Бога Отца единым началом Божественности.

<sup>2</sup> Хотя Августин нередко говорит и об исхождении Святого Духа *только* от Отца (cf. De Trinit. IV. 20; XV. 17; Enchir. 9; 38).

любит Сына, а Сын Отца, то Святой Дух и есть, по мнению Августина, их взаимная Любовь (*utriusque amor*, *De civ. Dei* XI.26; *De fide et symbolo*, IX). «Поскольку Святой Дух в Священном Писании называется не только (Духом) Отца, и не только (Духом) Сына, но (Духом) Их Обоих (*amboqum*), таким образом, Он вселяет в нас общую Любовь (*communem caritatem*), которой любят Друг Друга Отец и Сын» (*De Trinit.* XV. 27). «Три суть: Любящий, Любимый и Любовь» (*Tria sunt: amans, et quod amatur et amor*; *De Trinit.* VIII. 10)<sup>1</sup>. Для Августина это означает, что Святой Дух исходит от Них Обоих.

Продолжая смешивать теологический и икономический аспекты, Августин приводит в подтверждение этого еще один «аргумент» — ниспослание Святого Духа Господом на Апостолов после Воскресения (Ин 20:22): «О том, что (Святой Дух) исходит от Них Обоих, мы научаемся из того, что Сам Сын, с одной стороны, говорит: «*(Который) от Отца исходит*» (Ин 15:26), а, с другой стороны, когда Он, после Воскресения явившись Своим ученикам, дунул и говорит: «*Примите Духа Святого*» (Ин 20:22), то Он (говорит это) для того, чтобы показать, что Святой Дух исходит также от Него Самого» (*De Trinit.* XV. 45). Точно так же Августин понимает и схождение Святого Духа в Пятидесятницу, Которого обещал послать Господь: «Каким образом не является Богом Тот, Кто дает Святого Духа?» — задает риторический вопрос Августин, хотя сам прекрасно понимает, что и Апостолы через возложение рук передавали верующим Святой Дух (*De Trinit.* XV. 46). Следует заметить, что и в том и в другом случае, скорее всего, имеется в виду, во-первых, икономическое действие Святого Духа (впрочем, как это ясно из вышеизложенного, Августин не отличает в Боге действий от самой сущности), а, во-вторых, имеется в

---

<sup>1</sup> В этом представлении Августину удалось, пожалуй, наиболее ясно выразить идею ипостасности двух первых Лиц Святой Троицы, но ценой «деипостазирования» 3-го Лица. Кроме того, уместно напомнить, что по учению Каппадокийцев любовь — это общее свойство (или действие) всех Ипостасей Святой Троицы, относящееся не к Ипостасям, а к природе.

виду, что Господь не столько как Бог, сколько как Богочеловек становится проводником благодати Святого Духа для всего человечества.

Наконец, Августин также пытается обосновать свои утверждения о Святом Духе и Его положении в Святой Троице с помощью своей психологической аналогии троичского догмата. Он замечает, что поскольку воля (или любовь) в человеке рождается из глубин его духа, или памяти, и обеспечивает необходимую связь памяти с мышлением, то и в Боге Святой Дух, хотя первоначально и по преимуществу (*principaliter*) исходит от Отца, но одновременно исходит и от Сына (*De Trinit. XV. 47*). «Воля первоначально происходит из человеческого ума, чтобы, когда спросят, что найдено (в процессе познания), оно было бы названо сыном; а после того, когда оно уже рождено, эта воля совершенствуется и, в конце концов, успокаивается, чтобы то, что ранее было побудительной силой исследования, стало наслаждающейся любовью, которая происходит уже от обоих, то есть рождающего ума и от рожденного знания, как бы от отца и сына» (*De Trinit. XV. 47*). Эту же мысль Августин подтверждает аналогией с актом чувственного восприятия и воображения, где воле принадлежит связующая роль (*copulatio, conjunctio, communitio*) между объектом и субъектом познания (см. выше в разделе *Другие аналогии*).

*Выводы* из августиновского учения о Святом Духе.

1) В своем учении о Святом Духе Августин переносит на личное, ипостасное бытие Святого Духа икономические представления о Его действиях и проявлениях в мире (смешивает теологию и икономию), полагая, что некоторые, встречающиеся в Священном Писании, имена, такие как «дар», «любовь» и др., выражают Его внутреннее Божественное бытие.

2) В психологической аналогии Святой Дух соотносится с такими Божественными свойствами или способностями, как Воля, Любовь, Благодать.

3) Святой Дух как Дар, Любовь, Воля, хотя по преимуществу исходит от Отца, но также исходит и от Сына, то есть от Них Обоих, и служит Их связующим началом (связью).

## 6. Общая оценка тринитарного учения Августина

Как мы постарались показать, тринитарное учение Августина коренным образом отличается от триадологии Каппадокийцев и других православных Святых Отцов. Оно имеет ряд достоинств, но еще больше недостатков. Его *достоинства* в том, что оно прекрасно обосновывает (но очень дорогой ценой):

- 1) строгое единство Бога и единосущие Лиц Святой Троицы;
- 2) необходимую внутреннюю обусловленность бытия именно Трех Божественных Лиц;
- 3) тесную взаимосвязь и взаимопроникновение Лиц.

*Недостатки* данного учения заключаются:

1) в «эссенциальности», то есть в том, что Лица Святой Троицы вторичны и производны по отношению к Божественной сущности;

2) в недопустимом смешении понятий сущности (общего) и ипостаси (особенного, единичного), то есть бытия сущностного (эссенциального) и ипостасного (субстанциального);

3) в сведении различий между Лицами Святой Троицы к категории отношения (*relativum, ad aliquid*);

4) в отождествлении Ипостасей с Божественными *свойствами* или *способностями* (бытие, мышление, воля; бытие, мышление, любовь; память, мышление, воля и др.), которые на самом деле следует соотносить с единой Божественной сущностью (природой);

5) в отсутствии обоснования субстанциальности (ипостасности) Лиц Святой Троицы, самостоятельное личное бытие которых не есть внутреннее необходимое требование учения Августина, но лишь его произвольное допущение;

6) в принижении бытия и достоинства Ипостаси Святого Духа по отношению к Первой и Второй Ипостасям Святой Троицы – Отцу и Сыну, Которые одновременно являются источником и началом (*principium*) Святого Духа; введение двух начал в Боге;

7) в смешении теологии и икономии в учении о Святом Духе;

8) в отождествлении образа Божия (то есть Божественной сущности или природы) в человеке с образом Святой Троицы, который следует искать не в отдельном человеке, а в совокупности человеческих ипостасей (индивидов), обладающих единой общей природой.

В связи с этим нам кажется, что тринитарное учение Августина и его западных последователей может быть охарактеризовано как своего рода *модализм* или, по крайней мере, *функционализм*, что следует и признать рудиментом *донкиейской* триадологии. Учение Каппадокийцев было сознательно отвергнуто Августином прежде всего на иных философских предпосылках и на субъективном, не укорененном в Священном Предании прочтении Священного Писания.

### 7. Судьба триадологии Августина

К сожалению, учение Августина со временем стало на *Западе* столь популярным, что очень скоро вытеснило все остальные учения Святых Отцов по этому вопросу. Его безоговорочно принимало подавляющее большинство латинских богословов, например, Бозций, Фульгенций Руспийский, Ансельм Кентерберийский, Абеляр, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура и др. Более того, в Средние века на Западе проходили соборы, осудившие не только православное учение об исхождении Святого Духа, но и Каппадокийскую триадологию в целом (ср. например, осуждение Гильберта Порретанского в XII веке).

Поскольку тринитарное учение Августина стоит в явном противоречии с православным учением о Святой Троице, основы которого разработали Каппадокийские Отцы, оно, естественно, не нашло положительного отклика на *Востоке*. Нечто похожее на учение Августина встречается у православных богословов крайне редко и, скорее всего, связано с влиянием неоплатонической философии, а не Августина непосредственно. Так, например, преподобный Максим Исповедник в своем сочинении «*Вопросоответы к Фалассию*» в 13-м вопросе вопро-

изводит одну из Августиновских формул: «Как исходя из [*бытия*] *сущих*, мы веруем в то, что есть истинно *Сущий Бог* <то есть Отец>, так и исходя из сущностного *различия видов* сущих, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности *Премудрости* <то есть Сына>, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного *движения* видов сущих, мы познаем врожденную Ему по сущности *Жизнь* <то есть Святого Духа>, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. Таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем догмат о *Святой Троице*, то есть об Отце, Сыне и Святом Духе»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод А. И. Сидорова. См. также: Orat. Domin. expositio; Cap. de caritate II. 29; Cap. theol. II. 1; Ambigua PG 91, col. 1133 cd; 1260 d etc.

Исаак Антиохийский

## ВТОРАЯ МИМРА ПРОТИВ ИУДЕЕВ

*От переводчика*

Текст *Второй мимры против иудеев* издал С. Казан по единственной рукописи, хранящейся в Ватиканской библиотеке. Перевод сделан по изданию *Orientalia christiana 45 (1961)*, с. 30-53. Большое количество дополнений, повторов и пропусков, замеченных уже издателем, дало нам возможность предположить порчу текста (ошибку переписчика?) и внести корректуру, позволяющую восстановить утерянный смысл. Также в некоторых местах мы были не согласны с пониманием текста издателем и поэтому исправили его с намерением быть более точными. При переводе мы часто уклонялись от дословной передачи текста в пользу большей вразумительности и удобочитаемости. Семисложный размер произведения невосстановим в пределах русской просодии, поэтому мы попытались по мере возможности ритмизовать текст, что и является в некоторой степени аналогом сирийской мимры.

Существуют следующие основные издания творений Исаака Антиохийского:

1. *Isaaci Antiocheni doctoris Syrorum opera omnia ex omnibus, quoiquoi exstant, codicibus manuscriptis cum varia lectione syriace arabiceque primus edidit, latine vertit, prolegomenis et glossario auxit Dr. G. Bickell. Pars 1. Giessen, 1873; Pars 2. Ibid., 1877.*
2. *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni, ed. P. Bedjan. Vol. 1. Paris-Leipzig, 1903.*
3. *J. Touraille. Isaac le Syrien. Oeuvre spirituelles, les 86 Discours ascétiques. Paris, 1981.*
4. *St. Kazan. Isaac of Antioch's Homily against the Jews. Orientalia Christiana 45, 1961. P. 30-53; 46, 1962. P. 87-98; 47, 1963. P. 89-97; 49, 1965. P. 57-78.*

Условные обозначения:

[ ] – издатель С. Казан выделяет таким образом текст, внесенный переписчиком по невнимательности.

### Вторая мимра против иудеев

Суд у меня с Иаковом  
и спор у меня с иудеями.  
Если Отец у всех нас один,  
зачем ты превозносишься над народами?

Я из народов есмь,  
и за племя мое говорю.  
Неужели думаешь ты, народ,  
что не сотворил Господь нас, как и вас?

10 Если Бог сотворил нас и вас,  
Он любит нас так же, как вас.  
А коль не Родитель твой родил нас,  
бога иного ведаешь ты.

И если Родитель один,  
Он не любит тебя сильней, чем меня.  
И ты не ближе к Нему,  
чем я и мои племена.

Эти страдания отцов твоих  
на Бога не возлагай.  
20 То, что Исав охотился,  
а Иаков получил благословения.

Иаков же благословил Ефрема  
не по труду и чести.  
Оба сделали меньшего большим  
благословением, а не по наследию.

Исаак, сделав Иакова старшим,  
не отверг он Исава.

Благословениями уст уничижил,  
но долею наследия не обделил.

30 Но так как отцом был обоих,  
то и любил обоих,  
сделав меньшего старшим.  
Если ты понял — это тайны.

По закону ты больше меня,  
ибо соблюдаешь обрезание и субботу.  
И гордишься ты тем,  
что любезно твоей незрелости.

О законе и обрезании  
и соблюдении субботы, что блюдешь ты.  
40 Откроем и прочтем в Законе  
о днях древних.

Благодаря чему Авель восторжествовал?  
А Енох как был увенчан?  
Ной и дом Сифа как?  
И мы увидим, хорош ли закон.

От него, от твоего закона это:  
дано тебе узнать о его отмене.  
Против тебя оружие, что держишь ты,  
и ранит тебя стрела, что ты пустил.

50 Когда возвещает закон,  
что восторжествовали, не соблюдавшие его,  
то этим соблюдающих презирает,  
ибо не достигли меры древних.

Повторя имена тех,  
кто без закона был,  
отмену свою возвещает он,  
ибо без него жили древние.

Спустил Моисей закон,  
утвердивший соблюдения свои.  
60 Но он проходит своим чередом,  
чтобы мы были вне осуждения.

Если бы судилися им  
дом Сифа, Енох и дом Ноя,  
то смогли бы они утвердить  
соблюдение суббот и обрезание.

Если же он начинает, превознося тех,  
которые восторжествовали без него,  
то порицает тебя поучение его,  
меры которого ты не достиг.

70 Не суббота украсила их,  
праведников первых поколений.  
И если без закона восторжествовали они,  
зачем тебе нужен закон?

Если ты утверждаешь его, то клеветнешь на него,  
ибо он прославляет не побеждавшего.  
И если ты устанавливаешь его, то отменяешь его,  
ибо обрезание и субботу ты ввел.

Иудей тогда говорит:  
«Закон и обрезание —  
80 зачем же они появились?»

И ответил я и сказал ему  
против слова кривого его:

«Дабы быть узами твоему рабству,  
которым ты работал в Египте».

Он ответил вновь и говорил мне:  
«Закон узами ты назвал?»  
Тогда сказал я ему просто:  
«Не от меня тебе это наказание».

90 Не после того ли, как вы удалились  
от Господа, следуя за тельцом,  
спустилась с горы Синайской  
цепь в оковы вам.

Иго тяжкое было возложено,  
словно на шею буйную.  
Так оковы и путы были даны тебе,  
чтобы от Господа ты не скрылся.

Ибо дом Сифа, Енох и дом Ноя  
сыновьями свободными были,  
не нуждаясь в узах закона.  
100 На случай побега твоего он был создан.

Праотец твой был мужем праведным.  
Смотри же на его оправдание перед тобой,  
которое в завещаниях возглашает он  
сонму сыновей своих из дома своего.

«Рувим, ты сила моя и глава могущества моего,  
ты кружил, как вода — не будешь жить.  
Симеон и Левий братья,  
сосуды гнева, прокляты они.

110 [Дан — змей, а брат его — волк,  
а другой — грабитель.]  
Вениамин — волк хищный,

а Дан — аспид.  
Гад с грабителями выйдет,  
а Иссахар будет работать для дани».

Почему одного назвал ягненком,  
кого-то голубем, кого-то купцом?  
Одного — волком, другого — змеем,  
а иного назвал грабителем?

И от всего тела сынов своих  
120 сердце отделил, словно в жертву:  
Иуду выбрал среднего,  
словно сердце из середины.

Главу, Рувима, он отверг,  
и проклял Симеона и Левия.  
А в Иуде, словно в сердце,  
упокоился немощный Иаков.

Отвергли чахлые члены народа  
сердце, чтобы насыщаться и вождеть.  
Но даже когда развращались сердца,  
130 Он любил большое стадо.

В Иуде, словно в сердце,  
были тайны Христа.  
В нем упокоился немощный Иаков  
и на него излил благословения.

Не хотел быть назван  
отцом сонма никчемных.  
И поэтому, разделив наследство,  
огласил их пороки.

«Ты, Рувим, не будешь жить.  
140 Симеон и Левий, прокляты они.

Дан — змей, а брат его — волк,  
другой же — грабитель».

Рувим был назван водой,  
которая поглощается землей.  
Левия же и Симеона назвал  
сосудами гнева и смерти.

Дан, змей, возненавидел Кормчего.  
Гад — грабитель, любивший потаенные места.  
Вениамин же — волк, высматривающий  
150 пищу у пастухов.

Вот, земля выпила воду —  
и нет Рувима, главы племен твоих.  
Настал мир народам,  
а сосудов гнева — нет их.

Вот, попран змей крестом,  
ибо Кормчий народов ослепил его.  
Грабитель, гонимый первыми лучами,  
скрывается под натиском дня.  
Успокоилось стадо без волка,  
160 ибо Пастырь укорил его крестом.

Жезл силы от Сиона  
послал Господь народам —  
предводительство и священство.  
Жезла же силы твоей, нет его у тебя.

На Иуду излил Иаков  
всю сокровищницу благословений.  
Дабы был сохранен нам втайне  
Христос, который из Иуды.

170 Приданое положил в Иуде  
Жениху, Который из него воссияет.  
Долю отделил Церкви  
от сокровищницы благословений.

«Иуда, тебя восхвалят братья твои,  
и рука твоя на хребте врагов твоих.  
Поклонятся тебе сыны отца твоего.  
Я поставлю тебя царем над братьями твоими.

180 Молодой лев Иуда,  
от убиения, сын мой, ты поднялся.  
Преклонился и лег, словно лев.  
Молодой лев Иуда, кто поднимет тебя?

Не удалится царь от тебя,  
и пророк из среды земли твоей,  
доколе не придет и не воссияет  
Тот, Которого Царство есть».

Но не твое, праотец Иаков.  
Иудей говорит: «Не мое?  
Его образ поведай нам.  
И Кто есть Тот, Кто придет?»

190 Нет в Нем ни вида, ни величия.  
И нет упряжек и возничих.  
Он привязывает к лозе осленка Своего.  
Вот пришел Он, а внутрь не входит.

Говорит, что народы ждут Его.  
Не задерживается Он с вами.  
В дом друзей Своих Он поспешно проходит,  
а среди вас не будет ходить.

Словно путник к лозе  
привязывает осленка Своего и не входит.  
Не останется Он с вами,  
200 ибо пристанище Его будет в народах.

Черенок для народов Он сохраняет  
и опустошает виноградник Израиля.  
Моет в вине одежду Свою  
и в крови гроздов одеяние Свое.

Не кровью жертв Он совершает  
приношение, а вином.  
Моет одежду Адама  
в крови гроздов, а не жертв.

«Каков вид Его, праотец Иаков,  
210 Его, Господа Царства?»

«Очи Его краснее вина,  
и зубы белее молока».  
Ибо вином отменяет жертвы.  
Это знамение славы Его.

Исаак благословил меньшего,  
словно большего — и поверили.  
Бог же народы благословил.  
Не истинно ли это, как по-твоему?

Прочитайте завещание праотца,  
220 где возвещается вам от него,  
что отряхнул он себя от имен их,  
дабы не были они наследниками его.

Обманом получил благословение Иаков —  
однако он прав и правдив.

С мольбой обратились народы —  
неужели не достойны наследства?

Иаков лжет и обманывает —  
однако оставляет сыновьям благословения.  
Христос же именем Своим благословил нас —  
230 не истинны ли благословения Его?

Так что же, тварное свершится,  
неужели истина — нет?  
Сокровища пропавшие восставят,  
но не восставят ли народы?

Отчужден был Рувим и отброшен  
по завету праотца их.  
Моисей пришел и отделил ему  
наследство между братьями его.

Моисей отменил проклятия  
240 и ввел в наследие Рувима.  
А Господь наш клятву закона  
отменил народам крестом Своим.

Завет Иакова отменил  
сын Амрама своими волееньями.  
По завету Израиля  
проклят был Рувим и отчужден.  
Завет же Моисея  
народы отверг и отбросил.

Моисей отменил суд Иакова<sup>1</sup>  
250 и дал Рувиму наследство.  
Отменил Христос клятву закона  
и ввел в наследие народы.

Отменил благословения сына Амрама,  
а клятва Иакова утвердилась.  
Завет праотца утвердился.  
И его запечатал Спаситель.

260 Справедливо судил Иаков,  
и милостиво благословил Моисей.  
Но победила сила справедливости,  
отменив милость, которой они недостойны.

Тому, что написал праотец —  
словно Богу — поверили.  
Завещание праотца никогда  
не нарушит судья.

Властен праотец в своих делах,  
так же как и Бог — в своих.  
Так благословил Исаак,  
а Бог запечатал слова его.

270 Моисей хотел отменить  
завещание и суд Иакова.  
А Бог пришел и подтвердил,  
что закон праотца Он не отменит.

При жизни смог нарушить  
Моисей суд Иакова.  
Но по смерти отменен его суд,  
и как определил праотец — осталось.

280 Моисей и Иаков — подобны рабам,  
однако утверждено то, что они написали.  
А то, что написал Сын Царя,  
не отменить и не изменить.

Господь наш — Господь обоих.  
Неизменяема заповедь Его.  
Определил суд Свой до века,  
и благословения Его до конца.

Обрезание, глупец, печатью было,  
хранила сокровища в праотце твоём.  
Ныне вышло богатство,  
зачем же тебе печать?

290 Сума запечатанная и пустая —  
не вы ли, иудеи?  
Сокровище выкопано из тебя.  
Печать зачем ты прикладываешь?

Был запечатан Авраам, как сосуд,  
из-за сокровища, бывшего в нём.  
И передавалась печать в поколениях ваших,  
ибо сокровище в вас было донныне.

Ныне, когда вышло богатство,  
и вы отстранены от сокровища Его,  
зачем, тщась, запечатываешь ты?  
300 Опустошены амбары членов твоих:  
не видны в тебе сокровища.

На скалах приносят последние почести царям  
в свое время, когда они умирают,  
и запечатывают старательно пещеры.

Когда же выносятся богатство их,  
из-за которого они были запечатаны —  
пещеры распахнуты, опустошены, соделаны  
отхожим местом, как и ты.

310 Так вот, Иудейство,  
 обрезанием ты был запечатан  
 из-за семени жизни вечной,  
 хранимого в тебе до срока.

Когда же вышло то, что в тебе,  
 печать и оттиск тотчас спали.  
 Вот, ныне иудеи опустошены, расхищены, обнажены,  
 но все ж горды печатью, которая на них.

320 Сокровище выкопано и взято.  
 Вышло богатство — печать же пребывает.  
 И, может, скажешь ты: «Вот, у тебя  
 сокровище — так что же ты не запечатан?»

[Был запечатан Авраам, как сосуд,  
 из-за сокровища, бывшего в нем.  
 И передавалась печать в поколениях ваших,  
 ибо сокровище в вас было донныне.  
 Ныне, когда вышло сокровище,  
 вышло богатство — печать же пребывает.  
 И, может, скажешь ты: «Вот, у тебя  
 сокровище — так что же ты не запечатан?»]  
 «Мне в поддержку оно дано.  
 330 Явно — не так, как вам.

В тебя излил его, и оно соблюдалось.  
 И под печатью пребывало.  
 Мне во услужение оно дано —  
 поэтому я не обрезан, как ты».

Народ, ты был стражем  
 сокровища, что хранилось народам.  
 Обрезываться ты ищешь, но не будет покоя,  
 пока, углубившись, не оскопишься изнутри.

Залог свой взяли господа,  
340 а ты все держишься условий.  
Не нужны тебе больше застёжки из кожи  
и покровы, спавшие на землю.

Ибо, когда сношены одежды,  
растоптаны они, спадают, разрываются.  
Пока же крепость есть в покровах,  
застёжка господина удерживает их.  
Когда же, сношена, спадает крепость их,  
растоптана застёжка посреди тряпья.

Вышла та крепость из тебя,  
350 народ, и оставила тебя сила твоя.  
И вот ты влачишься по земле  
с обрезанием древним твоим.

Твоя одежда испачкана кровью  
и стала пищей огню.  
Исаия, предвидевший тебя,  
пламени огненному он отдал тебя.

К стыду своему печать ты несешь,  
чтобы мне показать, чем ты был.  
По печати уразумеваю я,  
360 что нечто великое было сокрыто в тебе.

И, может, скажешь ты: «Эту печать  
Господь положил на Авраама».  
Но если Авраам ты доньне,  
тогда нет субботы и обрезания.

Я обрезан не плотью —  
обрезанием нерукотворным.  
Не удалением плоти, но  
духовно удалением от зла.

370       Всю плоть я отверг  
          обрезанием крещения —  
          не как ты, который малой  
          плотью, что обрезал, горд.

          По природе я твой брат,  
          хотя ты и отторг нас от себя.  
          Прииди, наследуй со мной во Христе.  
          Я не завистлив, как ты.

380       Я не запрещаю тебе войти  
          в храм, как ты запрещал нам.  
          И поставил стражей на врата,  
          дабы Аммонитянин не вошел.

          Знаю, что не отвергнет тебя  
          Бог, если покаешься ты.  
          И возлюбит Он тебя, как меня,  
          если смягчишь ты свой разум.

          Прииди, в Боге наследуй со мной —  
          и не вспомянет Он беззаконие твое.  
          Оправдайся в Сыне, Которого ты распял,  
          и не припомнит Он жестокости твоей.

390       Говорю я, повторяя:  
          «Ради меня, народов, и ради себя  
          уразумей, завистник,  
          да подчинится миру шея твоя».

          Пришел ключ, открывающий  
          сокровищницу, держимую тобой до меня.  
          И отбрасывает ключом Своим твои ключи,  
          которые скрывал ты от народов.

Словно дракон на сокровище,  
на закон ты воссел.  
И, словно завал, расчистили, отбросили тебя,  
400 чтобы богатство поддержкой служило.

Обнаружен тайник твой,  
и Тора открыта твоя.  
В ней мы видели тайны Сына  
вместе со временами и сроками.  
В ней мы прочли и узнали:  
«Се, Дева во чреве примет и родит».  
В ней нам преподано, что мучил ты  
пророков вздорностью своей.  
В ней показана нам вера твоя:  
410 весьма сопротивлялся ты во дни твои.

Поэтому зачах ты,  
чтобы никто не изучал твои законы.  
В жизнь ими ты не вводил,  
входящих же не пускал.

Выпал жребий, устраняющий  
брань между сильными.  
Жребий жизни есть наш Господь,  
ибо Им жизнь достигла дома народов.

420 Тогда пророк увидел их  
в сем споре грозном,  
когда народ говорил: «Вот, лишь я».  
Народы же — обделены наследством.

Поднял он свой голос горе:  
«Приклони небеса, Господи, и сойди,  
ибо тобой может быть удалена  
сия тяжба великая».

Сошел по слову сказанному,  
и было словно жребий явление Его.  
Достигло Царство Его дома народов,  
430 тогда сел во удивлении Израиль.

Когда, бросив жребий, проиграл Иона  
в море, и победили народы,  
дано было знать, что народы победят,  
а народ будет обвинен на суде.

Бросил жребий с народами – и они победили,  
с моряками – и не победил.  
Дерзко не хотел быть полезным,  
ибо он был утоплен, а те – спаслись.

Возьмем одно из поучений  
440 и спросим у него о нас и о вас.  
И из сокровищницы писаний выведем  
отмену твоих соблюденияй.

«Сказал Господь Господу моему Иисусу:  
седи одесную Мене – и вот, сел –  
и Я положу врагов Твоих  
в подножие под ногами Твоими.

Жезл силы от Сиона  
посылаю Я дому народов,  
дабы он господствовал среди врагов Твоих,  
450 дабы был он прославленным народом.

Во благолепии святыни из чрева  
от начала, Отроча, Я родил Тебя.  
Я сказал Тебе: Ты священник  
вовек по чину Мелхиседека».

Скажи мне, народ, Кто есть  
Тот, о Ком сии обещания?  
«Клялся Господь и не раскается,  
что Он будет священник вовек  
рожденный от благолепия святыни,  
460 от начала до конца».

Чаши воды ты не подашь  
Богу, воскресившему твоих мертвецов.  
Если приговорен убивший –  
разве уксус дают убийце?

Дом народов вино подает  
убийце, идущему на казнь.  
Ты уксус даешь Ему,  
чтобы боль прибавить Ему.

Вот, повешен Он, умирает – как ты и хотел.  
470 Ты хулишь Его почему?  
Вот, не пролил ли кровь Он на землю?  
Что получил – все не доволен ты.

Благословен искоренивший виноградник,  
уксус источивший в уста Господа Своего!  
И отбросивший лозу Содомскую,  
давшую желчь в голод!

Закончена вторая мимра против иудеев.

### Примечания и замечания

План мимры:

1. Обоснование возможности спора о законе (1-16).
2. Некоторые ветхозаветные предобразования призвания народов (17-33).

3. Причины появления и не необходимости закона (34-100).
4. *Завещание* Иакова устанавливает избрание *народов* и отвержение иудеев (101-184).
5. Описание Господа Царства (185-214).
6. Все евангельские деяния произошли по Божьей воле (215-234).
7. С пришествием Господа отменяется завет Моисея и восстанавливается *завещание* Иакова (235-284).
8. Обрезание сравнивается с печатью, охранявшей бывшее в иудеях *богатство*, которое унаследовали *народы* (289-372).
9. Увещание, призывающее иудеев покаяться и вернуться к Христу (373-392).
10. Господь Своим пришествием открывает значение закона как свидетельства о Нем, которое скрывали иудеи (393-414).
11. История Ионы как предображения пришествия Господа к народам, подобного счастливому *жеребию* (415-448).
12. Свидетельство призвания и прославления *народов*, данное Господу (439-460).
13. Описание жестокосердия иудеев, приводящего к их *искоренению* (461-476).

Стр. 1. Мимра построена как спор с иудеями, к которым Исаак Антиохийский обращается: ед. ч. *иудей*, мн. ч. *иудеи*, *праотец Иаков*, *народ*, *Иудейство*.

Стр. 4. Слово *'тте*, которое мы переводим как *народы*, также обозначает язычников, то есть всех, кроме иудеев.

Стр. 3-17. Спор об отмене богоустановленного закона подразумевает действительное заключение Богом Завета с народами, то есть некоторые очевидные положения, которые каждая из спорящих сторон оспаривает, о которой они судятся. Таким образом, для спорящих должно быть очевидным, что и Ветхий и Новый Завет был заключен одним Богом, признание же этого означает, что Бог ранее избрал евреев, а затем Он же заключил Новый Завет со всеми народами. Значит, Бог евреев является Богом и всех остальных народов. Но как раз с этим-то и не могли согласиться и принять иудеи. Они продолжали счи-

тать себя богоизбранным народом, держась традиции и противясь какому-либо смешению с *народами*. Эти принимаемые обеими спорящими сторонами положения Исаак Антиохийский и пытается предоставить в этих первых строфах.

Стр. 18-33. Благословение Исааком Иакова и Иаковом – Ефрема представляются таинственными предобразованиями заключения Завета с *народами*.

Стр. 20. Быт 27:3; 31.

Стр. 22. Быт 48:19-20.

Стр. 34. Слово *nomos*, являющееся калькой с греческого νόμος, мы переводим как *закон*, когда оно означает синайское законодательство, и как *Закон*, когда это общее название книг Ветхого Завета.

Стр. 38-100. Исаак аргументирует отмену закона тем, что Авель, Сиф, Енох, Ной суть праведники, хотя и не соблюдали его предписаний. Они были *прославлены* за то, что исполнили волю Божию. Исааку важно показать, что они достигли праведности до получения Моисеем Скрижалей Завета. Закон не есть мерило жизни. Здесь объясняется историчность закона: его появление было обусловлено нравственным состоянием иудеев. Следовательно, при исправлении иудеев важность закона пропадает, и он может быть отменен.

Этот аргумент впервые встречается в *Послании к римлянам святого апостола Павла: Ибо не законом даровано Аврааму, или семени его, обетование – быть наследником мира, но праведностью веры*. Его также можно встретить в *Третьей песне о вере* преподобного Ефрема Сирина.

Стр. 58-69. В понимании этих строк мы разошлись с издателем текста. Вот его перевод:

Moses brought down the law.  
Through him are its observances made truthful,  
(And) He proceeds with (His) history  
So that we should be blameless.

Had they been accused by Him,  
The house of Seth and Enoch and those of the house of Noach,

They would have been enabled to confirm  
The observance of Sabbath and circumcision.

However, since He began by praising  
Those who triumphed without these,  
His scriptures are reproach to you,  
That you have not achieved any portion.

Издатель поясняет: «Это значит, что Моисей спустил закон с горы Синай и сделал соблюдение закона обязательным, но Господь продолжил Свою божественную историю отменой закона чрез Иисуса». Дословный перевод 60 строки: *а он идет / шествует своей историей (деяний, событий)*. Мы не согласны с тем, что здесь имеется в виду Бог, так как дважды повторенное местоимение *он*, которое означает *а он / он же* относиться к тому, о чем говорилось в предыдущих строках, а именно о законе; трудно предположить, что, будучи в ближайших строках неупомянутым, здесь имеется в виду Бог. В пользу этого понимания свидетельствует также следующая строка: «Если бы судилися, / были обвинены (в сирийском тексте употреблено слово-калька греч. *κατηγόρεώ* ) им / по нему / от него». Имеется в виду, очевидно, закон: если бы праведники обвинялись в соответствии с положениями закона, то они утвердили бы его. Исааку здесь важно показать, что закон был нужен только на некотором временном этапе, его присутствие связано с состоянием иудеев, но в тоже время он дан Богом, и поэтому праведник, будучи послушным Божьей воле, будучи поставленным перед судом закона, подчинится его положениям.

Стр. 83. Издатель отмечает, что представление о законе как узах и цепях было распространено в полемической литературе (например, *Третья песнь о вере* преподобного Ефрема Сирина).

Стр. 101. Праведность для Исаака Антиохийского заключается в том, что человек послушен Божьей воле. Это позволяет ему быть больше, чем он есть в данный момент. Его действия получают свое истинное значение только в случае рассмотрения их в свете Промысла Божия. Таким и является праотец Иаков,

ибо в его завещании можно видеть предображение будущего пришествия Иисуса Христа.

Стр. 103. Здесь и далее словами *завещание* и *завет* мы переводим одно и то же сирийское слово, являющееся калькой греческого слова *διαθήκη*. Мы хотели бы отметить одну особенность поэтики Исаака. Она состоит в стремлении показать всю глубину слова, все оттенки его значения путем его многократного использования в различных контекстах. В отношении слова *завет* это можно проследить далее на стр. 235-256. Мы попытались в каждом месте выбрать подходящее слово для перевода. Получилось, что Исаак использовал следующие значения этого слова: *воление / завещание / завет*.

Стр. 105. Быт 49:3-4.

Стр. 107. Быт 49:5.

Стр. 111. Быт 49:29.

Стр. 112. Быт 49:17.

Стр. 113. Быт 49:19.

Стр. 114. Быт 49:15.

Стр. 115. Подразумевается Неффалим (Быт 49:21). Образ Неффалима как ягненка дает основания полагать, что Исаак Антиохийский читал не только сирийскую Пешитту, но и еврейский текст книг Ветхого Завета. В этом месте в Пешитте говорится: *Неффалим – скорый вестник, говорящий прекрасные изречения* (употреблено сир. слово). Откуда, казалось бы, здесь взяться ягненку? (Для примера: Завулон Исаак называет купцом, но такого слова нет в указанном отрывке текста; основание для этого дает общее описание: *Завулон при береге морском будет жить и у пристани корабельной, и предел его до Сидона* (Быт 49:13). Слово *timra* образовано от корня *'mr* – *говорить*. Но есть также слово, не связанное с корнем *'mr*, *'emra* – агнец, ягненок. Конечно, этого, может быть, и достаточно для создания образа, но все-таки, какая связь между вестником и ягненком? В еврейском тексте мы читаем: *Неффалим – серна стройная / выпущенная, которая говорит / производит из себя прекрасные изречения*. Если сирийский текст был понятен, то здесь мы можем только в недоумении развести руками. Но на по-

мощь нам может как раз прийти то, что словосочетание *etru shpr* может быть понято как *прекрасные ягнята*. И тогда полный перевод: *Неффалим – серна стройная / выпущенная, которая рождает ягнят*. Так понимая еврейский текст, Исаак, наверное, и смог назвать Неффалима ягненком.

Стр. 116. Издатель считает, что под голубем имеется в виду Иосиф, хотя признается, что не знает ни одного использования этого образа. Купцом является Завулон (Быт 49:13).

Стр. 127-130. Смысл этой строфы не был уловлен, по собственному признанию, издателем. Нам представилось возможным внести корректуру, что позволило восстановить смысл: иудеи отошли от воли Божией, не уразумев ее. Им вменяется, что они отвергли то, что им было изначально дано Богом: хранить в себе *тайны Христа*. Они были выбраны для того, чтобы в их народе родился Иисус Христос. Это было решено предвечно. Повторим, что праведность для Исаака состоит в подчинении человека воле Божией. Но как раз ее-то и не могли вместить иудеи, ибо это заставило бы их принять относительную ценность закона.

Еще здесь хотелось бы обратить внимание на указанное уже стремление Исаака использовать слово во всех его значениях. В стр. 126-133 одно и то же слово употреблено 4 раза. Мы переводим его как *немогущий / чахлый / больной*. Особенность употребления слова такова, что в каждом месте оно означает только что-то одно, в другом – другое. Эти значения хотя и могут быть взаимозаменяемы, нельзя свести к некоторому «общему знаменателю». В каждом месте слово значит ровно столько, сколько оно здесь значит. Не больше и не меньше.

Стр. 129. Словом *развращаться* мы переводим сир. глагол *ht'*, который означает *ставит на дрожжи, бродит, волновать*.

Стр. 132. Под *тайнами* подразумевается предвечное избрание колена Иуды как племени, в котором должен родиться Христос. Это *тайны* в том смысле, что неким непостижимым образом колено Иуды еще до рождения Христова соединено с Богом.

Стр. 161-164. Пс 109:2.

Стр. 173-184. Быт 49:8-10.

Стр. 187. Сир. слово *tupsa*, которое мы передаем словом *образ*, является калькой с греческого *τύπος*.

Стр. 189. Ис 53:2.

Стр. 191. Быт 49:11.

Стр. 203-204. Быт 49:11.

Стр. 207. В понимании этой строки мы разошлись с издателем. Его перевод: He cleans his cloak which has become red. Но тогда непонятно, что это за красная одежда? Слово, переводимое издателем как *становиться / быть красным*, мы переводим *Адам*, так как сирийский текст это позволяет. С такой заменой становится ясен смысл и полнее раскрывается образ. Крестная жертва Иисуса Христа, принесенная для освобождения человека от первородного греха Адама и отменяющая жертвоприношения, была совершена Им таинственным образом под видом хлеба и вина на Тайной Вечере, где было установлено *сие творить в Мое воспоминание*, что и происходит каждый раз в таинстве Евхаристии.

Стр. 209. Слово *вид* (сир. *hezva*) образовано от глагола *видеть, смотреть* (сир. *hz*).

Стр. 211-212. Возможен перевод, приводимый в синодальном переводе Библии: *блестящи очи (его) от вина, и белы зубы (его) от молока* (Быт 49:12).

Стр. 244. Сын Амрама – Моисей.

Стр. 251. Гал 3:13.

Стр. 267. Это одна из описок переписчика. Очевидно, здесь должен был быть назван *Иаков*.

Стр. 271-272. Возможна и иная интерпретация: *Бог пришел и утвердил, что закон праотца он (Моисей) не отменит*.

Стр. 272. Возможно, это описка переписчика, и здесь должно быть слово *завещание / завет*.

Стр. 329. Сир. слово *purnasa* означает *поддержка, средства к существованию*.

Стр. 341. Сирийское слово *tab'a* означает *печать, и застежка*.

Стр. 355. Ис 10:16-19.

Стр. 380. Втор 23:4.

Стр. 393-414. Свидетельства о находившихся в Иуде *тайнах Христа* находятся в Писании. Поэтому, правильно читающий и понимающий Писание, постигает ход истории и узревает Промысел Божий в ней. История же идет от, так сказать, опосредованной, неполной связи Бога с иудеями к боговоплощению и более полному раскрытию Бога людям. Эта перспектива задает единую систему ценностей, по которой Исаак и определяет место и значение любого явления. *Ключами разумения* (Лк 11:52), открывающими смысл текстов, обладали книжники, но они не пускали людей к Жизни, сокрытой в Писании. С приходом Христа, являющегося одновременно и сокровищем и ключом, становится явным все написанное о Нем в Писании. Становясь *во главу угла*, Христос задает истинное правильное направление понимания священных текстов.

Стр. 404. То есть предображения Боговоплощения.

Стр. 406. Ис 7:14.

Стр. 425. Пс 143:5.

Стр. 431-438. Предобразование избрания *народов* и отвержения иудеев на основе истории пророка Ионы. Как Иона, будучи призван для спасения других, пытался избежать своей обязанности, так и иудеи никого *не вводили в жизнь* (теперь этот упрек относится не только к книжникам, но ко всему народу иудейскому, с большим нежеланием входившим в общение с остальными народами и таким образом лишавшим их спасения). Как Иона, бросив жребий с моряками, проиграл, так и иудеи проиграли *народам*, получившим *жребий Жизни*.

Стр. 443-454. Пс 109.

Стр. 474. Мф 27:48.

Стр. 476. Мф 27:34.

*Примечания и перевод с сирийского Г. Кесселя*

Г. Кессель

## ИСААК АНТИОХИЙСКИЙ И ЕГО «ВТОРАЯ МИМРА ПРОТИВ ИУДЕЕВ»

- I. Сведения об Исааке Антиохийском
- II. Богословские предпосылки «Мимры»
- III. Образность «Мимры»

I. Пытаясь найти сведения о жизни одного из самых плодотворных сирийских авторов, мы встретились с неразрешимой трудностью, которая состоит в принципиальной противоречивости биографических данных, неразрешимой в данный момент. Поэтому мы посчитали возможным привести все найденные нами сведения и тем самым осветить эту проблему. Также мы приводим оценку стиля творений Исаака Антиохийского.

Исследователи второй половины XIX века (Р. Дюваль и В. Райт) дают следующие сведения. Исаак Антиохийский, или Великий, родился в городе Амид (современный Дيارбекир в Турции). Затем учился в Эдессе (современная Урфа) в «школе персов» святого Ефрема Сирина у его ученика Зиновия. Был рукоположен в Антиохии и удалился в близлежащий монастырь. Дважды был в Риме: в 404 году, посетив столетние игры, и в 410 году, став свидетелем захвата Рима Алларихом. Обоим событиям посвящены его отдельные произведения. Умер приблизительно около 460 года, так как известно, что он описал землетрясение, бывшее в Антиохии около 459 года. Оба исследователя считают его православным.

В. Райт укоряет Исаака за недопустимую нудность, в то время как Р. Дюваль говорит, что именно в его поэзии можно найти отличительный дух сирийской литературы.

В VIII томе *Dictionnaire de théologie catholique* (1947) существует статья **Isaac D'Antioche**. В ней говорится, что под этим именем до нас дошли произведения двух сирийских авторов. В

статье излагается содержание письма Иакова Эдесского Иоанну Стилиту. В соответствии с ним было три Исаака: первый, из Амида, ученик святого Ефрема Сирина, находился в Риме при императоре Аркадии († 408), провел некоторое время в Константинополе, где он был посажен в тюрьму, и вернулся на родину, чтобы принять сан священника; второй, из Эдессы, жил при императоре Зеноне († 491), приехал в Антиохию при патриархе Петре Фулоне (468/471) и здесь отличился своей борьбой против несториан в вопросе о вставке в Трисвятое следующей интерполяции: *распныйся за ны*; третий, также из Эдессы, где он жил и умер около 512/522 года. Последний из них не мог быть тем самым Исааком, так как никогда не был в Антиохии. В Эдесской хронике можно найти следующее свидетельство: *В год 763 (=451/452) находился на вершине славы писатель и архимандрит господин Исаак*. Это относится, очевидно, к первому Исааку, бывшему в Риме при Аркадии, что и дало ему возможность засвидетельствовать разрушение города Алларихом. Приводятся следующие слова Геннадия из его книги *О прославленных мужах*: *Исаак, пресвитер антиохийской церкви, написал много длинных речей* (очевидно, мимр — Г. К.), *особенно выступая против несториан и евтихиан; описал разрушение Антиохии; скончался при императорах Льве (457/474 — Г. К.) и Майориане* (август с 457 по 461 — Г. К.). К 460 году нужно отнести кончину Исаака, по свидетельству Геннадия. Это доказывает, что Исаак, о котором говорит Геннадий, не тот, который приехал в Антиохию, согласно Иакову Эдесскому, при патриархе Петре Фулоне. Исааком Великим назван Исаак Эдесский, бывший, без сомнения, монофизитом. Автор статьи признается в заключение, что очень трудно различить по одной палеографической традиции, что принадлежит первому Исааку и что — другому.

Наследие Исаака значительно. Все произведения, за некоторым исключением, имеют стихотворную форму, при этом наиболее часто используется семисложный размер. Почти все посвящены аскетической тематике и адресованы братьям по вере. Затрагиваются также догматические вопросы, касающиеся

ся Троицы, Воплощения и свободы воли. В остальных произведениях рассказывается о современных автору событиях: войнах против гуннов, арабов и персов. Все они лишены силы и отличаются азиатским богатством, встречающимся чаще у поэтов, чем у ораторов, богатством, которое порой даже приводит в отчаяние. Так, например, поэма о попугае, распевавшем Трисвятное, имеет не менее 2136 строк, другая, о покаянии — 1928. И таких поэм около двухсот, из которых издано только 37.

В VII томе *Dictionnaire de spiritualité* находится статья **Isaac D'Amid et Isaac D'Antioche**. В ней говорится, что под именем Исаака, которому приписываются около двухсот поэтических произведений, объединено творчество двух людей. Первый, православный из города Амид, жил в первой половине V века. Другой, монофизит из Антиохии, жил во второй половине того же века. Признавая, что необходимо предпринять полное критическое издание для различения части одного и другого, автор статьи считает возможным утверждать, что первому, Исааку из Амида, принадлежат сочинения о столетних играх (404 год), о захвате Рима (410 год) и о граде Константинополе (около 441 года); второму же принадлежит знаменитая мимра о попугае, распевавшем Трисвятное с интерполяцией *распныйся за ны*, и множество иных метрических произведений о вере, о шеоле и аде, постоянной темой которых является нравственное увещание к покаянию и совершенству, и которые обращены, по большей части, к монахам.

Стиль, будучи иной раз пространным, довольно живой, но менее яркий и оригинальный, чем стиль Ефрема. Семисложные стихи без рефрена и изменения размера кажутся монотонными. Тем не менее один или двое Исааков составляют часть группы наиболее ценных поэтов сирийской литературы.

Также в небольшом словаре *Dictionnaire de l'Orient chrétien* (1991) есть статья **Isaac D'Antioche**, в которой говорится, что под именем Исаака Антиохийского, умершего около 460 года, до нас дошли гомилии и речи. С конфессиональной точки зрения это творчество разнородно: часть имеет халкидонскую ориентацию, и часть — монофизитскую. Традиция приписыва-

ет авторство одному человеку, определить которого очень сложно. В письме Иакова Эдесского к Иоанну Стилиту рассказывается о существовании трех Исааков, одного из Амида и двух из Эдессы. Первый был священником монофизитом, учился у святого Ефрема, описал разрушение Эдессы от землетрясения в 459 году и умер при императоре Льве (457/474). Второй Исаак, эдесский монофизит, является автором поэмы о попугае, наученном повторять слова *распныйся за ны*, которые монофизиты вставили в Трисвятое. Третий Исаак, также житель Эдессы, отверг монофизитство, чтобы перейти к халкидонитам около 522 года.

Приводим также названия нескольких произведений Исаака Антиохийского, взятые из первого тома *Bibliotheca orientalis clementino-vaticana* (1719), в которой J.-S. Assemani собрал перечень всех сирийских рукописей, хранящихся в Ватиканской библиотеке, в том числе и Исаака (всего 104 произведения). О любви к учению; 3 беседы к монахам: о совершенстве, о жадности, о смирении; Увещание о милостыни; Гомилия о вере; о посте, милостыне и совершенстве; Об усопших; Опровержение богохульников; Опровержение лжи; о монахах и отшельниках; о покаянии; о богаче и Лазаре; о Адаме и Еве; о Авеле и Каине; о язычниках; о нищете; о творении; о грехе; о распятии Господа нашего; о святых мучениках; о волхвах, пришедших с востока; 5 гомилий о самаритянке.

II. *Вторая мимра против иудеев* посвящена спору с иудеями касательно соблюдения предписаний закона, обрезания и субботы. Этой теме посвящено много произведений сирийской полемической литературы (Афраата, святого Ефрема Сирина, Иакова Саругского, Филоксена Маббугского, Сергия Стилита, Дионисия бар Цалибхи). Издатель текста мимры Стенли Казан пытается показать существование традиции сирийской полемической литературы против иудеев. Появление подобного рода литературы, по мнению С. Казана, обусловлено близким сосуществованием христиан с иудеями и прецедентами иудейского прозелитизма среди христиан; а также – это особенно

ярко проявлялось в первые века христианства – случаями погребения христианами ритуальной пищи иудеев, соблюдения предписаний иудейского закона, участия в иудейских праздниках, использования амулетов, приобретенных у еврейских знахарей (в качестве параллели в грекоязычной части империи можно привести *Восемь бесед против иудеев* святителя Иоанна Златоуста).

Исаак Антиохийский показывает отмену и ненужность закона с помощью того, что известно иудеям, а именно с помощью книг Ветхого Завета (этим, наверное, объясняется отсутствие прямых ссылок на Евангелия). Определяя значимость того или иного события, человека, он противопоставляет христианский взгляд на мир и историю – иудейскому. Центр мировой истории для иудея имеет точное местоположение – это принятие Моисеем Скрижалей Завета. Вся последующая история расходитя концентрическими кругами от этого момента, следуя за появляющимися книгами: за Торой следуют Пророки, за ними Писания, затем Мишна и Гемара, где каждая последующая толкует предыдущие. Таким образом, история предстает как развертывание и прояснение во времени смысла синайского законодательства. Христианство же размыкает этот «круг»: история им воспринимается как прямая, идущая от сотворения мира до дня Страшного Суда. Но на этой прямой есть особые вехи, главнейшая из которых – Боговоплощение и спасительные деяния Иисуса Христа. Этот исторический промежуток отличается от всего предыдущего времени своей неповторимостью и вневременной значимостью, заключающейся в пересечении и соединении того, чему пересекаться и соединяться неестественно (после грехопадения), в чуде: схождении Бога в мир, принятии знака раба и Крестной смерти за него. Этот промежуток отмечен присутствием внеисторического, ибо все Домостроительство Спасения, являясь историческим фактом (а, значит, и обладая присущей ему единичностью и завершенностью), в то же время имеет место в вечности, где оно уже было предрешено на Предвечном Совете Троицы. Эта внеисторичность и значительность определяют собой появление

предображений Домостроительства в ветхозаветной истории (этим также может определяться значимость того или иного события).

Такое христианское миропонимание позволяет (и, отчасти, принуждает) не абсолютизировать значимость какого-либо события и в то же время помогает видеть его историчность. Его ценность не в нем самом, а в том, что за ним, в том, какое он занимает место в плане мировой истории и каков о нем Промысел Божий. Следовательно, появление каждого события может быть объяснено, так как оно определено одновременно историческими и внеисторическими условиями. В свете такого понимания истории Исаак Антиохийский и хочет опровергнуть приверженность иудеев к закону.

Приступая к этому, Исаак Антиохийский обращает свое внимание на то, что произошло с приходом Иисуса Христа. А именно, на заключение Завета с язычниками, то есть со всеми *народами* и племенами. Здесь-то и назревает конфликт: с приходом Иисуса Христа пропадает иудейская богоизбранность — теперь все призваны в Завет.

III. В нашей статье мы хотим подробнее рассмотреть образность *Второй мимры против иудеев* Исаака Антиохийского. Эта образность неповторима и глубоко самобытна, так что ее происхождение, склад и жизнь в тексте отличны от образности, созданной в европейской литературной традиции, и не могут быть подведены под ее категории и, следовательно, поняты ее представителями.

Мы остановимся на образе, который мы в дальнейшем будем называть *приход Господа Царства* (стр. 185-214), и образе обрезания как печати (стр. 285-364). Вот отрывок текста, посвященный первому образу.

*Но не твое, праотец Иаков.*

*Иудей говорит: «Не мое?»*

*Его образ поведай нам.*

*И Кто есть Тот, Кто придет?»*

- Нет в Нем ни вида, ни величия.  
И нет упряжек и возничих.  
Он привязывает к лозе осленка Своего.  
Вот пришел Он, а внутрь не входит.*
- Говорит, что народы ждут Его.  
Не задерживается Он с вами.  
В дом друзей Своих Он поспешно проходит,  
а среди вас не будет ходить.*
- Словно путник к лозе  
привязывает осленка Своего и не входит.  
Не останется Он с вами,  
ибо пристанище Его будет в народах.*
- Черенок для народов Он сохраняет  
и опустошает виноградник Израиля.  
Моей в вине одежду Свою  
и в крови гроздов одеяние Свое.*
- Не кровью жертв Он совершает  
приношение, а вином.  
Моей одежду Адама  
в крови гроздов, а не жертв.*
- «Каков вид Его, праотец Иаков,  
Его, Господа Царства?»*
- «Очи Его краснее вина,  
и зубы белее молока».  
Ибо вином отменяет жертвы.  
Это знамение славы Его.*

Вот план этой части текста.

185-188 просьба иудея поведать образ *Господа Царства*.

189 Ис 53:2.

190 дополнение Исаака к цитате.

191 Быт 19:11.

192-196 дополнение Исаака.

197-198 повторение 191-192.

199-202 дополнение Исаака.

203-204 Быт 49:11.

205-208 дополнение Исаака.

209-210 вопрос к Иакову о виде *Господа Царства*.

211-212 Быт 49:12.

213-214 дополнение Исаака.

О чем же говорится в этом отрывке? В нем говорится о двух связанных между собой событиях: а) призвании Христом всех народов в Завет с лишением иудеев богоизбранности и отвержении их, б) Его Крестной Жертве за павшего человека, отменяющей жертвоприношения. Христос, о Котором и идет речь, остается не назван. На стр. 189-202 Исаак показывает первое из указанных событий, выстраивая повествование на основе изображения грядущего Господа. Далее, на стр. 203-214, строй повествования переходит на изображение второго события, в основе которого — *омовение одежд Адама*. Читая текст, можно заметить, что в нем несколько раз посредством синтаксического параллелизма говорится о заключении Завета с народами (точнее, эти описания построены с использованием так называемого антитетического параллелизма, то есть такого параллелизма, в котором вторая половина содержит мысль, противопоставляемую той, которая заключается в первой половине):

*пришел к винограднику — внутрь не входит  
не задерживается с иудеями — народы ждут Его  
среди иудеев не будет ходить — в дом друзей поспешно проходит  
не останется с иудеями — пристанище будет в народах  
черенок сохраняет — опустошает виноградник.*

Для этой части и всего текста важен распространенный образ иудейского народа как виноградника, виноградной лозы (например, Пс 79:9: *Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее; «Толкование святого Ефрема Сирина на книгу Бытия»: Привязуй к лозе жребя свое и к винничю*

*жребца осляте своего. Лозю называет синагогу, так называет ее и Давид).*

Исаак противопоставляет эти члены друг другу, чтобы раскрыть следующее положение: с приходом в мир Христа совершилось изменение во взаимоотношениях Бога и человека, а именно, произошел переход от, если можно так выразиться, опосредованной близости и общения Бога с иудеями к более явному пребыванию и общению с народами. Семантика перехода необходимым образом содержит в себе указание на старое и новое, на разницу между ними. Между ними обязательно есть четкая граница. То, что было до совершившихся перемен — того нет после, и наоборот. Исаак нам говорит, что Христос пришел к иудеям, но затем проходит далее — к народам (слово, которое мы переводим как *путник*, дословно означает *тот, кто проходит; прохожий* и образовано от глагола *'br — проходить, переходить*). Во всех этих стоящих друг напротив друга членах видно это изменение, этот переход, который произошел с Боговоплощением. Но произошедшая перемена может быть по-разному выражена, используя различные «уровни» противопоставления: от не предвещающего ничего особенно страшного *внутри не входит* до устрашающего *опустошает виноградник*. Количество образов не имеет принципиального значения для Исаака: их могло быть больше или же меньше; они могут быть взяты из Писания, но могут и быть дописаны, исходя из выбранного «уровня» противопоставления (так к библейской: *Он привязывает к лозе осленка Своего добавляет* Исааком: *Вот пришел Он, а внутри не входит*).

Указанная особенность может быть прослежена на протяжении всей мимры, так тема призвания народов и изменения положения иудеев пронизывает ее. И на протяжении всего повествования они описываются с использованием различных вариантов сочетаемости. От домашнего благословения Исааком Иакова в обход Исава до торжественной и грозной последней строфы мимры, начинающейся: *Благословен, искоренивший виноградник!* Также хочется опять отметить, что во всех этих описаниях изображение создается Исааком исходя из вы-

бранной резкости противопоставления, и ею же определяется, какой образ Писания будет использован.

Второе событие, о котором говорится в этом отрывке, как мы уже сказали, есть Крестная Жертва Христа. Оно также описывается Исааком с использованием антитетического параллелизма:

*совершает приношение вином – а не кровью жертв  
моет одежду Адама в крови гроздов – а не жертв.*

Здесь Исаак говорит о том, что Крестной Жертвой Христа, совершенной на Тайной Вечере под видом хлеба и вина, отменяются жертвоприношения, а человек освобождается от власти первородного греха. Указание этого центрального события очень важно для Исаака, так как в нем имеет свое основание Завет с народами и отмена предписаний иудейского закона.

Здесь мы встречаем одну из характерных черт поэтики Исаака Антиохийского, которая заключается в переплетении противопоставляемых им членов (предображения и Истины, образа и прообраза), их взаимопроникновении и срастании. В данном месте это касается выражения *кровь гроздов*, в котором соединяется противоположаемое, из которых одно упраздняет другое по причине невозможности совместного присутствия: ветхозаветные жертвы и новозаветное евхаристическое вино. В действительности они не могут быть вместе, но как же тогда происходит их слияние в *кровь гроздов*? Ответ как раз и нужно искать в том, что они не могут быть в действительности вместе, что должны быть либо кровавые жертвоприношения, либо бескровные жертвы. Между ними есть связь. Вот еще несколько примеров. Первый связан с противопоставлением обрезания, совершаемого иудеями, и христианского крещения, явное выражение которого дается Исааком в словосочетании *обрезанием крещения* (стр. 370) и на строках 365-368:

*Я обрезан не плотью –  
обрезанием нерукотворным.  
Не удалением плоти, но  
духовно удалением от зла.*

Противопоставляться может не только то, что произошло с приходом Христа, но также предобразование некоего события в Ветхом Завете и само новозаветное событие (важно только наличие внешней разнородности явлений). Примером может служить отрывок, связанный с предобразованием призвания народов в истории Ионы (стр. 431-436):

*Когда, бросив жребий, проиграл Иона  
в море, и победили народы,  
дано было знать, что народы победят,  
а народ будет обвинен на суде.*

*Бросил жребий с народами – и они победили,  
с моряками – и не победил.*

Здесь переплетение двух разнородных событий можно увидеть явно. Первые две строки дают образ Завета с народами, а следующие называют само это событие. В следующей строке они налагаются друг на друга: образ соединяется с прообразом, Иона бросает жребий с народами и проигрывает.

Чтобы понять специфику работы Исаака Антиохийского с образом и первообразом, его понимание их взаимоотношения, мы хотели бы привести в качестве ориентира творчество святого Мелитона Сардийского, а точнее его метод типологической экзегезы. Вот его краткое изложение, принадлежащее А. Г. Дунаеву. *Образ можно создавать, доставлять ему материю, но его нужно изъяснять и истолковывать, зря таинственное временно-ценное предображение вечной неизъяснимой Истины (Господа) в нем как в иконическом наброске и заготовке, который переходит и разрушается, когда является Истина, сам по себе став уже неценным. Так, закание овчье и Закон были притчей, образной иконой, таинственным примером (образцом) Господа – Слова – Благодати, Жизни, Воскресения... Посему образ носит в (на) себе икону постольку, поскольку в последней видно будущее, и передает ее истинному по природе, как только это ценное по природе является и исполняется. Для нас важно в этом методе то, что образ разрушается с приходом Истины, становясь неценным.*

Для примера можно привести следующие строки из гомилии святого Мелитона *О Пасхе*:

*Именно так бывает при подготовке:  
 (само) произведение (еще) не воздвигается;  
 но чтобы было видно будущее чрез образную модель,  
 для этого делается эскиз будущего (образа) –  
 из воска, глины или дерева –  
 чтобы увидеть имеющее быть воздвигнутым  
 более высоким по величине,  
 и более мощным по силе,  
 и прекрасным по форме,  
 и богатым по исполнению  
 чрез малый и тленный эскиз.  
 Когда же восстанет прообраз –  
 (тогда) то, что некогда несло (на себе) образ будущего,  
 как ненужное разрушается,  
 уступив истинному по природе его образ.  
 И некогда ценное становится неценным  
 с появлением ценного по природе.*

Такая установка заставляет четко различать, где образ, а где прообраз; соединять их нельзя, так как каждому свой черед. Какова же тогда позиция Исаака? На примере изображения Исааком избрания народов через благословение ветхозаветным Исааком Иакова и через историю Ионы можно увидеть, что он четко различает предображение и предображаемое, но его угол зрения может сместиться от простого их сопологания (благословение Исааком Иакова) до узревания их связи и родства (история Ионы). И, как кажется, второе для Исаака более важно. Он не отбрасывает предображение, так как в нем находится предображаемое – в этом и состоит связь между ними, позволяющая их переплетать.

Как Исаак создает образ прихода *Господа Царства*? Исаак берет кусочки текста из книги пророка Исаии и из книги Бытия, дополняя их собственными описаниями и объяснениями. Мы воспринимаем получившийся текст как насильственное

соединение разнородных описаний – не так для Исаака, для которого это не разнопорядковые явления, так как все они *говорят* об одном. О Домостроительстве Спасения и о спасительной миссии Иисуса Христа. Отрывки текстов книги Исаии и книги Бытия он может с полным правом соединять и дополнять собственными словами, ибо все они для него имеют существенную связь, которая заключается а) в отношении текстов, написанных до Боговоплощения, в их богодухновенности, а это означает пресуществование вечности во временных событиях и словах; б) в отношении же дополнений Исаака – в уже совершившемся пришествии Бога в мир, когда людям предстала Истина, когда Вечность соединилась с временным существованием (здесь также проявляется равноценность предображения и предображаемого, образа и прообраза). Ветхозаветные пророчества и предобразования не обязательно должны быть осознанными таковыми при их создании и на протяжении истории – свершившиеся евангельские события становятся *ключом*, находящим и объясняющим свидетельства о себе в ветхозаветных текстах. Они могут различаться на словесном уровне – не в этом их суть. (Здесь можно привести следующее свидетельство из Евангелия от Иоанна 3:8: *Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит*.) Они должны под видом образа показать вечность, которая есть и которая должна осуществиться в будущем на земле. Этот образ не обозначает то, что будет, а неким таинственным действием предвосхищает его здесь и сейчас, давая ему место проявиться, быть в этом мире.

Исаак ни в коей мере не занимается ни плагиатом, ни риторическими упражнениями на определенную тему. Технически он берет ветхозаветные тексты, предвозвещающие новозаветные события, и дополняет их собственными. Это не значит, что он додумывает их или придает им иное значение. Нет, он выражает Вечность, бывшую в мире, под видом образов. *Sub specie aeternitatis* он, можно сказать, занят тем же, что делали пророки, оставившие пророчества и предобразования.

При использовании Исааком образов или событий ветхозаветной истории они берутся в *усеченном* виде по сравнению с оригинальным текстом. Освещается только одна грань, тогда как остальные уходят в тень. Цельное изображение складывается подобно мозаике: в определенное место камешек может быть положен наружу только одной из своих сторон. Изображение получается за счет объединяющего замысла, придающего значимость выбранной стороне при одновременном отвержении остальных. В качестве примера можно привести описание благословения Иакова и историю Ионы как предображения призвания народов. При чтении 49 главы книги Бытия у нас не появляется уверенности в однозначности избрания Иаковом Иуды. Скорее наоборот, можно подумать, что таковым является Иосиф. С трудом можно удостовериться и в отвержении других братьев. Например, о Рувиме сказано, что он *не будет преуменьствовать*, касательно же Симеона и Левия, что *проклят гнев их*. Историю Ионы Исаак рассматривает как образ отвержения иудейского народа и призвания всех остальных народов в завет. Такому пониманию можно удивиться, вспомнив слова, сказанные Христом фарисеям: *...род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамения не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка; ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи.* (Мф 12:39-40). Видно, что одна и та же история может быть использована для изображения разных, в определенной степени противоположных событий. Но в этом нет никакого недоразумения или оплошности: один и тот же камешек может быть использован в разных изображениях, в зависимости от общего замысла которого будет меняться и его собственный смысл. Исаак, подобно человеку, имеющему жемчужины, которые долгое время лежали и поэтому покрылись слоем пыли, и желающему, чтобы камень вновь заблестел, берет его и чистит. Только очистив и вынеся на свет, он покажет свою красоту. Так Исаак берет событие-образ, *чистит* его и подставляет лучам Солнца Правды – Христа, в свете Которого все проявляет свою красоту.

В качестве яркого примера такого *очищения* Исааком ветхозаветных текстов может служить приводящийся в конце мимры отрывок 109 псалма (издатель называет это место мидрашом).

«Сказал Господь Господу моему *Иисусу*:  
седи одесную Мене — *и вот, сел* —  
и *Я положу* врагов Твоих  
в подножие *под ногами* Твоими.

Жезл силы от Сиона  
*посылаю Я дому народов*,  
дабы *он господствовал* среди врагов Твоих,  
дабы *был он прославленным народом*.

Во благолепии святыни из чрева  
*от начала, Отроча, Я родил Тебя*.  
*Я сказал Тебе*: Ты священник».

(*Курсивом* набраны те места, которые либо были добавлены Исааком, либо в которые были внесены изменения).

Можно увидеть, что *дополнения* внесены для раскрытия столь важного для Исаака факта как призвание народов Сыном Божиим; также подчеркивается обращение Бога-Отца к Своему рожденному Сыну и избрание народов в предводительствование. Таким образом Исаак раскрывает значение ветхозаветного псалма в свете совершившегося пришествия Христа.

Здесь мы хотели бы обратить внимание на специфическую особенность толкования Исаака, отчасти определяемую культурной средой. В соответствии с традицией толкования грекоязычного христианского мира между текстом, подлежащим истолкованию, и самим толкованием обязательно присутствует непроходимая грань (это интересно сопоставить с приведенным выше методом типологической экзегезы святого Мелитона Сардийского, о гомилии которого после некоторых споров было решено, что она является творением греческой литературы с очень большим влиянием еврейской риторики). У Исаака, находящегося в иной культурной среде, мы этого не замечаем. Глядя на его манеру толкования, кажется, что он истол-

ковывает текст изнутри него самого, пытаюсь выявить его совершенство, его свершение в свете спасительных деяний Христа. Мы только что видели, как Исаак, можно сказать, *дописал* псалом. Примером другой традиции может служить следующий отрывок из *Послания апостола Варнавы*, посвященного также полемике с иудеями: *Но посмотрим, этот ли народ или первый (то есть христиане или иудеи) есть наследник, и к нам ли относится завет Божий, или к ним? Послушайте, что Писание говорит о народе. «Молился Исаак о Ревекке, жене своей, потому что она была неплодна, и она после того зачала. И вышла Ревекка вопрошать Господа, и сказал Господь к ней: два языка в чреве твоём и два народа в утробе твоей; и один народ превзойдет другой, и старший будет служить младшему». Вы должны понимать, кто Исаак, кто Ревекка, и о каких народах Бог объявил, что один будет более другого.* В нашей мимре также есть подобное предобразование призвания народов, но оно весьма отличается от этого. Никаких наводящих вопросов для правильного уяснения текста нет. Есть только сам текст, образ, которые Исаак, встраивая в общий план Домостроительства, заставляет *проговаривать* то, чем они являются, привнося через их посредство прообраз.

Хотим обратить внимание на еще одну особенность, которая связана с нахождением Исаака в ближневосточной культурной среде. На строках 277-280 можно прочесть:

*Моисей и Иаков – подобны рабам,  
однако утверждено то, что они написали.  
А то, что написал Сын Царя,  
не отменить и не изменить.*

280

Мир воспринимается сквозь книгу. На мир смотрят как на книгу. Споры ведутся обязательно с использованием текстов. (Сам Исаак желает *из сокровищницы писаний вывести отмену соблюдения закона.*) Всякий человек, оставивший след в истории, обязательно что-то написал, тем более, если он ветхозаветный патриарх, тем более, если Он Сын Божий. Вопрос о наличии таковых произведений, а точнее об их аутентичности, не встает.

Важно отметить еще одну черту создаваемого Исааком образа. Что именно создает Исаак? Описывает ли он произошедшее историческое событие или рисует определенные образы, являющиеся лишь риторическими аппликациями? Трудно отнести то, что делает Исаак, к одной из выделенных противоположностей. Здесь мы опять встречаем уже указанное выше смещение, соединение, встречу, но уже не предображения и предображаемого, образа и прообраза, а исторически бывшего, которое видели люди и которое могло быть внесено в хроники, и вневременно пребывающего, которое может быть представлено и выражено с помощью определенных образов. Образ, создаваемый Исааком, несет признаки и особенности обеих противоположностей. Изображаемое произошло на земле как всякое иное событие, но значимость происшедшего превосходит его внешнее выражение. Люди видели Христа, ходящего среди них, но кто знал Кто Он? Кто представлял, что в действительности происходит? Творчество Исаака, его метод и состоит в том, чтобы раскрывать значимость случившегося (либо зафиксированного в тексте: например, его раскрытие, толкование 109 псалма; либо евангельское событие: например, объяснение установленного таинства крещения). Но эта значимость передается не через отвлеченные умозаключения и утверждения, а обязательно под каким-нибудь видом. С другой стороны, образ Исаака не просто механически приставлен, подогнан к выражаемому. Между ними есть устойчивая связь, соединяющая их в неразрывное единство. Образ Израиля, как виноградника, не уподобление и не сравнение, но Израиль и есть виноградник. Этой внутренней связью определяется и *жизнь образа*. Виноград приносят из Египта, сажают, а затем искореняют. (Это интересно проследить на завещании Иакова, где Рувим называется водой, Дан — змеем, Вениамин — волком и т. д. Но Рувима поглощает вода, змей уничтожается крестом, волк им укоряется). Образ не есть уместное здесь уподобление, и только он полноценно существует, он историчен.

Такое понимание образа Исааком расходится с тем, к которому пришла европейская литература. Вот тезисное объясне-

ние образа, которое находится в *Литературном энциклопедическом словаре*. Образ есть способ освоения и преобразования действительности; образом является любое творчески воссозданное явление. В художественном образе неразрывно слиты объективно-познавательное и субъективно-творческое начала.

1. Образ определяется по отношению к двум сферам: реальной действительности и процессу мышления.

а) образ, будучи отражением действительности, обладает предметной законченностью и другими свойствами реально бытующего объекта; он не смешан с реальными объектами, ибо выключен из эмпирического пространства и времени, ограничен рамкой условности от окружающей действительности и принадлежит иллюзорному миру произведения;

б) будучи *идеальным* объектом, образ не просто отражает, но обобщает действительность, раскрывает в единичном – вечное.

2. Образ творит новый, небывалый мир.

а) образ есть результат деятельности воображения, пересоздающего мир в соответствии с духовными запросами; в образе наряду с объективно существующим запечатлевается возможное, желаемое;

б) в художественном образе достигается творческое преобразование реального материала, создается единичная *вещь*.

По ряду пунктов можно найти нечто одинаковое, но есть основание, разводящее по разные стороны понимание образа европейское и понимание образа, встречаемое нами в мимре Исаака. Основание следующее: что есть действительность, реальность?

По словарному определению действительностью является окружающий эмпирический мир. Поэтому образ, говоря о том, чего в мире нет, относится к группе *идеальных* объектов. Для Исаака же действительно то, в чем можно найти связь с Богом. Хотя можно видеть многих людей глазами, но действительно существующим (хочется сказать *живым*) будет тот, кто *открыт* Богу, Его воле (значит, этот человек не просто сам по себе, но через него можно видеть, беря в пример ветхозаветного героя, новозаветные свершения). Также и событие будет действитель-

но только тогда, когда оно не замкнуто в собственных временных и пространственных рамках, но встроено в мировую мозаику, создаваемую Промыслом. Поэтому образ для Исаака, говоря о Промысле и Его деяниях, реален как ничто другое.

Отталкиваясь от словарного определения, можно дать следующее определение образа Исаака (с учетом измененного понимания действительности). Образ есть способ, позволяющий действительности обнаружить самое себя. Образ есть любое связанное с действительностью явление.

1. Образ определяется по отношению к двум сферам: реальной действительности и процессу ее постижения.

а) образ, будучи действительностью, обладает предметной взаимосвязью и другими свойствами реально бытующего объекта; он связан с другими реальными объектами, ибо они принадлежат одной действительности, воплощающейся в производстве;

б) будучи реальным объектом, образ не просто изображает, но воплощает действительность, раскрывает в единичных земных свершениях – вечное.

2. Образ принадлежит миру, миру *par excellence*:

а) образ есть результат творчества, показывающего в земном мире реальное; в образе запечатлевается объективно существующее с помощью земных реалий;

б) в художественном образе достигается творческое изображение совершенства земных событий.

Такая образность очень напоминает поэтику ближневосточной притчи, особенно притчи евангельской. Вот, что говорит о ней митрополит Антоний Сурожский: *...вам предлагается что-то совершенно ясное: рассказ о дрожжах, рассказ о последнем Суде или еще о чем-нибудь. И можно сосредоточить все свое внимание на этом и сказать: А, теперь мне все понятно! А затем, по мере того, как вы все ближе знакомитесь с рассказом, вы обнаруживаете в нем самые разнообразные значения, которых нельзя обнаружить простым умственным упражнением, – всякий раз это требует новой зрелости, вы отходите от очевидного, бросающегося в глаза центра и следуете линии, которая в конечном*

*итоге уносит вас в бесконечность Божию. И о связи образа с его внутренней значимостью: Но вот что меня очень поражает: очень и очень многие евангельские притчи заимствуют свою тему из природы. Вы, конечно, помните семя и сеятеля, вы помните лилии и т. д. И мне кажется, что это не случайно, будто Христу было просто удобно говорить о том или другом, потому что эти предметы были прямо тут, на глазах. Я думаю, что между Богом и тварным миром существует такая взаимосвязь, которая позволяет любой видимой вещи указывать на невидимое. Все видимое, все материальное имеет глубину; так можно думать на основании того, что Бог создал все, каждую вещь актом любви и создал ее такой, что она продолжает иметь с Ним связь; она — не просто «предмет», который Бог сотворил и пустил в историю... И значит, когда Христос говорит конкретными приточными образами, это не образы; Он говорит нам: «Взгляни на мир, который Я создал: он связан со мной такой связью, которой ты больше не чувствуешь; ты ее больше не видишь, ты ее не воспринимаешь больше; а между тем, мир находится в такой связи со Мной, что способен слышать Мое слово, отзываться на него». В образах Исаака мы встречаем и значимость, превосходящую внешнее выражение, и их неслучайную связь. В отношении притчи и образов, создаваемых Исааком, можно сказать, что их не придумывают, а усматривают как уже существующие. Для Исаака это усматривание происходит в книгах Писания. Образы из книги Исаяи и книги Бытия для него есть те же дрожжи и лилии, свидетельствующие об Истине.*

В свете указанных особенностей хотим объяснить использование двух слов в отрывке, описывающем благословение Иакова. Вот это место:

*Вот, попран змей крестом,  
ибо Кормчий народов ослепил его.  
Грабитель, гонимый первыми лучами,  
скрывается под натиском дня.  
Успокоилось стадо без волка,  
ибо Пастырь укорил его крестом.*

Почему ко Христу прилагаются такие определения, как *Кормчий* и *Пастырь*? Какая, казалось бы, между ними связь, чтобы употреблять их через запятую? И что это: образное выражение или историческое свидетельство?

Приходится признать, что и то и другое. Христа никто не видел пасущим овец или правящим кораблем. Но в то же время Он Сам говорит о Себе: *Я есмь пастырь добрый* (Ин 10:11), а в Откровении говорится: *Ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить на живые источники вод; и отрет Бог всякую слезу с очей их* (Откр 7:17). Эти слова прилагаются к Нему как свидетельство истинное, ибо Он есть Кормчий и Пастырь Своего словесного стада, блюдуший его от рассеяния и расхищения. Эти слова и выстраиваемые на них образы используются не случайно, они не могут быть заменены иными, хотя кто на земле видел все это? Нам трудно это понять, но перед нашими глазами образ оборачивается реально засвидетельствованным фактом.

Теперь рассмотрим образ печати, изображающей обрезание. С его помощью Исаак хочет вразумить иудеев, показав относительную ценность их обрезания (и закона вообще), которое имело значение только до Боговоплощения. Эта часть текста имеет, так сказать, практическую направленность. Исаак берется объяснить появление соблюдения субботы, исходя из его места в плане Домостроительства Божия, согласно которому иудеи были выбраны для того, чтобы в их среде родился Христос. Избрание это определило то, что весь народ должен был хранить свою чистоту, не смешиваться с язычниками, для чего и появился закон. И здесь Исааку особенно важно то, что до прихода Христа иудеи имели в некотором роде опосредованную связь и общение с Богом. *Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил* (Ин 1:18).

Отталкиваясь от этого, Исаак и выстраивает череду своих противопоставлений бывшего и нынешнего положения иудеев. Первый образ, который он создает, представляет иудеев в виде сумы; Христа — в виде сокровища, хранимого в ней; а обрезания — как печати, наложенной для сохранности. И сразу же говорится о современном неразумном состоянии иудейского

народа: сокровище вышло — а печать все удерживается. Исаак стремится передать происшедшие изменения, поэтому образ как таковой не фиксируется — постоянен смысл, образы же изменяются по желанию автора. Так, далее о сокровище говорится, что оно выкопано, взято; затем иудеи сравниваются с пещерой, в которой было сокрыто богатство — но ее грабят, и богатство уносится; уподобляются они и стражам, приставленным к богатству, которое будет отдано другим. Присутствие Христа в народе передается как сохранение *семени жизни вечной*, как нечто излитое внутрь. Исаак все время хочет представить иудеев в некотором едином виде, он уподобляет их суме, сосуду, амбару, он даже обращается к ним как к отдельной личности — *Иудейство*.

Показав таким способом присутствие Христа в народе и последующее Его явление в мире, Исаак обращается к другому значению слова, которым обозначается печать, — *застежка*. Вот как он использует его. Начинает он с того, что говорит:

*Не нужны тебе более застежки из кожи  
и покровы, спавшие на землю.*

В этом месте за значением *печать* начинает появляться значение *застежка*. Под *печатью-застежкой из кожи* имеется в виду обрезаемая крайняя плоть, которую Исаак также называет *покровом* (и при этом нужно иметь в виду, что это слово также обозначает различную одежду). Если бы из этих слов не был далее развит иной образ, то можно было бы указанное словосочетание перевести как *печать из кожи* или *кожаная печать*. Но употребленные слова *печать-застежка* и *покров* дают начало следующему образу:

*Ибо когда сношены одежды,  
растоптаны они, спадают, разрываются.  
Пока же крепость есть в покровах,  
застежка господина удерживает их.  
Когда же, сношена, спадает крепость их,  
растоптана застежка посреди тряпья.*

Слова *печатъ-застежка* и *покров* здесь прилагаются к описанию того, что происходит с одеждой и скрепляющей ее застежкой, когда она снашивается. Обрезание совершенно скрывается за этим рассказом об одежде, но в то же время они неразрывно соединены, так что за плотным повествованием находится второй уровень, относящийся к обрезанию. Каждое используемое слово значит то, что оно значит, но смотреть на него можно по-разному. С одной стороны, будучи вырвано из контекста и рассматриваемое само по себе, это повествование говорит только об одежде. С другой стороны, если поместить его в общее пространство повествования, то мы видим, что речь идет об обрезании и его ненужности. Слова *одежды* и *покровы* являются обрезанной крайней плотью, под словом *крепость* имеется в виду Христос, хранящийся в народе, а слово *господин* относится к Богу. Но все-таки этот образ является живым, поэтому от него нельзя требовать однозначного соответствия с тем, что за ним стоит: слова *застежка* и *покров* имеют разные значения, употребляется синоним к слову *покров*, сила снашивается и спадает, застежка растаптывается.

Следующие две строки, являясь обращением к иудеям, закрывают образ, соотнося то, что было сказано об одежде, с ними:

*Вышла та крепость из тебя,  
народ, и оставила тебя сила твоя.*

Говоря о понимании образа *одежды* и скрепляющей ее *застежки* мы подошли к одному очень важному для Исаака мировоззренческому (и даже, отчасти, методологическому) положению. Мы видели, что созданный образ может быть правильно воспринят только при рассмотрении его в контексте повествовательного строя всего произведения. Если не допустить этого, то мы замкнемся на предстоящем и не увидим *леса за деревьями*. Перед нами будут проходить чередой некие сюрреалистические картинки, ничем не связанные между собой. Этому призыву подчинена вся мимра: Исаак всячески хочет добиться того, чтобы иудеи не абсолютизировали свой закон, а посмотрели на него в общем контексте происходящего. Ничто

преходящее не самоценно и не самодостаточно. Свое значение, само свое существование оно получает от Бога и Его Промысла. Создавая образы, Исаак ни в коей мере не желает, чтобы мы останавливались на них как на чем-то самостоятельном и независимом — нет, он постоянно призывает идти дальше них, искать Того, Кто дает им жизнь и значение, в Чем свете они только и видны. Он призывает всегда помнить следующие слова: *буква убивает, а дух животворит.*

### Использованная литература

1. Материалы к «Богословско-церковному словарю». Богословские труды № 27.
2. *В. Райт*. Краткий очерк истории сирийской литературы. СПб., 1902.
3. Статьи *Притча, Образ*. Литературный энциклопедический словарь. М., 1987.
4. *Митрополит Антоний Сурожский*. Беседа о притчах // «Альфа и Омега» № 4 (18). М., 1998.
5. Писания мужей апостольских. Рига, 1994.
6. Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. В 3-х томах. М., 1998.
7. Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1999.
8. *R. Duval*. La littérature syriaque. Paris, 1900.
9. Dictionnaire de théologie catholique. Vol. 8. Paris, 1947.
10. Dictionnaire de spiritualité. Vol. 7. Paris, 1971.
11. Dictionnaire de l'Orient chrétien. 1971.
12. *J.-S. Assemani*. Bibliotheca orientalis clementino-vaticana (1719-1728). Т. 1.

Святитель Патрик Ирландский

## ПИСЬМО К КОРОТИКУ

Sancti Patricii ad Coroticum Epistola

**От переводчика:** Святой Патрик – первый по времени церковный деятель Британских островов, оставивший нам авторские тексты, – для пятого века это случай уникальный. Два произведения – «Исповедь» ('*Confessio*') и «Послание к Коротику» ('*Epistola*') всеми исследователями однозначно (за редчайшими исключениями) признаются подлинными. Парадоксально, но именно с них фактически начинается письменная история ирландской литературы, до христианизации острова существовавшей исключительно в устной форме (огромный корпус ирландской мифологии начал фиксироваться в монастырских скрипториях после VII века). Таким образом, ирландская письменность берет свое начало с латинских христианских текстов.

'*Confessio*' и '*Epistola*'. '*Confessio*' – это написанный в конце жизни («это исповедание мое, прежде чем я умру» (*Conf.*, 25) отчет и одновременно вдохновенная апология своей деятельности; возможно, написан он в ответ на оппозицию святому Патрику в британской церкви<sup>1</sup>. '*Epistola*' – («Письмо к Коротику» или «Письмо к воинам Коротика»), написанное ранее (хотя для некоторых исследователей этот порядок не очевиден) обращение к бриттскому вождю и его воинам с гневным обличением, вызванным захватом в плен во время пиратского набега новообращенных христиан.

Оба документа написаны на латыни, неуклюжей и весьма далекой от литературных требований времени (вспомним хотя бы о старшем современнике святого Патрика – блаженном Августине, к которому отсылает нас само название апологии, хотя и не идентичное знаменитому труду гиппонского епископа, который называется '*Confessiones*' – «Исповеди»). Исследованию языка Патрика посвятила специальное исследование Dr. Ch. Mohrmann (*Mohrmann Ch. The Latin of St. Patrick. D., 1961*), которая

---

<sup>1</sup> Русский перевод см.: *Святитель Патрик Ирландский. Исповедь.* (пер. Н. Л. Холмогорова) // Альфа и Омега. № 4 (7). М., 1995.

признается, что «это самая трудная для понимания и критики латынь, с которой я когда-либо имела дело» (*Mohrmann Ch. The Latin... P. 22*). Действительно, слабая образованность автора с очевидностью иллюстрируется смешением примитивных оборотов, бритуцизмов и просто ошибок с высоким библейским стилем... Цитаты из Писания святой Патрик по большей части приводит по доиеронимовскому тексту.

Историческая ценность '*Confessio*' невелика: автобиографические детали немногочисленны и неопределенны, исторический же контекст настолько лишен деталей, что почти не дает возможности «привязки» к определенным датам. Это — прежде всего духовная автобиография, отчет, подведение итогов, своеобразная апология своей деятельности перед лицом обвинителей, вместе с тем — вдохновенный (хотя, надо признать, несколько путаный и экстатичный) гимн, прославляющий Божественную милость и Божественное руководство, присутствие которых святой Патрик всегда ощущал. «Делу моему я научился от Христа» — это утверждение становится лейтмотивом всего произведения, приобретающего характер описания почти непрерывного «разговора с Богом». Еще менее исторической информации содержится в '*Epistola*', и даже попытки отождествления адресата (Коротика) не вполне помогают в установлении хронологии. Особую важность имеет рукописная история этих трудов. Полный текст '*Confessio*' и единственные копии '*Epistola*' сохранились лишь в континентальных манускриптах. Почти наверняка оба текста находились в монастырском скриптории Армы, где в начале IX века был составлен знаменитый кодекс «Книга Армы» (*Liber Ardmachanus*, на нее могут ссылаться также как на *Codex Dublinensis*). Он содержит обширную коллекцию документов, частью на латинском, частью на ирландском языке, имеющих зачастую первостепенное значение для истории Ирландии. Помимо '*Confessio*', двух житий святого Патрика, принадлежащих Мурху и Тирехану, важного текста «Жития святого Мартина» Сульпиция Севера, особый интерес представляет полный текст латинского Нового Завета в доиеронимовском переводе (в составе: 4 Евангелия, Послания Павла, Соборные послания, Откровение, Деяния). Писцом «Книги Армы» был монах Фердомнах († 845 или 846), который написал, по крайней мере, первую часть книги в 807 или 808 году. Манускрипт, к которому в средние века относились с огромным пиете-

том — книга использовалась при принесении клятв и даче свидетельств — после Реформации попал в частные руки и находится теперь в Trinity College в Дублине (Ms N 52).

В «Книге Армы» '*Confessio*' приводится в значительно сокращенном виде (озаглавленная, правда, как *Libri Sancti Patricii* (sic! — во множественном числе), а '*Epistola*' опущена вовсе. Предположение о причинах такой редакции идет дальше «краткого и полного вариантов текста»: можно с очевидностью утверждать, что имело место сознательное исключение тех параграфов (а их немало), которые казались «юношескому уму ирландского агиографа VII века» (выражение D. A. Binchy<sup>1</sup>) ставящими святого в унижительное положение. В '*Confessio*' опущено «тематически» все, что могло бы послужить развенчанию образа святого Патрика, сконструированного по образцам ирландских саг, как героя, «марширующего от победы к победе». Исключены упоминание о сопротивлении «старших» (*superiors*) деятельности святого Патрика, обвинения в невежестве, предательство друга, открывшего юношеский грех святого, обвинения в симонии, враждебность и опасности во время миссии и даже заключение в узы. Аналогична и причина полного исключения '*Epistola*': картина поражения святого, не добившегося освобождения пленных, не вписывается в концепцию «героя», а «версия всего события в «Житии Муирху» лишь демонстрирует разрыв между удивительным Патриком '*Epistola*' и надуманным героем его биографов»<sup>2</sup>. Агиограф «восполнил» и поправил историю: согласно Муирху, по молитве святого Патрика Коротик был обращен в лису и исчез, и «с того дня и часа никто никогда не видел его, как в этом мире, так и в следующем»<sup>3</sup>.

Письмо обращено к воинам Коротика: сам он, очевидно, не принимал участия в набеге, во время которого его люди совершили преступления, послужившие поводом для гневного обращения ирландского святителя. В первом, несохранившемся послании он просит Коротика об освобождении пленных христиан, но клирики, доставившие его, были встречены насмешками. Во втором письме, перевод которого предлагает-

---

<sup>1</sup> См.: Binchy D. A. Patrick and His Biographers // «Studia Hibernica». Vol. 2. 1962

<sup>2</sup> Binchy D. A. Op. cit. P. 42

<sup>3</sup> Муирху, I, 29 (28). — The Patrician Texts in the Book of Armagh. Ed. and transl. by L. Bieler. Dublin, 1979. P. 101

ся, святой Патрик со властью и яростной ревностью о своей пастве угрожает Коротик и его воинам-христианам отлучением (excommunicatio). Очевидно, что факт убийства и пленения христианами христиан предельно возмущает святого. Неизвестно, возымело ли действие второе письмо. Как бы то ни было, это впечатляющий документ пастырской любви просветителя Ирландии к своим новообращенным подопечным. Заслуживает внимания и очевидная параллель с темой напряженного отношения к Патрику в британской церкви, нашедшей позднее развернутое изложение в «Исповеди». С горечью восклицая, что нет пророка с честью в отечестве своем, Патрик выказывает не только печаль по поводу британской оппозиции своей епископской деятельности, но и силу своей привязанности к «усыновленным им» людям Ирландии.

Особый интерес представляет проблема адресата письма. В житии святого Патрика, принадлежащем Муирху, в заголовках глав Коротик назван правителем Эйла ('Coirthech regem Aloo'), местности у Думбартона, недалеко от устья реки Клайд. Заголовки не принадлежат самому агиографу и являются значительно более поздней интерполяцией, вряд ли вполне обоснованной. В истории Британии V-го века известны два вождя с именем Коротик: есть предположения, что адресат послания святого Патрика тождествен валлийскому князю Кередигу, давшему свое имя будущему княжеству Кардиган. Он был пятым сыном известного Кунедды, чье вторжение в Северный Уэльс датируется очень приблизительно, от 400 до 450 года. Это значит, что правление его пятого сына может датироваться лишь условно — где-то после 460 года, а некоторые полагают, что около 500 года. Но есть сведения и об ином Коротике, отмеченном в генеалогиях Уэльса как Керетик Гулетик, одном из множества мелких правителей, заполнявших «вакуум власти», образовавшийся после ухода римлян в 407 году, и правившем там, где позднее возникло королевство Стратклайд, в 410-440 годах. Не так давно эти сложившиеся представления были подвергнуты весьма основательной критике Е. А. Thompson'ом, предполагающим, что Коротик возглавлял группу британцев, живущих на территории Ирландии<sup>1</sup>. Действительно, такой вариант объясняет некоторые труд-

---

<sup>1</sup> См.: *Thompson E. A. Pr. St. Patrick and Coroticus // The Journal of Theological Studies. Apr. 1980. Vol. xxxi. Part 1. P. 12-28.*

ные вопросы: почему, к примеру, святой угрожает отлучением (excommunicatio) людям из Думбартона, столь очевидно находящимся вне его юрисдикционных полномочий? Почему он упрекает воинов Коротика в продаже пленных христиан «чужому народу» (*'gens extera'*), если они и так чужды заморским бриттским воинам? Почему Патрик приводит автобиографические детали, мало что значащие для иноземного предводителя, отчего не видит никаких трудностей в доставке письма и откуда так хорошо знаком с деталями произошедшего нападения? Эти моменты проясняются, если принять, что отряд Коротика постоянно обретается в северо-восточной Ирландии, лишь проливами отделенной от пиктских земель. Вряд ли удастся установить с точностью, что же представлял из себя отряд этих людей: промышляли ли они только разбоем, были ли беглыми пленниками ирландцев или освобожденными рабами и т.д.

Как и в случае с «Исповедью», подлинность и принадлежность письма святому Патрику практически никем не оспаривается. Латинский текст опубликован многократно, в частности в *Libri Epistolarum Sanctii Patricii Episcopi*<sup>1</sup>; в Патрологии Миня<sup>2</sup>. Английский перевод известного L. Bieler'a находится в книге *Works of Saint Patrick*<sup>3</sup>.

Предлагаемый перевод сделан с текста из Патрологии Миня. Переводчик искренне благодарит Н. А. Старостину за советы и замечания.

И. Я, Патрик, грешник, невежда, живущий в Ирландии, свидетельствую о епископстве своем. Более же всего верую, что все, что есть у меня, получил я от Бога. И вот, я живу среди варваров, странник и изгнанник ради любви Божией. Он свидетель, что это так: не то чтобы сим я желал изречь нечто весьма суровое и жесткое, но понуждает меня ревность Божия, и истина Христова исторгает это из меня, по любви к ближним моим и чадам, ради которых я оставил страну свою, и родителей, и свою жизнь даже до смерти. Если я достоин, живу для Бога моего, чтобы учить язычников, даже если иные и презирают меня. Своей рукой я со-

<sup>1</sup> *Libri Epistolarum Sanctii Patricii Episcopi*. Vol 2. 1952.

<sup>2</sup> PL LIII, col. 814-818.

<sup>3</sup> L. Bieler. *Works of Saint Patrick*. Westminster, 1953.

ставил и написал сии слова, да будут они отправлены и достигнут воинов Коротика, не скажу — моих сограждан, или сограждан святых римлян, но сограждан демонов по причине их злых дел. Подобно врагам нашим, они пребывают в смерти, союзники скоттов<sup>1</sup> и отступников — пиктов. Жаждающие крови, они утопают в ней — в крови невинных христиан, которых я родил в число избранных Божиих и утвердил во Христе<sup>2</sup>!

II. Через день после того, как новокрещенные, помазанные елеем, в белых одеяниях, были убиты — благоухание (веры) сохранялось у них на челе, когда их сокрушали мечом те люди — я отправил письмо с пресвитером святым, которого наставлял с детства, в сопровождении клириков, прося убийц вернуть нам что-нибудь из награбленного и крещенных, которых они сделали пленниками. Но те лишь насмеялись над ними. С этого времени я не знаю, о чем мне плакать более: о тех, кто был убит, или о тех, кто пленен, или о тех, кого уловил диавол. Вместе с ним они будут рабами в Аду разделять вечное наказание; ибо делающий грех есть раб (см.: *1 Ин 3:8*) и будет назван сыном диавола.

III. Посему да знает каждый боящийся Бога, что они враги мои и враги Христа Бога моего, Коего я посланник. Отцеубийцы! Братоубийцы! Алчные волки, *съедающие людей Божиих, как едят хлеб (Пс 13:4)*! Сказано: злые, о Господи, *разорили закон Твой (Пс 118:126)*, который только что насажден превосходно и благоприятно в Ирландии, и который утвержден благодатью Божией. Не ложное притязание предъявляю я. Я имею часть в труде тех, кого Он позвал и определил к проповеди Евангелия среди тяжких гонений до пределов земных, даже если враг являет зависть свою в жестокости Коротика, человека, не имеющего почтения ни к Богу, ни к священникам Его, коих Он избрал, даровав высшую, божественную и великую власть, *дабы связанные ими на земле пребывали связанными и на небе (см.: Мф 18:18)*.

IV. Посему настоятельно прошу вас со святым и смиренным сердцем: непозволительно оказывать благоволение таким людям, ни принимать пищу и питье с ними, не должно даже милостыню их принимать, до тех пор, пока они в лишениях не заглядят вины перед Богом через епитимьи, проливая слезы, и не

отпустят свободными крещеных рабов Божиих и служанок Христовых, ради которых Он был распят и умер. *«Не благоволит Всевышний к приношениям нечестивых... Что заколающий на жертву сына пред отцем его, то приносящий жертву из имени бедных (Сир 34:19-20). Имение, – сказано, – которое он глотал, изблюет: Бог исторгнет его из чрева его; ангел смерти влачит его, яростью драконов он будет мучим, змеиный язык убьет его» (см.: Иов 20:15-16), огонь неугасимый пожрет его. И се, горе тем, кто наполняется тем, что ему не принадлежит, или же, «какая польза человеку, если он приобретет целый мир, а душе своей повредит?» (Мф 16:26). Было бы слишком утомительно рассматривать и излагать все в мелочах, собирать от всего Закона свидетельства против такой ненасытности. Корыстолюбие есть смертный грех. *«Не возжелай добра ближнего твоего. Не убий» (Исх 20:17, 13). Убийца не может быть со Христом. Кто ненавидит брата своего, тот сопричислен к убийцам. «Не любящий брата пребывает в смерти» (1 Ин 3:14). Сколь же более виновен тот, кто пятнает свои руки кровью сынов Божиих, которых Он недавно приобрел в крайних пределах земли через ничтожество наше!**

V. Разве в Ирландию попал я не Божиим велением, а чрез зов плоти? Кто принудил меня? Посему я связан Духом не видеть никогда никого из родни своей. Разве мое это – что я имею святое сострадание к людям, которые некогда пленили меня и увезли с челядью и прислугой из отцовского дома? Я был свободно-рожденный. Я – сын декуриона<sup>3</sup>. Но я отказался от благородного происхождения своего – никогда этого не стыдился и не жалел – ради блага других. Вот, я слуга во Христе чужому народу ради неизреченной славы жизни вечной, которая есть во Христе Иисусе Господе нашем, пусть даже мои люди<sup>4</sup> не знают меня. *«Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем» (Мк 6:4). Может быть, мы не из одной овчарни и не один у нас Бог-Отец, как написано: «Кто не со Мною, тот против Меня, и кто не собирает со Мною, тот расточает» (Лк 11:23). Неверно, когда «один строит, а другой разрушает» (Сир 34:23). Я не ищу своего.*

VI. Не моя это благодать, но Бога, Который дал мне это попечение в сердце быть одним из Его охотников или рыба-

ков, о которых Бог некогда предсказывал, что они придут в последние дни (см.: *Иер 26:16*). Я ненавидим. Что мне делать, Господи? Я презрен. Взгляни, Твое стадо вокруг меня раздирается в клочья и разгоняется, и делается это разбойниками по велению жестокосердного Коротика. Далеко от любви Божией человек, который предаёт христиан в руки пиктов или скоттов. Алчные волки пожирают стадо Божие, которое в Ирландии поистине превосходно возвращено с величайшей заботой, так что и сыновья, и дочери королей становились монахами и девами во Христе<sup>5</sup>. Я не могу сосчитать их числа. Посему не угодно зло, причиненное праведнику, даже аду не будет оно угодно.

VII. Кто из святых не содрогнется, веселясь с такими людьми или разделяя с ними трапезу? Они наполнили свои дома добром мертвых христиан, они живут грабежом. Они не знают, несчастные, что предлагаемое ими друзьям и детям в пищу есть смертоносный яд, как Ева не понимала, что данное ею мужу — смерть. Таковы все, кто делает злое: они заслужили смерть как наказание вечное. У римских христиан в Галлии есть обычай: они отправляют святых и знающих мужей к франкам и иным язычникам со многими тысячами солидов выкупать крещеных пленников. Вы предпочли убивать их или продавать чужому народу, не знающему Бога. Вы продаете членов Тела Христова так, как если бы это было в публичном доме. Какую надежду имеете вы в Боге?

VIII. Того, кто думает так же, как вы, или обращается к вам со словами лести, Бог будет судить. Ибо Писание говорит: *«Не только делающие зло, но и одобряющие их достойны проклятия»* (см.: *Рим 1:32*). Не знаю, что далее мне сказать о тех отшедших из сынов Божиих, кого меч поразил так жестоко. Писание говорит: *«Плачьте с плачущими»* (*Рим 12:15*), и опять: *«Страдает ли один член, страдают с ним все члены»* (*1 Кор 12:26*). С того дня Церковь носит траур и оплакивает своих сыновей и дочерей, которых меч еще не поразил, но которые были отделены и увезены прочь в дальние земли, где грех пребывает открыто, грубо, бесстыдно. Там люди, рожденные свободными, проданы, христиане сделаны рабами и, что хуже всего, в услужении у мерзких, нечистых, отпавших пиктов!

IX. Посему я воздвигну глас свой в печали и горе: вы, чистые и возлюбленные братья и дети, кого я породил во Христе, неисчетные числом, что могу я сделать для вас? Недостоин я снискать помощь Божию или человеческую. Злоба злых торжествует над нами. Поистине, нас сделали странниками. Быть может, они не верят, что и мы получили то же крещение и имеем Того же Отца — Бога. Для них позор, что мы ирландцы<sup>6</sup>. Не одного ли, сказано, Бога имеем? Разве вы, каждый из вас, оставлен ближним его? Посему я скорблю вместе с вами, скорблю, дорогие возлюбленные мои. Но про себя я радуюсь. Не напрасно усердствовал я и не тщетно оставил страну свою. И если это страшное и неопишное преступление свершилось, то благодарение Богу: вы оставили мир сей и шествуете в Рай крещеными верными. Вижу вас: вы начали свой путь туда, где более не будет *ни ночи, ни плача, ни смерти* (см.: *Откр 21:4*), но взыграете, как телята, освобожденные от привязи<sup>7</sup>, и будете попира́ть злых, и они обратятся в прах под ногами вашими.

X. Вы же будете царствовать с апостолами, и пророками, и мучениками. Примите во владение вечное Царство, как Он Сам свидетельствует, говоря: *«Придут многие с востока и запада, и возлягут с Авраамом, и Исааком, и Иаковом в Царстве Небесном»* (Мф 8:11)... *«Без псов, и чародеев, и убийц, и лжецов»* (Откр 22:15). И клятвопреступники имеют *участь свою в озере огня вечного* (см.: *Откр 21:8*). Не без причины апостол говорит: *«Если праведник едва спасается, то нечестивый и грешный где явится?»* (1 Пет 4:18). Где тогда Коротик со своими разбойниками, бунтовщиками против Христа, где они найдут себя, — те, кто раздавал крещеных женщин и грабил имущество сирот, — ибо жалко царство временное, которое во мгновение исчезнет? Как облако или дым, разгоняемый ветром, так лживые грешники погибнут пред лицом Господним; но праведные вечно будут праздновать с великим постоянством со Христом; они будут судить народы и господствовать над нечестивыми царями во веки веков. Аминь.

Свидетельствую перед Богом и ангелами Его, что будет так, как Он показал моему невежеству. Не мои это слова, что изложил я по-латыни, но Божии, и апостольские, и пророческие,

что никогда не лгали. «*Кто уверует, спасен будет, а кто не уверует, осужден будет*» (Мк 16:16), — говорит Бог. Я усиленно прошу: пусть любой усердный слуга Божий доставит письмо это, дабы не было оно ни задержано, ни скрыто кем-либо, но поскорее прочитано пред всеми людьми, и в присутствии самого Коротика. Быть может, Бог вдохновит их когда-нибудь, чтобы они, убийцы братьев Господних, обратили свои чувства к Богу, покаявшись, хоть и запоздало, в их гнусных делах, и отпустили на волю крещеных женщин, которых пленили, чтобы и они могли удостоиться жить для Бога, и исцелиться — здесь и в вечности! Мир Отцу, и Сыну, и Святому Духу. Аминь<sup>8</sup>.

### Примечания

1. Вопрос о том, кого именно в данном случае понимает под скоттами святой Патрик, не вполне ясен. На протяжении всего Средневековья скоттами называли и ирландцев, и, позднее, шотландцев, но в V веке заселение территорий нынешней Шотландии кельтами из Ирландии, приведшее впоследствии к появлению шотландцев как таковых, только начиналось. Вероятнее всего, в тексте '*Epistola*' скоттами называются некрещеные ирландцы.

2. В тексте — *confirmavi*, то есть речь, очевидно, идет о помазании новокрещеных.

3. *Decurio* — член городского совета. Отец святого Патрика, Кальпорний, совмещал эту должность с диаконским служением.

4. Вероятно, Патрик говорит о своих британских соплеменниках.

5. Монахинями.

6. Очевидно, святой Патрик возмущен тем, что воины Коротика, христиане, считают для себя позором разделять веру с врагами-ирландцами, от набегов которых они или пострадали сами, или защищали местное население. Теперь ситуация переменялась: бывшие язычники стали христианами.

7. В скотоводческой Ирландии сравнение с коровой — похвала: описывая девичью красу, могли сказать—«коровоокая».

8. Как ни странно, именно такова форма заключительного благословения: «*Pax Patri, et Filio, et Spiritui sancto. Amen*».

«ПЕРВЫЙ СОБОР» СВЯТОГО ПАТРИКА  
Synodus I S. Patricii

*От переводчика.* Собрание канонов, известных как каноны первого собора святого Патрика, состоит из 34 правил, заключенных в форму окружного послания епископов Патрика, Авксилия и Изернина клиру Ирландии. Согласие ученых по поводу аутентичности этих канонов не достигнуто — если L. Bieler, публикатор, настаивает на их подлинности (объясняя резкое отличие их вполне грамотной латыни от писаний святого Патрика тем, что они лишь «инспирированы», но не изложены им), то D. A. Binchy и многие вслед за ним предпочитают точку зрения, отодвигающую их составление в VII век (среди причин — отсутствие упоминаний о соборе среди всех ранних источников; полное, с точки зрения критиков, соответствие ситуации полемики между «кельтской» и «римской» партиями в ирландской церкви VII века; наличие очевидных гиберницизмов в латыни, вполне в духе ирландских пенитенциалов VI-VII веков и т. д.). Отсутствие всяких упоминаний и ссылок на эти каноны в первых ирландских пенитенциалах VI века действительно странно: очевидно, что к авторитету такого «первого всеирландского собора» в первую очередь должны были прибегнуть составители первых канонических сводов. Для тех же, кто признает их аутентичность, это — первый, самый ранний дошедший до нас текст, содержащий церковные дисциплинарные установления в Ирландии. Дата его составления известнейшим публикатором и исследователем «проблемы святого Патрика» L. Bieler'ом (он с оговорками принимает подлинность канонов) определяется около 457 года (439 год, согласно некоторым ирландским анналам — год прибытия на остров епископов Секундина, Авксилия и Изернина, даты их смерти — 437, 459 и 468 годы соответственно. Таким образом, собор мог состояться после смерти епископа Секундина, не включенного в формулу приветствия, и перед смертью Авксилия в 459 году). Даже если принять, вслед за многими, критическую точку зрения на их подлинность и отнести к VII веку, надо признать, что во многих отношениях они воспроизводят ситуацию, не вполне характерную для этого времени (прежде всего это отсутствие организующей роли монастырей —

аббат упоминается только в 34, почти наверняка интерполированном каноне; попытки определить юрисдикционные полномочия епископа (каноны 23, 24, 25, 27, 30); общая неопределенность церковного положения). Таким образом, и возражения против их подлинности вряд ли смогут до конца доказать невозможность их восхождения в своей основе к самому началу церковной жизни в Ирландии. В любом случае, похоже, что эти каноны, даже и не принадлежащие святому Патрику и его времени, описывают ситуацию еще до окончательного установления в Ирландии специфически монашеской церкви.

Порядок их расположения, как он установлен, не строго логичен. Тематически они делятся на три основных группы: пункты о клириках и монахах (каноны 5-11), пункты о христианах в целом (каноны 12-22), положения о церковной юрисдикции (каноны 23-30, 33). Каноны 4 и 5, очевидно, продолжают канон 1; второй и третий каноны – не вполне уместная вставка. Выбиваются из ряда и каноны 31 и 32, говорящие о гражданском поведении клириков. Интерполированность некоторых из канонов (25, 30, 33, 34) признают возможной даже некоторые сторонники их подлинности в целом (L. Bieler). 14 канонов под именем святого Патрика цитируются в *'Collectio Hibernensis'* (огромное собрание ирландских канонов, включающее около 720 правил).

Перевод сделан с публикации L. Bieler'a (латинский текст с английским переводом) в «The Irish Penitentials»<sup>1</sup>. В Патрологии Миня каноны опубликованы под названием «Synodus episcoporum Patricii, Auxilii, Issernini»<sup>2</sup>. Переводчик приносит искреннюю благодарность Ю. С. Терентьеву за помощь и консультации.

Воздаем благодарение Богу Отцу, Сыну и Святому Духу. Священникам и диаконам и всему клиру – епископы Патрикий, Авксиллий и Изернин шлют приветствия. Полагаем мы, что лучше предостеречь нерадивых, чем порицать (уже) соделанное, как Соломон говорит: «Лучше обличать, чем гневаться» (Еккл 20:1). Образцы наших решений начертаны ниже, и так начинаются:

<sup>1</sup> The Irish Penitentials. Scriptores Latini Hiberniae. Vol. 5. Dublin, 1963. P. 1-14.

<sup>2</sup> Synodus episcoporum Patricii, Auxilii, Issernini. PL LIII, col. 823-826.

1. Если кто-либо собирает среди общины деньги за пленных, своею властью и без разрешения, заслуживает отлучения.

2. Чтецы должны знать каждый лишь ту церковь, в которой поют.

3. Не должно быть бродячим клирикам в общине.

4. Если кто получит разрешение, и будет собираться плата, не должно ему взимать более того, что требует нужда.

5. Если кто-то соберет больше, ему должно положить это на епископский алтарь, дабы возможно было питаться нуждающемуся.

6. Всякий клирик, от остиария до священника, которого увидели без туники, и который не прикрывает срам и наготу своего чрева, и чьи волосы не острижены по римскому обычаю, и чья жена ходит с непокровенной головой, пусть будут оба в равном презрении у мирян, и да удалятся от Церкви.

7. Всякий клирик, назначенный к служению, который по нерадению не является в собрания утром и вечером — разве только удержан будет ярмом рабства, — пусть считается чуждым.

8. Если клирик сделался поручителем язычника<sup>1</sup> на любую сумму, и случилось язычнику — что не дивно! — неким коварством обмануть клирика, то клирик должен уплатить долг из своих собственных средств, если же будет бороться с помощью оружия, пусть заслуженно считается вне Церкви.

9. Монах и дева из разных мест не должны размещаться в одной гостинице, ни путешествовать в одной повозке от места к месту, ни вести продолжительные беседы друг с другом.

10. Если кто-либо покажет начало доброму делу псалмопения и потом оставит его (псалмописание) и (вновь) отпустит волосы, да исключится из Церкви, если не вернется к прежнему.

11. Если клирика, отлученного кем-либо от общения, примет иной, то оба пусть принесут равное покаяние.

12. Если христианин пребывает в отлучении, даже милостыня его не должна приниматься<sup>2</sup>.

13. Милостыня, принесенная язычником, не должна приниматься в Церковь.

14. Христианин, свершивший убийство или прелюбодеяние, или клявшийся перед друидом как язычник, пусть совершает годичное покаяние за каждый из этих грехов; завершив же год покаяния, должен предстать, сопровождаемый свидетелями, и тогда пусть будет разрешен священником.

15. И тот, кто совершил воровство, пусть совершает покаяние в течение полугода, двадцать дней на одном хлебе; и, если может, пусть возместит украденное, и таким образом пусть вернется в Церковь.

16. Христианин, кто верит, будто существует на свете *lamia*, что толкуется как «ведьма», да анафематствуется – всякий, кто навлечет на живую душу такую молву, и он не должен быть принят опять в Церковь, пока собственными словами не отречется от преступления, которое совершил, и так творит покаяние со всем усердием.

17. Дева, которая дала обеты Богу оставаться целомудренной и впоследствии взяла супруга по плоти, да отлучится, пока не обратится; если же она обратится и оставит прелюбодеяние, пусть сотворит покаяние, после чего не должно им жить в одном доме или одном селении.

18. Если кто отлучен, не должно ему входить в церковь даже и в Пасхальную ночь, пока не обратится сам к покаянию.

19. Христианка, взятая мужем в честный брак и впоследствии оставившая таковой, и отдавшая себя прелюбодеянию, поступившая так да отлучится.

20. Христианин, подобно язычнику избегающий платить кому-либо долг, пусть отлучится, пока не уплатит.

21. Христианин, которого кто-либо обидел, и он зовет того (обидчика) в суд, а не в церковь, чтобы дело рассматривалось там; поступающий так да будет изгнан.

22. Если кто-то отдаст свою дочь мужу в честный брак, и она полюбит другого, а он (то есть отец) потворствует ей и принимает дар (от другого)<sup>3</sup>, оба должны быть исключены из Церкви.

23. Если священник построил церковь, он не должен совершать Святое Приношение в ней до того, как приведет своего епископа освятить ее, ибо так установлено.

24. Если новопришедший клирик вступает в общину, он не должен крестить или приносить святую жертву, или освящать, или строить церковь, пока он не получит разрешения от епископа. Тот же, кто надеется на разрешение язычников, да будет чуждым.

25. Если в дни, когда епископ пребывает в нескольких церквях, принесены будут от людей благочестивых дары епископу, то они, как обычай древних предписывает, да послужат епископу либо на насущные нужды, либо для раздачи бедным, как сам (епископ) решит.

26. Но если клирик оспаривает (это) и уличится в посягательстве на дары, да отделится от Церкви, как склонный к скверноприбытчеству.

27. Всякому клирику, новопришедшему в общину епископа, не дозволяется крестить, или приносить святую жертву, или совершать любые дела, если он не соблюдает этого, да отлучится.

28. Если клирик был отлучен, ему должно молиться в одиночестве и не в одном доме с братией; не дозволяется ему ни приносить святую жертву, ни освящать, пока не исправится; если он поступает иначе, да накажется вдвойне.

29. Если кто-то из братии желает получить благодать Божию, то не должен креститься, пока не соблюдет сорокадневный пост.

30. Всякий епископ, который идет из своего прихода<sup>4</sup> в другой, пусть не дерзает посвящать без того, чтобы получить разрешение от того, кому принадлежит юрисдикция над тем местом. В День Господень да возносит он Святую Жертву, только если допущен (на это) и должно ему довольствоваться подчинением в этом деле.

31. Если один из двоих клириков, которым случилось поспорить из-за некоего спорного дела, подкупает врага другого, чтобы убить его, то он по справедливости называется убийцей; таковой считается за отлученного всеми благочестивыми людьми.

32. Если клирик желает прийти на помощь пленному, он может помочь ему своими деньгами; ибо если он похищает

его, многие клирики будут обвинены из-за одного вора. Тот, кто так поступит, да отлучится.

33. Клирик, который приходит к нам от бриттов без письма, даже если он живет в общине, не допускается до служения<sup>5</sup>.

34. Подобно же если некий из наших диаконов переходит в другой приход, не спросив своего аббата<sup>6</sup> и без письма, не должен даже получать пищи; и да накажется покаянием от священника, которым пренебрег.

Также и монах, который странствует, не спросив своего аббата, подлежит наказанию.

Здесь кончаются положения собора.

### Примечания

1. В древней Ирландии, как во многих примитивных обществах, поручительство (заложничество) было важным институтом, который связывал тех, кто обязывался (поручался) ему далеко идущими обстоятельствами.

2. '*Collectio Hibernensis*' цитирует этот канон с вариантом «клирик» вместо «христианин». Между тем, святой Патрик в '*Epistola*', VII упоминает такое же запрещение, как связывающее также и мирян.

3. Практика платы выкупа за невесту (ирл. *tinnsra*, *tochra*, *coibhe*) — обычна в ранних индоевропейских обществах.

4. *Parruchia*, то есть диоцез.

5. Или: «им не разрешается быть обслуживаемыми» (то есть, чтобы им служили), это положение, возможно, — мера предосторожности от проникновения полупелагианства. L. Bieler на этом основании предполагает подлинность канона.

6. Возможно, что слова «*inconsultu suo abate*» вторглись сюда из финального пункта. Слова «*diaconus... uindicetu*» могут тогда относиться к белому клиру.

Перевод и примечания Е. Агафонова

**ЛИТУРГИКА**

Архимандрит Киприан

**ТРЕБНИК – КНИГА ЧУДОТВОРНАЯ**

Требник... На первый взгляд – книга пастырской обыденности, книга прозы священнической жизни. Скука обыденности, а скука – это самое страшное состояние духовной жизни.

Требы... Однообразная смена привычных нужд человечества: крестины, исповедь умирающего, похороны, освящение дома, водосвятный молебен. Шагание по лужам и по глубокому снегу со свертком под мышкой в сопровождении урюмого псаломщика. Осенние дождливые дни, выюжные ночи, бессонные, пронизывающе-холодные утра.

Так частенько думает священник об этой маленькой, истрепанной, воском закапанной книге.

Но нет! Это не так. Это совсем не так. Требник одна из самых значительных книг богослужебных. Книга чудесная, огненная, книга, может быть, самая философская. Это нераскрытая миру философия жизни; раскрываемая не академически и не лекционно, но самой жизнью, самой действительностью. Эта книга – ключ к преображению мира, очерневшего в грехе. Это книга, не побоюсь сказать, почти волшебная, ибо в ней тайна творения нового, светлого, преображенного мира. Она всецело обращена к миру. Обращена всей силой Божественной любви к божественному по своему происхождению миру. Она язык любви к миру, той любви, что хранится в Церкви; любви, которой Церковь любит этот божественный мир. От первой до последней страницы она говорит о болезни этого мира и лечении и просветлении его.

Молитвы родильнице в 8-й и 40-й дни, наречение имени – это облачение личности нового человека, пришедшего в мир, в эту тончайшую словесную оболочку имени, – крещение, исповедь, венчание, освящение елея, погребение мирян и священ-

ников, младенцев и монахов, освящение воды, соли, всякого зелия, нового дома для жилья человеческого и нового улья для жилья пчелиного, новых рыбацких сетей и лодки, новых церковных сосудов, икон, священнических одежд, крестов, колоколов, освящение, наконец, всякой вещи. Ибо всякая вещь, вся тварь, всякий атом этой твари и весь космос — божественны по замыслу и по назначению. Они созданы Богом, правда через грех человека очернились и испортились, но не утратили своего назначения. И Церковь не забыла их родословной. Человек будет обожен. Мир будет просветлен. В конце мировой истории сияет ослепительным светом гора Фавор, гора Преображения. И мы чаем нового неба и новой земли: Фаворского неба и земли небесного Иерусалима.

И потому-то, что мир и человек божественного рода, они и способны к восприятию этого освящения, этого обожения и преображения. Обожиться может только тот, кто предназначен к тому.

Нет пропасти между Богом и миром. Да, Бог внемирен, потому что Он — Бог. Но Бог и не отделим от мира, потому что Он Творец этого мира. И не только Творец, но Миродержитель и Мироправитель. Бог не тварь, и тварь — не Бог. Но Бог в этой твари всюду присутствует. Людской ум хотел слить Бога и мир и впал в одни крайности. Он хотел отделаться от бдительного и любовного ока Божия, хотел жить без Бога, не отрицая, впрочем, Его, изгнал Бога из мира, но и сам остался сиротой и нищим. Но Бог не сливаем с тварью, но и не отделим от нее. Он тут рядом, хотя и вне всего, что в мире, и вне самого мира. И все же нет пропасти между Богом и миром. И только потому и возможна наша молитва и освящение нас и всего, что кругом нас. Требник и содержит в себе эти таинственные слова, вводящие Бога в мир и освящающие его.

И священник берет от жертвенного угля, и подобно Херувиму прикасается к нечистым ранам больного человечества. Прикасается и отнимает беззакония его. Священник живет и движется в пламени алтаря и жертвенника. От алтаря до неба высятся огненный столп и в его сиянии священнодействует

---

иерей. И потому-то и страшно его священнодействие, что оно таинственно и чудотворно. Священник должен верить в это, так как им совершаемое в пламени алтаря – чудесно. И книга Требник – ключ к тому. Она есть поистине книга чудотворная...

1939 год

М. Желтов

## ГРЕЧЕСКАЯ ЛИТУРГИЯ IV ВЕКА В ПАПИРУСЕ BARCELON. PAPYR. 154B-157B

Среди хранящихся в библиотеке Барселоны папирусов № 126-181 образуют единый сборник (IV век). В этот сборник в основном включены сочинения нехристианских классических авторов, однако несколько его листов (154b-157b) содержат греческие христианские литургические тексты – анафору, молитву после Причащения, молитву возложения рук над больными, экзорцизм над елеем для помазания больных, акростишный гимн. Эти тексты, фактически образующие краткий Евхологий, привлекли внимание исследователей сравнительно недавно; первая публикация всего текста осуществлена только в 1994 году<sup>1</sup>. В данной статье читатель найдет греческий текст, перевод и комментарии к анафоре и молитве после Причащения Барселонского папируса, русский перевод которых публикуется впервые.

### 1. АНАФОРА

Безусловно, из всех молитв Барселонского папируса внимание ученых более всего привлекает анафора. Кроме некоторых ярких особенностей, отмечаемых нами ниже, эта анафора оказывается древнейшей из сохранившихся – не с точки зрения древности самого текста, а с точки зрения возраста материального источника текста. Она датируется IV-м веком, то есть тем же временем, когда были написаны или (почти) окончательно отредактированы классические анафоры Востока и Запада.

Ниже приводится текст анафоры: во-первых – в том виде, в каком он содержится в рукописи (так называемое дипломатическое издание текста); во-вторых – в виде реконструкции греческого текста; в-третьих – в переводе на русский язык. Далее следует краткий анализ текста анафоры.

---

<sup>1</sup> *Roca-Puig*. См. библиографию в конце статьи.

Дипломатическое издание<sup>1</sup>

&lt;Fol. 1&gt;

ΕΙΣ ΘΕΟΣ ΙΗΣΟΥΣ Ο ΚΥΡΙΟΣ  
 ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙΑΣ ΠΕΡΙ ΑΡΤΟΥ ΚΑΙ ΠΟΤΗΡΙΟΥ  
 ΑΝΩ ΤΑΣ ΚΑΡΔΙΑΣ ΗΜΩΝ ΕΥΞΟΜΕΝ ΠΡΟΣ  
 ΚΥΡΙΟΝ ΕΤΙ ΕΥΧΑΡΙΣΘΗΣΟΜΕΝ ΑΞΙΟΝ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙ  
 5 ΟΝ ΑΞΙΟΝ ΕΣΤΙΝ ΚΑΙ ΔΙΚΑΙΟΝ ΣΕ ΑΙΝΕΙΝ ΣΕ  
 ΕΥΛΟΓΕΙΝ ΣΕ ΥΜΝΕΙΝ ΣΕ ΕΥΧΑΡΙΣΤΕΙΝ ΔΕΣΠΟΤΑ  
 ΘΕ ΠΑΝΤΟΚΡΑΤΩΡ ΤΟΥ ΚΥ ΗΜΩΝ ΙΥ ΧΡΥ Ο ΠΟΙ  
 ΗΣΑΣ ΤΑ ΠΑΝΤΑ ΕΚ ΤΟΥ ΜΗ ΟΝΤΟΣ ΕΙΣ ΤΟ ΕΙΝΑΙ  
 ΤΑ ΠΑΝΤΑ ΟΥΡΑΝΟΥΣ ΓΗΝ ΘΑΛΑΣΣΑΝ ΚΑΙ ΠΑΝΤΑ ΤΑ  
 10 ΕΝ ΑΥΤΟΙΣ ΔΙΑ ΤΟΥ ΗΓΑΠΗΜΕΝΟΥ ΣΟΥ ΠΑΙΔΟΣ ΙΥ ΧΡΥ  
 ΤΟΥ ΚΥ ΗΜΩΝ ΔΙ ΟΥ ΕΚΑΛΕΣΕΝ ΗΜΑΣ ΑΠΟ ΣΚΟΤΟΣ  
 ΕΙΣ ΦΩΣ ΑΠΟ ΑΓΝΟΣΙΑΣ ΕΙΣ ΕΠΙΓΝΟΣΙΟΝ ΔΟΞΗΣ ΟΝΟ  
 ΜΑΤΟΣ ΑΥΤΩ ΑΠΟ ΦΘΟΡΑΣ ΘΑΝΑΤΟΥ ΕΙΣ ΑΦΘΑΡ  
 ΣΙΑΝ ΕΙΣ ΖΩΗΝ ΑΙΩΝΙΟΝ Ο ΚΑΘΗΜΕΝΟΣ ΕΠΙ ΑΡΜΑ  
 15 ΤΟΣ ΧΕΡΟΥΒΙΝ ΚΑΙ ΣΑΡΡΑΦΙΝ ΕΜΠΡΟΣΘΕΝ ΑΥΤΟΥ  
 Ω ΠΑΡΑΣΤΑΣΙΝ ΧΕΙΛΙΑΙΣ ΧΕΙΛΙΑΔΩΝ ΚΑΙ ΜΥΡΙΑΙ  
 ΜΥΡΙΑΔΕΣ ΑΓΓΕΛΛΩΝ ΑΡΧΑΓΓΕΛΛΩΝ ΘΡΟΝΩΝ  
 ΚΑΙ ΚΥΡΙΟΤΗΤΩΝ ΥΜΝΟΥΝΤΩΝ ΚΑΙ ΔΟΞΑΛΟΓΟΥΝ  
 ΤΩΝ ΜΕΘ ΩΝ ΚΑΙ ΥΜΕΙΣ ΥΜΝΟΥΝΤΕΣ ΛΕΓΟΝΤΕΣ  
 20 ΑΓΙΟΣ ΑΓΙΟΣ ΑΓΙΟΣ ΚΥΡΙΟΣ ΣΑΒΑΩΦ ΠΛΗΡΗΣ ΣΟΥ  
 Ο ΟΥΡΑΝΟΟ ΤΗΣ ΔΟΞΗΣ ΣΟΥ ΕΝ Η ΕΔΟΞΑΣΑΣ ΗΜΑΣ ΔΙ  
 Α ΤΟΥ ΜΟΝΟΓΕΝΟΥ ΣΟΥ ΚΑΙ ΠΡΩΤΟΤΟΚΟΥ ΠΑΣΗΣ ΚΤΙ  
 ΣΕΩΣ ΙΥ ΧΡΥ ΤΟΥ ΚΥ ΗΜΩΝ Ο ΚΑΘΗΜΕΝΟΣ ΕΝ  
 ΔΕΞΙΑ ΤΗΣ ΜΕΓΑΛΟΣΥΝΗΣ ΣΟΥ ΕΝ ΤΟΙΣ ΟΥΡΑΝΙ  
 25 ΟΙΣ ΩΣ ΕΡΧΕΤΑΙ ΚΡΙΝΑΙ ΖΩΝΤΑΣ ΚΑΙ ΝΕΚΡΟΥΣ

&lt;Fol. 2&gt;

ΔΙ ΟΥ ΠΡΟΣΦΕΡΟΜΕΝ ΕΚΤΙΣΜΑΤΑ ΣΟΥ ΤΑΥΤΑ ΑΡ  
 ΤΟΝ ΤΕ ΚΑΙ ΠΟΤΗΡΙΟΝ ΑΙΤΟΥΜΕΘΑ ΚΑΙ ΠΑΡΑΚΑΛΟΥ  
 ΜΕΝ ΣΟΙ ΟΠΩΣ ΚΑΤΑΠΕΜΨΗΣ ΕΠ ΑΥΤΑ ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΣΟΥ  
 ΤΟ ΑΓΙΟΝ ΣΟΥ ΚΑΙ ΠΑΡΑΚΛΗΤΟΝ ΣΟΥ ΠΝΕΥΜΑ ΑΞΙΩΝ  
 5 ΟΥΝΩΝ ΕΙΣ ΤΟ ΣΩΜΑΤΟΥΠΟΗΣΑΙ ΑΥΤΑ ΚΑΙ ΠΟΗΣΑΙ

<sup>1</sup> *Roca-Puig*. P. 11-12.

ΤΟ ΜΕΝ ΑΡΤΟΝ ΣΩΜΑ ΧΡΨ ΤΟ ΔΕ ΠΟΤΗΡΙΟΝ ΑΙΜΑ ΧΡΨ  
 ΤΗΣ ΚΑΙΝΗΣ ΔΙΑΘΗΚΗΣ ΚΑΘΩΣ 'ΚΑΙ' ΑΥΤΩΣ ΗΝΙΚΑ  
 ΕΜΕΛΛΕΝ ΠΑΡΑΔΙΔΟΝΑΙ ΛΑΒΩΝ ΑΡΤΟΝ ΚΑΙ ΕΥΧΑΡΙ  
 ΣΤΗΣΑΣ ΚΑΙ ΕΚΑΛΕΣΕΝ ΚΑΙ ΕΔΩΚΕΝ ΤΟΙΣ ΜΑΘΗΤΑΙΣ  
 10 ΑΥΤΟΥ ΛΕΓΩΝ ΛΑΒΕΤΕ ΦΑΓΕΤΕ ΤΟΥΤΟ ΜΟΙ ΕΣΤΙΝ ΤΟ ΣΩΜΑ  
 ΚΑΙ ΟΜΟΙΩΣ ΜΕΤΑ ΤΟ ΔΕΙΠΝΗΣΑΙ ΛΑΒΩΝ ΠΟΤΗ  
 ΡΙΟΝ ΕΥΧΑΡΙΣΤΗΣΑΣ ΕΔΩΚΕΝ ΑΥΤΟΙΣ ΛΕΓΩΝ ΛΑΒΕΤΕ  
 ΠΙΕΤΕ ΤΟ ΑΙΜΑ ΤΟ ΠΕΡΙ ΠΟΛΛΩΝ ΕΚΧΥΟΜΕΝΩΝ ΕΙΣ  
 ΑΦΗΣΙΝ ΑΜΑΡΤΙΩΝ ΚΑΙ ΗΜΕΙΣ ΤΟ ΑΥΤΟ ΠΟΙΟΥΜΕΝ  
 15 ΕΙΣ ΤΗΝ ΣΗΝ ΑΝΑΜΝΗΣΙΝ ΟΣΟΚΙΝ ΕΑΝ ΟΥΝΕΡΧΟΝΤΕΣ  
 ΠΟΙΟΥΝΤΕΣ ΣΟΥ ΤΗΝ ΑΝΑΜΝΗΣΙΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΜΥΣΤΗ  
 ΡΙΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΚΑΙ ΣΩΤΗΡΟΣ ΗΜΩΝ  
 ΙΨ ΧΡΨ ΝΑΙ ΑΞΙΟΥΜΕΝ ΣΕ ΔΕΣΠΟΤΑ ΟΠΩΣ ΕΥΛΟΓΩΝ  
 ΕΥΛΟΓΗΣΗΣ ΚΑΙ ΑΓΙΩΣ ΑΓΙΑΣΗΣ ΤΟΙΣ ΠΑΣΙΝ ΕΞ ΑΥΤΩΝ  
 20 ΜΕΤΑΛΑΜΒΑΝΟΥΣΙΝ ΕΙΣ ΠΙΣΤΙΝ ΑΔΙΑΚΡΙΤΟΝ ΕΙΣ ΜΕΤΟ  
 ΧΗΝ ΑΦΘΑΡΣΙΑΝ ΕΙΣ ΚΟΙΝΩΝΙΑΝ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΑΓΙΟΥ  
 ΕΙΣ ΚΑΤΑΡΤΙΣΜΟΝ ΠΙΣΤΕΩΣ ΚΑΙ ΑΛΗΘΕΙΑΣ ΕΙΣ ΣΥΝΤΕ  
 ΛΕΙΩΣΙΝ ΠΑΝΤΟΣ ΘΕΛΗΜΑΤΟΣ ΣΟΥ ΙΝΑ ΕΤΙ ΚΑΙ ΕΝ ΤΟΥΤΩ  
 ΔΟΞΑΖΟΜΕΝ ΤΟΝ ΠΑΝΕΝΤΙΜΟΝ ΚΑΙ ΠΑΝΑΓΙΟΝ ΟΝΟ  
 25 ΜΑ ΣΥ ΔΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΑΣΜΕΝΟΥ ΣΟΥ ΠΑΙΔΟΣ ΙΥ ΚΡΥ ΤΟΥ  
 ΚΥ ΗΜΩΝ ΔΙ ΟΥ ΣΟΙ ΔΟΞΑ ΚΡΑΤΟΣ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΑΞΗΡΑΤΟΥΣ  
 ΑΙΩΝΑΣ ΤΩΝ ΑΙΩΝΩΝ ΑΜΗΝ

### Реконструкция греч. текста<sup>1</sup>

- Ἐἰς Θεός

- Ἰησοῦς ὁ Κύριος

Εὐχαριστία περὶ ἄρτου καὶ ποτηρίου

- "Αὐτὴ τὰς καρδίας ἡμῶν

- "Ἐχομεν πρὸς Κύριον

- "Ἐτι εὐχαριστήσωμεν

- "Ἀξιὸν καὶ δίκαιον

<sup>1</sup> *Roca-Puig*. P. 12-14; мы сочли возможным отказаться от некоторых предлагаемых ROCA-PUIG интерполяций и интерпретаций, слишком сильно, на наш взгляд, отступающих от текста рукописи, и предложить ряд своих; автор сердечно благодарит М. В. АСМУСА за ценные замечания и предложения по реконструкции и переводу текста.

Ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον σέ αἰνεῖν, σέ εὐλογεῖν, σέ ὑμνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, δέσποτα Θεέ παντοκράτωρ, <ὦ Πάτερ> τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι, τὰ πάντα, οὐρανοὺς, γῆν, θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, διὰ τοῦ ἡγαπημένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν· δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ, ἀπὸ φθορᾶς θανάτου εἰς ἀφθαρσίαν, εἰς ζωὴν αἰώνιον·

ὁ καθήμενος ἐπὶ ἄρματος χερουβὶν καὶ σεραφῖν ἔμπροσθεν αὐτοῦ· ᾧ παριστᾶσιν χίλια χιλιάδων καὶ μύρια μυριάδων ἀγγέλων, ἀρχαγγέλων, θρόνων καὶ κυριοτήτων, ὑμνούντων καὶ δοξολογούντων· μεθ' ὧν καὶ ἡμεῖς ὑμνούντες, λέγοντες,

Ἄγιος, Ἄγιος, Ἄγιος, Κύριος Σαβαώθ·

πλήρης ὁ οὐρανὸς τῆς δόξης σου·

ἐν ᾗ ἐδόξασας ἡμᾶς διὰ τοῦ μονογενοῦς σου καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Κυρίου ἡμῶν· ὁ καθήμενος ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης σου ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ὃς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·

δι' οὗ προσφέρομεν κτίσματά σου ταῦτα, ἄρτον τε καὶ ποτήριον· αἰτούμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε ὅπως καταπέμψῃς ἐπ' αὐτὰ τὸ ἅγιόν σου καὶ παράκλητόν σου Πνεῦμα ἐκ τῶν οὐρανῶν, εἰς τὸ σωματοποιησαὶ αὐτὰ καὶ ποιῆσαι τὸ <ν> μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα Χριστοῦ, τῆς καινῆς διαθήκης·

Καθὼς ἡκαὶ αὐτός, ἠνίκα ἔμελλεν παραδιδόναι <ἑαυτόν>, λαβὼν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ λέγων·

Λάβετε, φάγετε, τοῦτό μοι ἐστὶν τὸ σῶμα.

Καὶ ὁμοίως, μετὰ τὸ δειπνήσαι, λαβὼν ποτήριον, εὐχαριστήσας, ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·

Λάβετε, πίετε τὸ αἷμα τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν·

Καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ ποιούμεν εἰς τὴν σὴν ἀνάμνησιν, ὡσάκις ἐὰν συνερχόμενοι ποιῶμεν τὴν ἀνάμνησιν τοῦ ἁγίου μυστηρίου διδασκάλου καὶ βασιλέως καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ναί, ἀξιούμεν σε, δέσποτα, ὅπως εὐλογῶν εὐλογήσῃς καὶ ἀγίως ἀγιασῇς <πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου τούτων μετέχοντας, ὥστε γενέσθαι> τοῖς πᾶσιν ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν

εἰς πίστιν ἀδιάκριτον, εἰς μετοχὴν ἀφθαρσίας, εἰς κοινωνίαν Πνεύματος ἁγίου, εἰς καταρτισμὸν πίστεως καὶ ἀληθείας, εἰς συντελείωσιν παντὸς θελήματός σου,

ἵνα ἔτι καὶ ἐν τούτῳ δοξάζωμεν τὸ πανέντιμον καὶ πανάγιον ὄνομά σου, διὰ τοῦ ἡγιασμένου σου παιδὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Κυρίου ἡμῶν, δι' οὗ σοὶ δόξα, κράτος εἰς τοὺς ἀκηράτους αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ἀμήν.

### Перевод

- Един Бог
- Иисус Господь

#### *Благодарение о хлебе и чаше*

- Ввысь сердца наши
- Имеем ко Господу
- Снова возблагодарим
- Достоинo и праведно

Достоинo есть и праведно Тебя хвалить, Тебя благословлять, Тебя воспевать, Тебя благодарить, Владыко Боже Вседержителю, <Отче> Господа нашего Иисуса Христа, Сотворивший все из несуществующего, чтобы существовало; все — небеса, землю, море и все, что в них,— чрез возлюбленного Твоего Отрока Иисуса Христа, Господа нашего, чрез Которого призвал нас<sup>1</sup> от тьмы во свет, от незнания в познание славы Имени Твоего, от тления смерти в нетление, в жизнь вечную;

Восседающий на колеснице, с херувимами и серафимами пред ней, Которому предстоят тысячи тысяч и тьмы тем ангелов, архангелов, престолов и господств, воспевающих и славословящих, с которыми и мы, воспевая, говоря:

«Свят, Свят, Свят Господь Саваоф,  
полно небо славы Твоей,»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Более точным был бы перевод не «чрез Которого призвал нас от тьмы в свет», а «через что Он призвал нас от тьмы в свет»; однако, такой перевод вызвал бы неясность с богословской точки зрения — центром сотериологии оказалась бы не спасительная миссия Христа, а акт сотворения мира.

<sup>2</sup> Ис 6:3.

в которой Ты прославил нас чрез Единородного Твоего и Рожденного прежде всякого творения Иисуса Христа, Господа нашего, восседающего одесную величия Твоего на небесах, Который грядет судить живых и мертвых,

чрез Которого приносим Тебе творения эти, хлеб и чашу; просим и умоляем Тебя, да ниспослешь на них с небес Святого Твоего и Утешительного Твоего Духа, чтобы воплотить их<sup>1</sup> и сотворить: хлеб – Телом Христовым, чашу же – Кровью Христовой, Нового Завета;

Как и Сам Он, когда восхотел отдать <Себя>, взяв хлеб и возблагодарив, преломил и подал ученикам Своим, говоря:

«Примите, ядите; Сие есть Мое Тело»<sup>2</sup>.

И подобно, после совершения вечери, приняв чашу, возблагодарив, подал им, говоря:

«Примите, пейте Кровь, за многих изливаемую во оставление грехов»<sup>3</sup>;

и мы то же самое творим в Его воспоминание<sup>4</sup> – «всякий раз, когда собираемся вместе, творим воспоминание»<sup>5</sup> святого таинства Учителя и Царя и Спасителя нашего Иисуса Христа.

Ей, молимся Тебе, Владыка, да благословляя благословишь, и свято освятишь <всех приобщающихся от сих Хлеба и Чаши, чтобы это послужило><sup>6</sup> всем причащающимся от них для веры неразрушимой, для приобщения нетления, для общения Духа

<sup>1</sup> Греч. σωματοποιῆσαι – буквально: «обеспечить телом», «воплотить», «показать телом», «собрать в одно целое тело» (*Lampe*. P. 1367-1368). Применительно к Евхаристии этот термин употреблялся египетскими авторами – например, преподобным Макарием Египетским (PG 34, col. 481 b, 1896 a).

<sup>2</sup> Ср.: Мф 26:26; Мк 14:22.

<sup>3</sup> Ср.: Мф 26:28.

<sup>4</sup> Более точным был бы перевод не «в Его воспоминание», а «в Твое воспоминание», но такой перевод не соответствует содержанию евхаристического воспоминания («анамнесиса») – ср. следующую строку анафоры.

<sup>5</sup> Ср.: 1 Кор 11:25, 26.

<sup>6</sup> Конъектура *Roca-Puig*, необходимая по смыслу, заимствована из Византийской Литургии Василия Великого.

Святого, для совершенствования веры и истины, для выполнения всякой воли Твоей,

Да снова и в сем прославим всечестное и всесвятое Имя Твое, чрез возлюбленного Твоего Отрока Иисуса Христа, Господа нашего, через Которого Тебе слава, держава в целые<sup>1</sup> веки веков,

Аминь.

### Анализ текста анафоры

Прежде всего, следует выяснить, к какому анафоральному типу принадлежит публикуемая анафора<sup>2</sup>. Все анафоры одного типа имеют одинаковую структуру и целый ряд содержательных особенностей. Для Барселонской анафоры таким типом оказывается александрийский, что и показано ниже.

#### *А) Александрийские анафоры.*

В настоящее время известны следующие анафоры александрийского типа (не считая исследуемой):

- 1) Анафора литургии апостола Марка (восходит, по крайней мере, ко II веку; окончательная редакция: IV-V века; предположительно, в редакции, в частности, участвовал святой Кирилл Александрийский)<sup>3</sup>, сохранившаяся также в виде целого ряда греческих<sup>4</sup> (древнейший: Strasbourg. PGr. 254, IV-V века<sup>5</sup>) и коптских фрагментов<sup>6</sup>, а также ее коптская версия в литургии святого Кирилла Александрийского)<sup>7</sup>.
- 2) Анафора Евхология Серапиона (около 350)<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Буквально «несмешиваемые».

<sup>2</sup> *Hänggi, Pahl; Giraud; Желтов; Успенский.*

<sup>3</sup> *Cuming. The Liturgy of St. Mark; Hänggi, Pahl.* P. 101-115; русский текст: СДЛ. Т. 3. С. 29-46.

<sup>4</sup> *Ibid.* P. 116-123.

<sup>5</sup> *Andrieu, Collomp.*

<sup>6</sup> *Cuming.* Op. cit. P. XXIII-XXXIV.

<sup>7</sup> *Hänggi, Pahl.* P. 135-139.

<sup>8</sup> *Johnson; Hänggi, Pahl.* P. 128-133.

- 3) Анафора папируса из Дэйр-Бализэ (VI-VII века)<sup>1</sup>.
- 4) Фрагмент анафоры в коптском остраконе № 4 собр. Британского музея<sup>2</sup>.
- 5) Фрагмент анафоры в папирусе, найденном в Суннарти (Судан)<sup>3</sup>.
- 6) Фрагмент анафоры на коптском языке в отрывке Лувенской библиотеки (Louvain. Copt. 27, VI век)<sup>4</sup>.

*Б) Структура Барселонской анафоры в сравнении со структурой александрийских анафор.*

Структура александрийской анафоры (образцом считается анафора литургии апостола Марка):

1. Вступительный диалог.
2. Praefatio<sup>5</sup>.
3. Intercessio<sup>6</sup>.
4. Sanctus<sup>7</sup> с окружающими его фразами.
5. Эпиклеза I<sup>8</sup>.
6. Institutio<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> *de Puniet; Roberts, Capelle; Gamber; Van Haelst; Hänggi, Pahl. P. 124-127.*

<sup>2</sup> *Hänggi, Pahl. P. 141.*

<sup>3</sup> *Detlef, Müller.*

<sup>4</sup> *Lefort; Hänggi, Pahl. P. 140;* ниже сказано, этот фрагмент совпадает с соответствующей частью Барселонской анафоры.

<sup>5</sup> Лат. — «предисловие»; этим термином обозначается вступительный раздел анафоры.

<sup>6</sup> Лат. — «ходатайство»; этим термином обозначается ходатайственный раздел анафоры.

<sup>7</sup> Лат. — «Свят»; этим термином обозначается ангельская песнь, парафраз ангельской песни «Свят, Свят, Свят» (Ис 6:3).

<sup>8</sup> От греч. ἐπίκλησις — «призывание»; этим термином обозначается раздел анафоры, содержащий призывание Бога прийти и освятить Церковь и Дары; во многих анафорах содержится несколько эпиклез — например, в александрийских их две.

<sup>9</sup> Лат. — установление; этим термином обозначается раздел анафоры, содержащий рассказ об установлении Евхаристии, то есть о Тайной вечере.

7. Анамнесис<sup>1</sup>.
8. Эпиклеза II.
9. Заключительное славословие.

Легко видеть, что анафора Барселонского папируса имеет александрийскую структуру:

1. Вступительный диалог.
2. Praefatio – от слов Ἄξιόν ἐστιν καὶ δίκαιον до слов εἰς ζωὴν αἰώνιον.
3. Intercessio – отсутствует.
4. Sanctus с окружающими его фразами – от слов ὁ καθήμενος («prae-Sanctus»), включая Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος... (собственно Sanctus), до слов ζῶντας καὶ νεκρούς («post-Sanctus»).
5. Эпиклеза I – от слов δι οὗ προσφέρομεν до слов τῆς καινῆς διαθήκης.
6. Institutio – от слов καθὼς ἡκαὶ αὐτός до слов εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.
7. Анамнесис – от слов καὶ ἡμεῖς τὸ αὐτὸ до слов Ἰησοῦ Χριστοῦ.
8. Эпиклеза II – от слов ναί, ἀξιούμέν σε до слов παντὸς θελήματός σου.
9. Заключительное славословие – от слов ἵνα ἔτι и до конца анафоры.

Единственным структурным несоответствием Барселонской анафоры другим александрийским анафорам оказывается отсутствие intercessio, однако оно легко объяснимо тем, что в IV веке состав и положение intercessio еще не были окончательно закреплены<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> От греч. ἀνάμνησις – «воспоминание»; этим термином обозначается раздел анафоры, содержащий переход от «анамнетической» части анафоры (Джираудо называет «анамнетической» ту часть анафоры, которая содержит воспоминание: сотворения мира Богом, Его Божественного Промышления о мире, домостроительства спасения мира Христом, Тайной вечери – *Girauda*) к «эпиклетической» (просительной); содержание анамнесиса обычно таково: «помяная..., просим...».

<sup>2</sup> *Fenwick*; ср. *Girauda*; *Talley*.

Но и помимо этого, главным свидетельством в пользу египетского происхождения анафоры оказывается то обстоятельство, что при сравнении ее с коптским фрагментом Louvain. Copt. 27 последний оказывается практически буквальным ее переводом. Этот факт также свидетельствует о распространенности анафоры.

*В) Особенности содержания Барселонской анафоры в сравнении с другими alexandрийскими анафорами. Датировка анафоры.*

Может быть, менее значительными по сравнению с порядком следования частей анафоры, но не менее ценными для понимания богослова и литургиста оказываются содержательные и литературные особенности, присущие alexandрийским анафорам<sup>1</sup>. Ниже указаны важнейшие из них<sup>2</sup>:

а) Вступительный диалог alexandрийских анафор начинается возгласом предстоятеля «Господь с вами». Таким возгласом начинается также римская анафора; евхаристические молитвы других традиций в качестве первого возгласа используют слова 2 Кор 13:13 («Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами»).

б) Praefatio содержит благодарение Богу за сотворение мира и за спасение человечества через Христа. Такое содержание имеют praefatio всех анафор alexandрийской традиции; анафоры других традиций не всегда помещают рассказ о спасении человечества Христом в praefatio (пример: каппадокийская анафора святителя Василия Великого).

в) Sanctus всегда используется в краткой («египетской») форме: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! Полны небеса и земля Твоей [святой] славой». Отсутствие прибавления «Осанна в Вышних! Благословен Грядущий...», характерного для других традиций, является более верным следованием библейскому тексту (Ис 6:3) и позволяет понимать ангельскую песнь «Свят, Свят, Свят» в тринитарном смысле (слова «Осанна в

---

<sup>1</sup> *Roca-Puig.*

<sup>2</sup> *Hänggi, Pahl.* P. 101.

Вышних! Благословен Грядущий...» заставляют понимать песнь, как обращенную только ко Христу).

г) Sanctus не разрывает анафору, так как та ее часть, которая следует далее, развивает тему наполненности мироздания славой Божией (то есть последние слова «египетского» Sanctus-a), а затем – переходит в

д) 1-ю эпиклезу, в которой содержится прошение об исполнении принесенных даров Святым Духом (в некоторых анафорах: «силой», или «благословением»).

е) Institutio вводится словами «ὄτι», «γάρ» (ибо), «καθώς» (как и), то есть приводится как обоснование предшествующего ему прошения (1-й эпиклезы).

ж) Анамнесис, кроме воспоминания Спасителя по Его заповеди, содержит указание на приношение хлеба и вина, причем глагол «приносить» употребляется в форме аориста: «принесли», что породило дискуссии среди литургистов по вопросу об интерпретации этого факта – понимать ли под совершившимся (так как употреблен аорист) приношением акт материального приношения хлеба и вина<sup>1</sup>, или благодарения *praefatio*, как наше приношение Богу<sup>2</sup>.

з) 2-я эпиклеза содержит прошение о ниспослании Святого Духа на хлеб и вино и о преложении их в Тело и Кровь Христовы.

Барселонской анафоре в полной мере присущи особенности, отмеченные в пунктах б, в, г. Тем не менее, другие особенности александрийских евхаристических молитв не всегда имеют параллели в Барселонской анафоре. Прежде всего, следует отметить, что анафора начинается аккламацией «Един Бог» – одной из древнейших христианских литургических аккламаций, крайне широко употреблявшейся в богослужении первых христиан<sup>3</sup>; впоследствии, по мнению Тафта<sup>4</sup>, она пре-

<sup>1</sup> *Stevenson.*

<sup>2</sup> *Johnson.*

<sup>3</sup> *Peterson.*

<sup>4</sup> *Taft. The Precommunion...*

вратилась в аккламацию «Един Свят, Един Господь...» или сходные с ней. Присутствие этой аккламации свидетельствует в пользу древности текста анафоры. В тексте диалога аккламация, по-видимому, играет роль обычного александрийского «Господь с вами». В *praefatio* Господь Иисус Христос назван «Отроком» – этот термин характерен для богословия I-III веков, но не последующих. Указание на приношение хлеба и вина, причем не в египетской форме (в аористе), а в настоящем времени, содержится в 1-й эпиклезе: «приносим Тебе творения эти». Важнейшей особенностью Барселонской анафоры оказывается то, что прошение о ниспослании Святого Духа на дары с целью их предложения в Тело и Кровь Христовы помещено уже в 1-ю эпиклезу, что опровергает старый тезис о якобы имевшем место в IV веке присоединении «освятительной эпиклезы» к более древней анафоральной структуре. Установительные слова, цитируемые в *institutio*, приводятся в краткой форме, что не характерно для анафор, датирующихся второй половиной IV-го века и позднее; это – еще один аргумент в пользу древности Барселонской анафоры. В анамнесисе Барселонской анафоры отсутствует указание на приношение хлеба и вина, уже прозвучавшее в 1-й эпиклезе. Во 2-й эпиклезе содержится прошение об освящении не хлеба и вина (это прошение содержится уже в 1-й эпиклезе), а причастников. Наконец, форма славословия характерна для египетской традиции III-IV веков<sup>1</sup>.

Все вышесказанное указывает на Египет конец III – начало IV века, как на место и время создания (или редакции) Барселонской анафоры.

## 2. БЛАГОДАРСТВЕННАЯ МОЛИТВА

В отличие от анафоры, греческий текст благодарственной молитвы представлен сразу в виде реконструкции греческого

---

<sup>1</sup> Подробный анализ текста анафоры с параллелями из других анафор: *Roca-Puig*. P. 17-85.

текста, мы опускаем дипломатическое издание ввиду меньшей важности этой молитвы для исследователя; вслед за греческим текстом приведен ее русский перевод.

### Εἰς Θεός

Ἐπι δεόμεθά σου, δέσποτα Θεέ παντοκράτωρ, καὶ εὐχαριστοῦμέν σοι ἐπὶ τῇ μεταλήψει τοῦ ἄρτου τῆς ζωῆς καὶ τοῦ ποτηρίου τοῦ ἁγιασμοῦ καὶ παρακαλοῦμέν σε ὅπως ἀγιάσης ἡμᾶς πάντας τοὺς μετεληφόντας ἀπ' αὐτῶν, πρὸς τὸ μὴ γενέσθαι ἡμῖν εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα, τοῖς μεταλαμβάνουσιν, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς ἀγνεΐαν σαρκὸς καὶ ψυχῆς, εἰς ἀνανέωσιν τοῦ πνεύματος ἡμῶν, εἰς πίστιν καὶ σωφροσύνην, εἰς ἰσχὺν καὶ δύναμιν, εἰς ἀγάπην καὶ φιλαλληλίαν, εἰς συντέλειαν παντὸς θελήματός σου, εἰς τέλειόν σου ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα, ἵνα ὦμεν τέλειοι καὶ καθαροί, ἀναίσχυνοι, σεσωσμένοι ἀπὸ παντὸς κακοῦ καὶ λελυτρωμένοι ἀπὸ πασῶν ἀνομιῶν, καὶ τέλειοι καὶ πεπληροφορημένοι ἐν παντὶ θελήματι τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ σοι δόξα, κράτος αἰώνιος τιμὴ, μεγαλῶσιν, καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας τῶν αἰώνων,

Ἀμήν.

✱ Εἰς Θεός

### Перевод

#### Един Бог

Снова умоляем Тебя, Владыка Боже Вседержитель, и благодарим Тебя за причащение Хлеба жизни и Чаши освящения, и просим Тебя, да освятишь всех нас, причастившихся от них, чтобы [это] не послужило нам причащающимся в суд или во осуждение, но более – в чистоту плоти и души, в обновление духа нашего, в веру и целомудрие, в крепость и силу, в любовь и друголюбие, в выполнение всякой воли Твоей, в совершенство Твоего человека, созданного по Богу, да будем совершенны и чисты, укреплены, спасены от всякого зла и свободны от всех беззаконий, и совершенны и преисполнены во всякой воле Бога и Отца Господа нашего Иисуса Христа, чрез Которого

Тебе слава, держава, вечная честь, величие, и ныне, и во все веки веков,

Аминь.

※ Един Бог.

### Комментарий

Как и анафора, благодарственная молитва содержит целый ряд архаичных черт. Кроме аккламации «Един Бог», наличие которой, как уже отмечалось выше, является признаком того, что молитва восходит ко времени ранее второй половины IV века, можно отметить две главные особенности:

а) молитва начинается со слов «Снова умоляем Тебя»: таким образом, между анафорой и молитвой еще нет никаких других молитв — даже «Отче наш» (молитва Господня закрепляется на своем привычном нам месте после анафоры ближе к концу IV века<sup>1</sup>), — только священнодействия (преломление Хлеба, Причащение и др.);

б) в молитве повторяются выражения второй эпиклезы: это также говорит о том, что молитва может быть ее переработкой; обычно переработкой эпиклезы является не благодарственная молитва, а молитва перед Причащением (в литургии, содержащей анафору Барселонского папируса, по-видимому, еще отсутствовавшая).

### 3. ВЫВОДЫ

Итак, анафора и благодарственная молитва Барселонского папируса являются литургией египетского происхождения, датирующейся по крайней мере первой половиной IV века (а возможно — и III веком); этот текст крайне важен для литургистов и богословов, как свидетельство догматического и литургического учения Александрийской Церкви III-IV веков, фиксация одной из сторон Священного Предания.

---

<sup>1</sup> Taft. Op. cit.

**Литература:**

- Andrieu M., Collomp P.* Fragments sur papyrus de l'Anaphore de saint Marc // *Revue des sciences religieuses*. 1928. № 8. P. 489-515.
- Baumstark A.* Vom geschitlichen Werden der Liturgie. Freiburg, 1923.
- Idem.* Comparative Liturgy. Oxford, 1958.
- Betz J.* Eucharistie in der Schrift und Patristik // *Handbuch der Dogmengeschichte*. Vol. IV, fasc. 4a. Basel und W., 1979.
- Bouley A.* From Freedom to Formula: The Evolution of the Eucharistic Prayer from Oral Improvisation to Written Texts. Washington D.C., 1981.
- Brightman F. E.* Liturgies Eastern and Western. Vol. 1: Eastern Liturgies. Oxford, 1896; 1965<sup>r</sup> [собрание оригинальных и переводных текстов восточных литургий].
- Codrington H. G.* The heavenly Altar and the Epiclesis in Egypt // *Journal of Theological Studies*. 1938. P. 141-150.
- Cuming G. J.* He Gave Thanks: An Introduction to the Eucharistic Prayer. Bramcote/Nottingham, 1981 (Grove Liturgical Studies; 28).
- Idem.* The Liturgy of St. Mark. Roma, 1990. (Orientalia Christiana Analecta; 234).
- Detlef C., Müller G.* Deutsche Textfunde in Nubien // *Dinkler E.* Kunst und Geschichte in Nubiens in christlicher Zeit. Recklinghausen, 1970. P. 245-256.
- Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. Bradshaw.* Collegeville, Minnesota, 1997.
- Fenwick J.* Fourth Century Anaphoral Construction Techniques. Bramcote/Nottingham, 1986 (Grove Liturgical Studies; 45).
- Gamber K.* Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief // *Ostkirchliche Studien*. 1959. № 8. S. 31-45.
- Idem.* Der Liturgische Papyrus von Deir El-Bala'izah, in Oberägypten (6/7. Jh.) // *Le Muséon*. 1969. № 82. P. 61-83.
- Giraud C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggia sulla genesi letteraria di una forma. Roma, 1981 (Analecta Biblica; 92).

- Hänggi A. Pahl I. (ed.)* Prex Eucharistica. Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti / *Raes A. (ed.)* Anaphorae Orientales. (Spicilegium Friburgense, 12) Fribourg, 1968 [собрание большого количества анафор Востока и Запада, а также некоторых иудейских и раннехристианских текстов; оригиналы лат. и греч. анафор; лат. перевод всех вост. анафор; библиогр.; в наст. время готовится второе, дополненное изд.]
- Johnson M.* The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis. Roma, 1995. (Orientalia Christiana Analecta; 249).
- Желтов М. С.* Анафора // Православная Энциклопедия. Т. 2. М., 2001. С. 279-289.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961-1968.
- Lanne E.* Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahidique // Le Muséon. 1955. № 68. P. 5-16.
- Lefort L. Th.* Coptica Louvaniensia: P. Lov. copte 27 // Le Muséon. 1940. № 53. P. 22-24.
- Mazza E.* L'anafora eucaristica: studi sulle origini. Roma, 1992. (Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia; 62).
- Prayers of the Eucharist: Early and Reformed / Ed. R. C. D. Jasper and G. J. Cuming. New York, 1987<sup>3</sup>.
- Peterson E.* ΕΙΣ ΘΕΟΣ: Epigraphische, formelgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen // Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen, 1926. Heft. 41.
- de Puniet P.* Le nouveau Papyrus liturgique d'Oxford // Revue Benedictine, 1909. № 26. P. 34-51.
- Roberts C. H., Capelle B.* An early Euchologium: The Der-Balizeh Papyrus enlarged and reedited. Louvain, 1949.
- Roberts C. H.* Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt / London, 1979.
- Roca-Puig R.* Anàfora de Barcelona i altres pregàries (Missa del segle IV). Barcelona, 1994.
- Sauget J. M.* Bibliographie des Liturgies Orientales 1900-1960. Roma, 1962.
- Stevenson K. W.* Eucharist and Offering. N. Y., 1986.

- Taft R.* From Logos to Spirit: On the early History of the Epi-  
clisis // *Heinz A., Rennings H.* (eds.) *Gratias Agamus: Studien zum*  
*eucharistischen Hochgebet. Für Balthasar Fischer.* Freiburg,  
1992. S. 489-502.
- Idem.* The Precommunion Rites: A History of the Liturgy of St.  
John Chrysostom: Vol. 5. Roma, 2000. (*Orientalia Christiana*  
*Analecta*; 261).
- Talley T.* The Eucharistic Prayer of the Ancient Church according  
to Recent Research: Results and Reflections // *Studia Liturgica.*  
Rotterdam, 1976. Vol. 11. P. 138-158.
- Idem.* The Literary Structure of the Eucharistic Prayer // *Ibid.*, 1984.  
Vol. 58. P. 404-420.
- The Sacrifice of Praise: Studies on the Themes of Thanksgiving and  
Redemption in the Central Prayers of the Eucharistic and  
Baptismal Liturgies / Ed. B. Spinks. R., 1981.
- Τρεμπέλας Π.* Ἀρχαὶ καὶ χαρακτῆρ τῆς χριστιανικῆς λατρείας (Συμβολαὶ  
εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας, Τ. 1). Ἀθῆναι, 1962; 1998<sup>2</sup>.
- Τοῦ αὐτοῦ.* Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς (Συμβολαὶ εἰς τὴν  
ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας, Τ. 2). Ἀθῆναι, 1998<sup>2</sup>.
- Карабинов И.* Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 1908.  
Собрание древних литургий [СДЛ], восточных и западных в  
переводe на русский язык: В 5 ч. СПб., 1874-1877. М., 1997-  
1999<sup>p</sup> [собрание русских переводов нескольких литургий  
Востока и Запада].
- Van Haelst J.* Une nouvelle reconstitution du papyrus liturgique de  
Der-Balizeh // *Ephemerides Theologicae Louvanienses.* 1969.  
№ 45. P. 444-455.
- Успенский Н. Д.* Анафора: Опыт историко-литургического ана-  
лиза // БТ, 1975. Сб. 13. С. 40-147.

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

М. Воробьев

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ИЕРАРХИИ И ЛЕТОПИСАНИЕ

Настоящая публикация является первой по теме «Русское летописание и история иерархии». До сего времени летописание как церковно-исторический источник специально не изучалось. Ныне определенная работа проделана в Санкт-Петербурге сотрудниками Отдела рукописей Российской национальной библиотеки, готовящими к печати биографический справочник архиереев, составленный в начале XX века чиновником канцелярии Святейшего Синода К. И. Здравомысловым, одним из авторов известного Русского биографического словаря («Словарь Половцева»). Их работа носит иной, обслуживающий, характер, нежели фундаментальный исследовательский подход к проблеме, изучение которой начато М. Н. Воробьевым. Поэтому и первой его публикацией становятся фрагменты летописей, базовые для столь значительной темы, каковой является История российской иерархии. Мы надеемся, что в скором времени последует публикация первой аналитической работы, и изучение летописания в указанном аспекте станет реальностью.

П. Грюнберг

Историю иерархии Русской Православной Церкви невозможно себе представить без трудов ученых XIX века — в первую очередь преосвященного Амвросия (Орнатского)<sup>1</sup> и известного археографа П. М. Строева<sup>2</sup>. Их труды дополнил Н. Н. Дурново<sup>3</sup>, а в XX веке, в советское время, М. Е. Губо-

---

<sup>1</sup> См.: *Епископ Амвросий Орнатский*. История российской иерархии. 2-е изд., М., 1822. Кн. 7.

<sup>2</sup> См.: *Строев П. М.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877.

<sup>3</sup> См.: *Дурново Н. Н.* Иерархия Всероссийской Церкви от начала христианства в России и до настоящего времени. М., 1892.

нин<sup>1</sup> продолжил дело своих предшественников. Ученому не пришлось закончить работу. Хорошо представляя себе важность и масштаб своей работы, М. Е. Губонин во вступительной статье к неопубликованной рукописи дал развернутый обзор трудов, созданных в XIX веке, и высказал следующие интересные предположения:

«...Прежде всего, следует сказать, что каким бы примитивным и мало организованным ни представлялось нам высшее церковное управление на Святой Руси в древности, все-таки невозможно предположить, что оно могло совершенно обходиться в своей административной деятельности без каких бы то ни было канцелярских форм. Надо думать, что и тогда уже велись какие-либо «списки архиереев», заводились на них «личные дела», велась какая-то переписка и тому подобное, что, в целом, и питало деятельность тогдашних приказов и присутствий, этих далеких прообразов нынешних «личных столов» и «отделов кадров». Церковно-исторические факты государственной или большой местной значимости, как, например, избрания и хиротонии новых церковных владык, неизменно тщательно заносились в летописи, веками хранившиеся в казенных и церковных архивных собраниях. Но государственная и церковно-бюрократическая система великокняжеской и царской Руси, а затем и императорской России, плохо сберегала эти веками накопленные сокровища исторической письменности и, несомненно, подавляющее большинство их так или иначе безвозвратно погибало, унося в небытие ценнейшие факты и имена минувших времен. Кое-что, однако, чудом сохранилось, пройдя сквозь неисчислимые смуты, войны, пожары и разграбления»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943: Сб. в 2 ч. / Сост. Губонин М. Е. М., 1994.

<sup>2</sup> Губонин М. Е. Краткий исторический обзор вопроса: Рукопись.. С. 3-4.

Из приведенной цитаты следует, что М. Е. Губонин не успел воспользоваться трудами историков русского летописания. Причиной этому явилась преждевременная кончина.

Очевидно, что на сегодняшний день основными пособиями по истории иерархии остаются труды упомянутых выше авторов.

Попытка проверить, какие летописи могли быть в распоряжении преосвященного Амвросия или П. М. Строева, вряд ли может быть удачной, поскольку в их трудах отсутствует научный аппарат.

Общеизвестно, что русские летописи сохранили немало имен как митрополитов, так и епархиальных владык; существование митрополичьего летописания, а также существование архиерейских летописных сводов имен также принято в исторической науке в качестве непреложного факта<sup>1</sup>.

По мнению А. А. Шахматова, митрополичье летописание прекратилось только в середине XV века. «Митрополит все более утрачивает свое политическое значение. Общерусской летописью становится все более летопись княжеская»<sup>2</sup>.

М. Д. Приселков поддержал этот вывод своего учителя: «Два события самым решительным образом изменили позицию митрополии всея Руси, что с неизбежностью должно было отразиться на истории летописания. В 1453 году пал Константинополь, а с ним вместе и многостолетний призрак греческой «игемонии» над Русскою землею... Второе событие было для митрополии не менее чувствительно: литовская половина кафедры ушла из рук московского митрополита... В таких новых условиях жизни, лишенная внесмоковской опоры императорской власти, утратив литовскую свою половину, митрополичья кафедра, титулуясь по-старому, фактически становится кафедрой Московского великого княжения, в успехах политического роста которого только и мог крыться успех ее расширения»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Насонов А. Н. История русского летописания XI – нач. XVIII в. М., 1969; Тихомиров М. Н. Русское летописание. М., 1979.

<sup>2</sup> Шахматов А. А. Обзорение русских летописных сводов XIV – XVI вв. М.-Л., 1938. С. 343.

<sup>3</sup> Приселков М. Д. История русского летописания XI-XV вв. Л., 1940. С. 162-163.

А. Н. Насонов не согласился с выводами М. Д. Приселкова. Он писал: «Все эти общие соображения, отнюдь не лишние основания, свидетельствуют только, что митрополичья кафедра со временем становилась все в большей мере в зависимости от великокняжеской (а впоследствии – царской) власти; но не свидетельствуют, что митрополичье летописание прекратилось в 40-х или в 50-х годах XV века. В настоящее время благодаря новым исследованиям и открытию новых летописных памятников накопился большой материал, заставляющий полагать, что традиция митрополичьего летописания продолжилась и позднее»<sup>1</sup>.

Подтверждением правильности выводов А. Н. Насонова может служить исследование Б. М. Клосса о Никоновской летописи<sup>2</sup>.

Естественно предположить, что перечни архиереев, о которых пойдет речь ниже, представляют собой результат деятельности существовавшего некогда митрополичьего архива (или «канцелярии», по выражению М. Е. Губонина).

Первым, вероятно, обратил серьезное внимание на перечни архиереев, встречающиеся в некоторых летописях, выдающийся русский ученый – академик Афанасий Федорович Бычков (1818-1899). Ученик М. П. Погодина, он после окончания в 1840 году Московского университета был зачислен в Археографическую Комиссию. С 1854 по 1873 год А. Ф. Бычков занимал должность Главного редактора летописей; под его редакцией был издан ряд томов ПСРЛ; с 1865 по 1873 год он был правителем дел, а с 1891 года – председателем Археографической комиссии. С 1844 года А. Ф. Бычков служил также в Императорской публичной библиотеке (до 1862 года – хранитель Отдела рукописей и старопечатных священных книг, с 1882 года – директор библиотеки). А. Ф. Бычков имел чин действительного тайного советника и был членом Государственного совета<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Насонов А. Н. История... С. 252.

<sup>2</sup> См.: Клосс Б. М. Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII вв. М., 1980.

<sup>3</sup> См.: Отечественная история с древнейших времен до 1917 года. Энциклопедия в 5 т. Т. I. М., 1994. С. 326-327.

В предисловии к IX тому ПСРЛ, которым в 1882 году началось печатание Никоновской летописи, А. Ф. Бычков отметил «Роспись епископам, подведомственным Киевскому митрополиту»<sup>1</sup>.

А. А. Шахматов часто ссылался на перечни архиереев, используя эти перечни для обоснования некоторых своих выводов<sup>2</sup>. Для ученых, писавших после А. А. Шахматова, перечни архиереев были также лишь одним из аргументов в пользу той или иной гипотезы.

Поскольку история Русской Православной Церкви в течение долгих советских лет не могла быть темой серьезных исследований, то не удивительно, что информация о перечнях архиереев была уделом узкого круга специалистов. Представляется интересным сообщить в этой публикации перечни архиереев, которые содержатся в летописях, указанных ниже.

1. Перечень архиереев «ставления» святого митрополита Алексия, помещенный в Воскресенской летописи под 1377 годом, включает в себя 21 имя с указанием кафедры, которые занимали владыки<sup>3</sup>.

2. В Типографской летописи под 1396 годом помещен перечень Ростовских владык — 43 имени<sup>4</sup>.

3. В Новгородской IV (в «Приложении») читается список митрополитов (до святителя Фотия включительно) и список Новгородских владык, начиная с Акима Корсунянина и кончая Давыдом — 24 имени (все с указанием лет пребывания на кафедре)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Полное Собрание Русских Летописей (в дальнейшем ПСРЛ). Т. IX. СПб., 1882. С. XIV. Репринт. М., 2000. (Готовя к печати Воскресенскую летопись, А. Ф. Бычков не мог, естественно, не заметить в ней перечней архиереев.)

<sup>2</sup> См.: *Шахматов А. А.* Обозрение...

<sup>3</sup> См.: ПСРЛ. Т. VIII. СПб., 1859. С. 27. Репринт. М., 2001.

<sup>4</sup> См.: ПСРЛ. Т. XXIV. СПб., 1921. С. 165. Репринт. М., 2000.

<sup>5</sup> См.: ПСРЛ. Т. IV. Ч. I. СПб., 1915. С. 624-625. Репринт. М., 2000.

4. В Новгородской I (по Комиссионному списку) читается перечень митрополитов, начиная с Леонтия и до Герасима включительно – 33 имени, а также перечни Новгородских епископов и архиепископов (перечень последних доведен до Симеона, то есть упомянуты по сравнению с Новгородской IV еще семь владык)<sup>1</sup>.

5. В Воскресенской летописи читается перечень митрополитов от Леонта до Макария – 43 имени, и перечень Новгородских архиепископов – 11 имен<sup>2</sup>.

6. В Никоновской летописи (списки Академический XIV, Оболенского, Академический XV, Строгановский, Троицкий) помещены перечни 20 епархий (в списке Академическом XIV – 19 епархий, без Казанской), перечень митрополитов – 1-й Михаил, последний, 48-й – Иов; он же начинает перечень патриархов, который продолжается именами Игнатия Грека, Гермогена, Филарета, Иосафа, Иосифа; затем следуют перечни архиереев по епархиям<sup>3</sup>.

Вопросы о взаимосвязи летописных сводов, в которых помещены перечни архиереев, разрешены в основном в трудах цитированных выше ученых. Но интерпретация этих перечней как фрагментов архива русских митрополитов вполне уместна, и такой подход поможет нам лучше представить себе историю Русской Православной Церкви.

### 1. Воскресенская летопись год 6885 (1377)

Бяху же епископы ставления его: Игнатий епископ Ростовский, Василей Рязанский, Теофилактъ Смоленский, Иванъ Сарайский, Парфений Смоленский, Филимонъ Коломенский, Петръ Ростовский, Феодоръ Тверский, Нафанаил Дьбрянский, Афанасий Рязанский, Алексей Суждалский, Алексей Великаго

<sup>1</sup> См.: ПСРЛ. Т. III. М.-Л., 1950. С. 473-475. Репринт. М., 2000.

<sup>2</sup> См.: ПСРЛ. Т. VII. СПб., 1856. С. 239. Репринт, М. 2001.

<sup>3</sup> См.: ПСРЛ. Т. IX. СПб., 1882. С. XXI-XXIII. Репринт. М., 2000.

Новагорода, Василей Тверский, Данило Суждалский, Герасим Коломенский, Григорей Черниговский, Данило Смоленский К., сеи суть епископи ставления его.

## 2. Типографская летопись год 6094 (1396)

А се имена епископов Ростовских: Феодоръ, Феогность, Феодоръ, Ларионъ, Феогнасть, Феодоръ, Леонтий чудотворецъ, Ларион, Исаиа чудотворецъ, Ефремъ, Нестерь, Леонъ, Лука, Иоанъ, Пахомей, Симонъ, Кириякъ, Митрофанъ, Кириль, Кирил же, Тарасей, Игнатей, Семень, Прохоръ, Аньтоний, Яковъ, Иоанъ, Гаврило, Игнатей, Петръ, Парфеней, Арсеней князь, Матфей Гречинъ, архиепископъ Федоръ, сей Григорей, Денисей, Ефремъ, Федосей, Трифонъ, Васьянъ, Иасафъ, сей Тихонъ.

## 3. Новгородская 4-я летопись. Приложения

А се Рустии митропол[и]ти.

Леонтъ, Михаилъ, Иоанъ, Феопементъ, Ларионъ, Ефремъ, Георгий, Иоаннъ, Иоаннъ, Никола, Никифоръ, Афанасий, Феодоръ, Михаилъ, Костянтинъ, Иоаннъ, Никифоръ, Афанасий, Гавриль, Дионисий, Матфей, Кириль, Есифъ, Кириль, Максимъ, Петръ, Феогность, Алексий, Дионисий, Поуминъ, Кюпреянъ, Фотей.

А се Новъгородцкии епископи.

Акимъ Корсоунянинъ, бе въ епископьи летъ 42; и бе в его место оученикъ его Ефремъ, иже ны оучаше. Лоука Жидята, бысть епископомъ летъ 23; положень за святою Софиею в Новеграде, а преставися, едя ис Киева, на Копыси, октября месяца 15. А Стефана в Киеве свои холопи оудавиша; бы въ епископьи 8 летъ. А Федора свои песь оуяде, и с того умре; бы въ епископии 9 летъ. А Германъ пьреставися в Киеве; бе епископъмь 18 летъ. А Никита преставися месяца генваря въ 30 и положень бысть в Новъгороде во святой Софии, и пределе

святыя праведникоу Акима и Анны; бе епископомъ 13 летъ. Иван Попеянъ, седевь 20 летъ, отвержеся архиепископии; сего и не поминають. А Нифонт преставися в Печерскомъ монастыре априля 21; бе епископомъ 25 летъ. Аркади преставися септября въ 19, положень бысть в Новегороде, в притворе святыя Софьи; бе въ епископи 8 летъ.

А се архиепископи. Илья преставися септября 7 и положень бысть въ притворе святыя Софьи; бе в архиепискоупьи летъ 21. А Гаврило, братъ его, преставися мая въ 24 и положень бысть тоу же, подле брата; бе въ святительстве 6 летъ. Марьтирий Роушанинъ преставися на озере Серегере, едя во Володимиръ; и положень бысть оу святей Софьи, въ притворе стороннем; бе въ владыкахъ 6 летъ. Митрофан бе съвятителемъ летъ 11; заточень бысть в Торопец. Антонеи бе владыкою 8 летъ, и да ему епископью в Перемышли митрополить. А Митрофанъ бе владыкою 3 лета и 4 месяце, и преставися июля въ 3, и положень въ святей Софьи, в притворе. Того же лета въведоша въ дворъ Арсеня черьнца с Хоутина, и бе 2 лета. И опять Антоний бе 3 лета и съиде на Хоутино. И опять Арсеней седе въ дворе въ владычни. И тои осене наиде дождь великъ день и ночь, ни Госпожинъ день олни и до Николина дни. Тогда дьяволь, завидевъ ему, зане прогоняшеть его ноцнымъ стояниемъ, пениемъ и молитвами, и въздвиже на Арсения, на мужа на кротка и смирена, крамолу велику, простую чядь; и створиша вече на княже дворе, пришедши на владыченъ дворъ, и реша Арсеню: «тебе деля стоить тепло долго, выпровадилъ еси владыкоу Антониа на Хутино, а самъ сель, давъ мздоу князю Ярославу Всеволодовичю; а намъ нельзе ни сена добыти, ни оуделати»; акы злодея пихающе, за ворота выгнаша, и на мале блюде Богъ его отъ смерти: затворися въ святой Софьи и съиде на Хутино. И заоутра въведоша его въ дворъ и опять Антониа архиепископа, и седевь 2 лета, и разболеся велми и онеме, на Олексеевъ день; бысть въ болесте тои и не глаголя летъ 6 и 7 месяць и 9 днии, и преставися, и положень бысть у святей Софеи въ притворе. А Спиридонъ бысть архиепископомъ 20 летъ, положень бысть оу святей Софеи. А Далмать

прославленъ бысть владыкою митрополитомъ Кирилоу, епископом Ростовскимъ в Новгороде; а преставися октября въ 21; бе святителемъ 23 лета. А Климент приставися мая 22; бысть въ архиепископы летъ 23; тело его положено бысть в притворе оу святей Софьи, отъ владычня двора. А Феоклиста постави митрополитъ Максимъ в Новгороде въ владыкы съ епископы: Ростовский Семионъ, Тверьский Андрей; и жи летъ 8, и иде в монастырь святыа Богородиця къ Благовещению, и бысть 3 лета; и преставися декабря 23, и положень бысть ту, въ церкви святыа Богородиця. А Давидъ бе владыкою 17 летъ и преставися февраля въ 5; и положиша его въ притворъ святыа Софьи, подле Климента.

#### 4. Новгородская 1-я летопись

А се Русьстии митрополити.

Леонтий, Михаилъ, Иоан, Феопемень, Ларион, Ефремель, Георгий, Иоаннъ, Иоан, Никола, Никифоръ, Афанасий, Феодоръ, Никита, Михаилъ, Костянтинъ, Иоан, Никифоръ, Гавриль, Дионисий, Матфей, Кириль, Есифъ, Кириль, Максимъ, Петръ, Феогность, Алексий, Дионисий, Пиминъ, Киприанъ, Фотий, Гарасимъ.

А се Новгородскыи епископы.

Акимъ Корсунянинъ бе въ иепископстве лета 42; и бе въ него место ученик его Ефремель, иже насъ учяше. Лука Жидята бысть епископомъ лет 23; положень за святою Софьею в Новгороде; а преставися, едя с Киева, на Копысе, октовриа месяца въ 15. А Стефана в Киеве свои холопе удавишиа; бе въ иепископы 8 летъ. А Феодора свои песь уаде и с того умре; бе въ иепископы лет 9. А Германъ преставися въ Киеве; бе епископомъ 18 летъ. А Никита преставися месяца генуаря въ 30, и пложенъ бысть въ Новгороде, въ святей Софии, въ пределе святоу праведнику Акима и Анны; бе въ иепископы 13 летъ. Иван Попянь, седевъ 20 летъ, отвержеса архиепископы; сего не поминают. А Нифонтъ преставися въ Печерьском монасты-

ре, апреля въ 21; бе епископомъ 25 летъ. Аркадий преставися сентября въ 19, положень в Новгороде, въ притворе святыя Софиа; бе въ иепископыи 8 лет.

А се архиепископи.

Илиа преставися септября въ 7 и положень бысть въ притворе святыя Софиа, бывъ въ архиепископствѣ лет 21. А Гаврил, брат его, преставися мая въ 24 и положень бысть тужде подле брата; бе въ свидетелствѣ 6 лет. А Мартурии Рушанинъ преставися на озере Серегере, едя въ Володимер; и положень бысть у святеи Софии, въ притворе стороннем; бе въ владыках 6 лет. А Митрофан бе святителемъ лет 11; заточень бысть в Торопецъ. А Антонии бе владыкою 8 лет, и дасть ему епископью в Перемышле митрополит. А Митрофанъ опять бе владыкою 3 лета и 4 месяци, и преставися июля въ 3, и положень бысть въ святеи Софии, въ притворе. Того же дни въведоша въ дворъ Арсения черныца с Хутина, и бе 2 лета. И опять Антонии бе 3 лета, и съиде на Хутино. И опять Арсении седе въ дворе въ владычнѣ. И той осени наиде дождь великъ день и ночь, на Госпожинъ день оли и до Николина дни. Тогда диаволь, завидевъ ему, зане проганяшеть его нощнымъ стоаниемъ, пениемъ и молитвами, и въздвиже на Арсения, на мужа кротка и смиерна, крамолу велику, простую чядь, и створше вече на княже дворе, пришедше на владычнъ дворъ, и рекоша Арсению: тебе деля стоить тепло долго, выпровадиль еси владыку Антониа на Хутино, а самъ сель, дав мзду князю Ярославу Всеволодичю; а намъ нелзе ни сена добыти, ни уделати; и акы злодея пхающе, за вороть выгнаша, и намале ублюде его богъ от смерти: затворися въ святеи Софии, и съиде на Хутино. И заутра въведоша въ дворъ опять Антониа архиепископа, и седев 2 лета, и разболеса велми, и онеме на Алексеев день, бысть въ болезни той не глаголя лет 6 и месяць 7 и 9 днии, и преставися, и положень бысть у святеи Софии, въ притворе. А Спиридон бысть архиепископомъ 20 лет; положень бе у святеи Софии. А Далматъ поставленъ бысть владыкою митрополитом Кирилом и епископомъ ростовскимъ, в Новгороде; а преставися октов-

риа въ 21; бе святителемъ 20 и 3 лета. А Климентъ мая въ 22 преставися; бысть въ архиепископы лет 23; тело его положено бе въ притворе святыя Софиа, от владычня двора. А Феоктиста постави митрополить Максим въ Новгороде въ владыкы съ епископы: Семеон Ростовьскыи, Андреи Тферьскыи; жит лет 8, и иде въ монастырь святыя Богородиця къ Благовещению; и бысть 3 лета, и преставися декемвриа въ 23, и положень бе въ церкви святыя Богородиця. А Давыдь бе владыкою 17 лет, и преставися февруариа въ 5, и положиша и въ притворе у святей Софии, подле Климента. А Мосей быв владыкою лет 5, и съиде съ владычства въ монастырь на Коломци, и пострижесе въ скиму, и бе въ монастыри 20 лет. А Василии поставлен бысть владыкою митрополитом Феогностом в Волыньской земли, в Володимере, а с нимъ владыкъ 5: Григории Полочкыи, Афанасии Володимерьскыи, Феодоръ Галичьскыи, Марко Перемышльскыи, Иоан Холмьскыи и преставися едя изъо Пьскова, на реце на Юзе, месяца июля въ 3 и привезше и в Новьгород, положиша и у святей Софыи, въ притворе болшем; а святителемъ бе лет 21 и 4 месяца и 2 дни. Того же лета паку въведоша Моисея архиепископа на свои ему столъ, и преставися генуариа въ 25, и положиша и у святого Михаила на Сковоротке; бе владыкою 8 лет. А Алексий преставися месяца февруариа въ 3, и положень бысть въ монастыри на Деревянице, у церкви святого Въскресения, въ притворе, бывъ въ святительстве 30 лет безъ лета и безъ 5 месяць. А Иванъ преставися месяца июня въ 24 въ монастыре на Деревянице, и положень бысть у церкви святого Въскресения въ притворе, бывъ въ архиепископы 30 лет без 3 лет. А Семеон преставися месяца июня въ 15, бывъ въ святительстве 5 лет и 3 месяца безъ 5 днии, а всего 6 лет безъ дву месяць и безъ 4-хъ днии, и положень бысть въ притворе Мартурьевскомъ у святей Софии.

### 5. Воскресенская летопись

А се Рустии митрополиты: 1-ой митрополить въ Киеве Леонтъ, Михаилъ, Иоаннь, Феопементъ, Ларионъ, Ефремъ, Ге-

оргий, Иоаннъ, Иоаннъ, Никола, Никифоръ, Афанасей, Феодоръ, Никита, Никита, Михайль, Константинъ, Иванъ, Никифоръ, Гавриль, Деонисей, Матфей, Кириль, Иосифъ, Кириль, Максимъ, той въ Володимерь пръвый митрополить прииде изъ Киева, Петръ, Фегность, Алексей, Деонисей, Пиминъ, Киприянь, Фотей, Иона, Феодосей, Филиппъ, Геронтей, Зосима, Симанъ, Варламъ, Даниль, Иасафъ, Макарий.

А се Новгородстии епископи: Пръвый Якимъ Корсунянинъ, а по немъ Ефремъ, а по Ефреме Лука Жадятя, а по Луке Стефанъ, а по Стефане Феодоръ, уяде его песь и съ того умре, а по Феодоре Германъ, а по Германе Аникита, а по Аниките Иоаннъ Попиапинъ, а после Ивана Анифонть, а по Анифонте Аркадей.

Архиепископи Новгородстии: Илья, а по Илье Гаврииль, а по Гавриел Мантурей, а по Мантурии Антоней, а по Антонии Митрофан, а по Митрофане Аресеней, а по Арсении Спиридонъ, а по Спиридоне Долмать, а по Долмате Климентъ, а по Клименте Феоктисть, а по Феоктисте Давыдь.

## 6. Статьи, помещенные перед Летописным Сборником, именуемым Патриаршею или Никоновскою Летописью

История, сиречь повестникъ, о епископияхъ, елици подлежать и послушни суть митрополиту Киевскому и всея Руси. Первая Великого Новагорода и Пскова архиепископия; вторая Черниговская архиепископия;

(\*) третиа Казанская и Болгарская архиепископия; четвертаа Ростовская архиепископия; пятая Суздальская; шестая Рязанская; седмая Тверская; осмая Смоленская; девятая Владимирская; десятая Лучская; 11. Полоцкая; 12. Подолская; 13. Ту-

(\*\*) третиа Ростовская; четвертая Суздальская; пятая Рязанская; шестая Тверская; седмая Смоленская; осмая Владимирская; девятая Лучская; десятая Полоцкая; 11. Подолская; 12. Туровская; 13. Переаславская; 14. Сарская и Подонская; 15.

ровская; 14. Переяславская; Холмская; 16. Самборская; 15. Сарскаа и Подоньская; 17. Белгородцкая; 18. Коло- 16. Холмская; 17. Самбор- менская; 19. Пермская. ская; 18. Белгородская; 19. Коломенская; 20. Пермская.

(\*) В списке Академическом XIV (Патриаршем) (БАН, 32.17.8).

(\*\*) В списках: Оболенского (РГАДА, ф. 201, № 163), Академическом XV (Никоновском) (БАН, 17.2.5), Архивском II (РГАДА, ф. 181, № 7), Публичной (Библиотеки) (РНБ F.IV.237) (Строгановском), Троицком III (РГБ, ф. 304/II № 364).

(Примечания А. Ф. Быкова)

Имена митрополитомъ Русскимъ от крещения Владимерова и доньне. Въ лето 6496, 1. Михайль; 2. Леоньтий; 3. Ивань; 4. Феопемтъ; 5. Кирилъ; 6. Иларионъ; 7. Ефремель; 8. Георгий; 9. Ивань; 10. Иоаннь скопецъ; 11. Никифоръ; 12. Никита; 13. Михайль; 14. Константинъ; 15. Феодоръ; 16. Ивань; 17. Никифоръ; 18. Гаврилъ; 19. Дионисей; 20. Матфей; 21. Кирилъ; 22. Иосифъ; 23. Кирилъ; 24. Максимъ; в лето 6816 25. Петръ чудотворецъ Московский; 26. Феогность; 27. Алексей; 28. Киприанъ; 29. Пиминъ; 30. и паки той же Киприанъ; 31. Фотей; 32. Исидоръ; 33. Иона; 34. Феодосий; 35. Филиппъ; 36. Геронтей; 37. Зосима; 38. Симонъ; 39. Варлаамъ; 40. Даниль; 41. Иосаф; 42. Макарие; 43. Афанасие; 44. Филипъ; 45. Кирилъ; 46. Антоние; 47. Дионисие; 48. Иевъ, сей же бе и патриархъ первый на Москве, поставлень Иеремемъ, патриархомъ Цариградцком, въ лето 7097; по немъ патриарси: 49. Игнатий Грекъ; 50. Ермогенъ, въ лето 7114 Филарет; Иоасафъ; Иосифъ.

Архиепископия Великого Новагорода и Пскова. 1. Иакимъ; 2. Лука; 3. Стефанъ; 4. Феодоръ; 5. Германъ; 6. Никита; 7. Ивань; 8. Никифоръ; 9. Аркадей; 10. Ивань; 11. Григорей; 12. Мартирей; 13. Митрофанъ; 14. Антоней; 15. Спиридонъ; 16. Далмать; 17. Климентъ; 18. Феоктисть;

19. Давыдь; 20. Василей; 21. Моисей; 22. Алексей; 23. Иванъ; 24. Симеонъ; 25. Евфимей; 26. Евфимей; 27. Иона; 28. Феофиль; 29. Сергей; 30. Генадей; 31. Серапионъ; 32. Макарей; 33. Феодосей; 34. Серапионъ; 35. Пиминъ.

Черниговские: 1. Неофитъ; 2. Мартирий; 3. Феодуль; 4. Иванъ; 5. Феоктисть; 6. Ираклидь; 7. Ануфрий; 8. Феотекнь; 9. Антоний; 10. Порфирий; 11. Захарий; 12. Григорий; 13. Исакий.

Архиепископия Казанская. 1. Гурей; 2. Германъ; 3. Лаврентей; 4. Васьянь; 5. Тихонъ; 6. Иеремей; 7. Козма; 8. Тихонъ; 1. митрополить Ермогенъ; 2. Ефремъ.

Ростовстии: 1. Феодоръ; 2. Феогность; 3. Феодоръ; 4. Иларионъ; 5. Феогность; 6. Феодоръ; 7. Леонтий; 8. Иларионъ; 9. Исаиа; 10. Ефремъ; 11. Нестерь; 12. Леонъ; 13. Лука; 14. Иванъ; 15. Пахомей; 16. Симонъ; 17. Кириякъ; 18. Митрофанъ; 19. Кирилъ; 20. Кирилъ; 21. Тарасей; 22. Игнатей; 23. Семионъ; 24. Прохоръ; 25. Антоней; 26. Иаковъ; 27. Иванъ; 28. Гаврииль; 29. Игнатей; 30. Петръ; 31. Парфеней; 32. Арсений князь; 33. Матфей Гречинъ. Архиепископи: 1. Феодоръ; 2. Григорий; 3. Дионисей; 4. Ефремъ; 5. Феодосей; 6. Трифонъ; 7. Васианъ; 8. Иасафъ; 9. Тихонъ Малышка; 10. Иванъ; 11. Кирилъ; 12. Досифей; 13. Алексей; 14. Никандръ.

Суждалстии: 1. Иоаннь чудотворецъ; 2. Симеонъ; 3. Серапионъ; 4. Феодоръ; 5. Иаковъ; 6. Григорей; 7. Дионисей; 8. Феодоръ; 9. Алексей; 10. Нафанаиль; 11. Данииль; 12. Симеонъ; 13. Ефросинъ; 14. Митрофанъ; 15. Аврамей; 16. Филиппъ; 17. Евфимей; 18. Нифонть.

Резанъстии: 1. Арсеней; 2. Василей; 3. Григорей; 4. Василей; 5. Афонасей; 6. Феогность; 7. Еремей; 8. Феогность; 9. Иона; 10. Ефросинъ; 11. Давыдь; 12. Федосей; 13. Симионъ; 14. Протасей; 15. Сергей; 16. Иона.

Тверстии: 1. Симеонъ ис Полотцька; 2. Андрей изъ Литвы; 3. Варсонофей; 4. Феодоръ; 5. Феодоръ; 6. Василей; 7. Евфимей, сей преставися въ изгнании на Москве и положень въ монастыре у Михаилова Чюда за олтаремъ; 8. Арсеней чудотворецъ, иже състави обитель пречистыя Богородица на Желтикове, а преже былъ архидиаконъ у Киприана митрополита

всая Руси; 9. Антоней; 10. Илья; 11. Моисей; 12. Генадей; 13. Васианъ княже Ивановъ сынъ Стригинъ; 14. Ниль Гречинъ; 15. Акакий.

Смоленстии: 1. Мануиль; 2. Феофилактъ; 3. Парфеней; 4. Даниль; 5. Михайль; 6. Наассонъ; 7. Мисаиль.

Володимерстии: 1. Стефанъ; 2. Анфилофий; 3. Симеонъ; 4. Феодоръ; 5. Гоголь; 6. Герасимъ.

Юрьевстии: 1. Михайль; 2. Миронъ; 3. Даниль; 4. Демианъ. Лучская. 1. Феодосий; 2. Феодоръ; 3. Дионисей.

Полотстии: 1.

Подолстии: 1.

Белогородстии: 1. Никита; 2. Лука; 3. Феодоръ; 4. Денисей; 5. Иванъ; 6. Кириней.

Туровстии: 1. Феодосей; 2. Антоний; 3. Евфимий.

Переаславстии: 1. Петръ; 2. Ефремъ; 3. Лазарь; 4. Селивестръ; 5. Иванъ; 6. Маркель; 7. Евфимей; 8. Павель; 9. Симонъ.

Сарстии и Подонстии: 1. Митрофанъ; 2. Феогность; 3. Варсонофей; 4. Иванъ; 5. Матфей; 6. Сава; 7. Тимофей; 8. Иевъ; 9. Васианъ; 10. Прохоръ; 11. Силюянь; 12. Евфимей; 13. Трифонъ.

Холместии: 1.

Самборстии: 1.

Коломенстии: 1. Афонасей; 2. Филимонъ; 3. Герасимъ; 4. Павель; 5. Григорей; 6. Ларионъ; 7. Амбросей; 8. Варламъ; 9. Геронтей; 10. Никита; 11. Герасимъ; 12. Аврамей; 13. Никонъ.

Пермьстии: 1. Стефанъ; 2. Исакий; 3. Герасимъ; 4. Питиримъ; 5. Иона; 6. Никонъ.

И. Воробьев

## РЕФОРМЫ ВЫСШЕГО ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ

Реформы духовного образования XIX – начала XX веков, проводимые Святейшим Синодом Русской Православной Церкви, представляют значительный интерес для русской исторической науки и для решения некоторых образовательных проблем в настоящее время. Реформы проводились на основании длительного и серьезного изучения образовательного процесса, в их подготовке принимали участие многие замечательные исторические деятели и представители богословской и церковно-исторической науки. При этом обсуждались фундаментальные проблемы образования, педагогики, воспитания глубоко православных, преданных своему делу служителей Церкви. Очень существенно то, что в ходе реформ учитывалась «обратная связь», то есть реальное влияние тех или иных преобразований на результат образовательной деятельности духовных школ. Все поставленные проблемы по существу своему актуальны и в наше время во всех сферах образования и воспитания молодого поколения. Например, вопросы об автономии учебных заведений, о соотношении фундаментального образования и специализации, о языковой культуре и т. п. остаются животрепещущими и сейчас, когда и светская образовательная система, и духовные школы уже много лет непрерывно реформируются, причем зачастую накопленный богатейший опыт недавнего прошлого остается забытым и «Америка открывается» заново.

Реформа духовного образования конца 60-х годов XIX века проходила в русле остальных реформ этого времени. Для устава Академий 1869 года были характерны некоторые демократические, либеральные черты: возвращена выборность ректора и инспектора (упраздненная реформой 1839 года) и вся учебно-воспитательная и административная деятельность академии пе-

редавалась в ведение академических советов. Развернувшиеся при Александре III так называемые контрреформы затронули и духовное образование. Была создана комиссия для разработки нового Устава, инициатором чего являлся К. П. Победоносцев. В 1884 году новый Устав был утвержден. Как и ожидалось, устав сильно ограничил компетенцию советов, усилил влияние епархиального архиерея, отменил систему обучения на старших курсах по трем отделениям (богословскому, церковно-историческому и церковно-практическому). Несмотря на то, что Церковь обычно на государственно-общественную жизнь влияет консервативно, противников консервативного устава было больше, чем противников его предшественника. Либеральные идеи и относительная свобода устава 1869 года были впитаны студентами и преподавателями Академий. Через некоторое время начались волнения в академиях. Недостатки устава, которых при разработке новой реформы обнаружилось достаточно, не замедлили, а наоборот ускорили принятие студентами и преподавателями во многом чуждого либерального духа, начавшего господствовать в обществе.

В конце XIX – начале XX века в России молодежь все больше увлекалась идеями революции через пропаганду либеральных, социалистических и демократических учений. Недаром одним из наиболее активных слоев в революционной среде было студенчество, причем не только светских, но и духовных учебных заведений. Как же могло случиться, что государство само воспитывало своих разрушителей в тех заведениях, которые традиционно считались наиболее идеологически устойчивыми? Один из наиболее влиятельных и знаменитых в церковной жизни той эпохи людей – К. П. Победоносцев, беспощадно ошельмованный своими современниками и впоследствии многими исследователями, как никто другой чувствовал сложившуюся ситуацию в России и прямо указывал, к чему она приведет. В одном из писем Императору Николаю II Победоносцев рассуждает по поводу обвинений в его адрес, в том числе о том, что он будто бы «распространяет в народе суеверие и невежество посредством церковноприходских школ», он

пишет: «Из этого уже видно, в каком невежестве и в какой дикости ума и сердца растет и развивается эта масса недоучек или пролетариев науки (эти слова адресованы студенту Лаговскому, который совершил покушение на К. П. Победоносцева в июне 1893 года и на допросе его обвинял — *И. В.*), воспитанная на статьях либеральных газет, на нелепых прокламациях, на подпольных памфлетах, на слухах и сплетнях, из уст в уста передающихся. И мне ставится в вину дело, которое я считаю в нынешнее время самым важным и нужным для России делом, — ибо в народе вся сила государства, и уберечь народ от невежества, от дикости нравов, от разврата, от губительной заразы нелепых возмутительных учений — можно уберечь только посредством церкви и школы, связанной с церковью»<sup>1</sup>. О том, что образование играет огромную роль в жизни общества, знают все. Но о том, что жизнь государства в целом зависит от того, каким будет это образование и воспитание, и какими будут его последствия, задумывались немногие. Влияние либеральных идей, о котором говорит Победоносцев, стало проблемой широкого масштаба, которая затронула не только учебные заведения, но и все общество. На рубеже XIX—XX веков отчетливо видно, с какой легкостью либеральные идеи были восприняты студенчеством и преподавателями, и, найдя «благодатную почву», быстро дали свои пагубные для России плоды. Все проблемы духовного образования в начале века были, естественно, связаны с настроениями в обществе, со сложной политической обстановкой, но без определенных благоприятствующих условий студенчество не стало бы таким сильным рычагом в революции. Многие недостатки в учебной, воспитательной и организационной сферах были вскрыты в ходе обсуждения реформы духовного образования. Они и стали причиной неспособности учебных заведений противостоять разлагающему влиянию либеральных идей.

Ситуация, сложившаяся в духовных учебных заведениях в начале XX века, была очень тревожной: в 1905–1906 годах во

---

<sup>1</sup> *Победоносцев К. П. Великая ложь нашего времени. М., 1993.*

всех духовных семинариях проходят забастовки, студенты не хотят учиться, а интересуются политической обстановкой и стремятся каким-либо образом повлиять на нее. Вот что пишут об этом ректор и инспектор Московской семинарии в составленной ими записке: «За последние годы сравнительно прежде спокойная и нормальная жизнь наших духовных семинарий во многих из них нередко нарушалась и в настоящую пору нарушается разными массовыми беспорядками, принимавшими иногда характер дикого разрушения всего, что попадалось под руку, и что можно было повредить и испортить»<sup>1</sup>. Что послужило причиной? По оценкам одних исследователей, настроения в обществе, повлияв на студенчество, развалили духовное образование, а если и не разрушили до конца, то, во всяком случае, оно стало давать серьезные сбои. По оценкам других, сама система развалила себя изнутри: она имела такие недостатки, которые при любых помехах приводят к сбою всей системы. Третьи уверяют, что система нуждается в постоянном реформировании, и проблемы образования связаны с тем, что при опоздании с очередными реформами оно перестает быть адекватным предъявленным требованиям. На самом деле, причиной катастрофы послужило и то, и другое, и третье.

Со стороны церковной власти были предприняты попытки изменить положение. В некоторых семинариях для того, чтобы не закрывать их и не останавливать обучение, в качестве срочной меры все студенты были исключены из заведения и объявлены вступительные экзамены, причем некоторым неблагонадежным студентам было рекомендовано не пытаться поступать<sup>2</sup>. Кроме этого, было проведено много заседаний Святейшего Синода и его комиссий по решению проблем, возникших в учебных заведениях. Эти временные меры смогли только снять напряженность, но не стабилизировать ситуацию. Стало

---

<sup>1</sup> См.: Отзыв преосвященного Владимира, митрополита Московского, от 12 января 1906 года // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. СПб., 1906. Ч. 3. С. 244.

<sup>2</sup> РГИА Ф. 802. Оп. 10. Д. 512-517. (Отчеты семинарий за 1905-1907 годы о бывших беспорядках среди воспитанников семинарий).

понятно, что нужно многое менять в самой образовательной системе, которая уже не отвечала требованиям времени.

Несомненно, проблемы духовного образования волновали современников, а впоследствии и исследователей, которые оставили сравнительно большое количество работ на эту тему. Основную часть современников, написавших работы по вопросам духовного образования, составляли преподаватели духовных школ. Большинство работ относится к периоду конца XIX – начала XX веков, когда духовная школа переживала сильнейший кризис. Задача реферата: кроме краткого освещения реформ духовного образования в указанный период, попытаться осветить источниковую базу по вопросу реформ духовного образования конца XIX – начала XX веков и дать характеристику печатным исследованиям по этому вопросу.

Основными источниками для предлагаемого исследования являются «Устав и штаты духовных академий, Высочайше утвержденные 30 мая 1869 года» (СПб., 1869) и «Устав и штаты духовных академий, Высочайше утвержденные 20 апреля 1884 года» (СПб., 1884); «Объяснительная записка к проекту изменений в уставе православных академий» (СПб., 1884); «Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе» (СПб, 1906 г. – издание, ставшее антикварным), являющиеся сборником пожеланий к предстоящему Поместному Собору, положенных в основание работы Предсоборного Присутствия; проекты Устава Духовной Академии, составленные комиссиями профессоров Санкт-Петербургской Духовной Академии (СПб, 1907) и Московской Духовной Академии (Сергиев Посад, 1906), которые обсуждались на заседаниях V отдела Предсоборного Присутствия в качестве вариантов реформы; «Журналы и Протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия» (СПб, 1907), по которым можно проследить документально ход каждого заседания. В качестве приложений в последнем источнике помещены мотивированные мнения профессоров по тому или иному вопросу, специальные доклады и т. п. «Журналы» наиболее полно отражают работу Предсоборного Присутствия. Этот источник позволяет взглянуть на жизнь Академии изнутри: профессора академий высказывают

свои точки зрения по каждому пункту Устава, то есть все недостатки и достоинства Уставов 1869 и 1884 годов детально разобраны.

Большой интерес представляют архивные материалы, хранящиеся в РГИА, принадлежащие Канцелярии Святейшего Синода (Ф. 796), Канцелярии обер-прокурора и Канцелярии Учебного Комитета (Ф. 802).

Очень большой материал по вопросам образовательной реформы содержится на страницах периодической печати. Основной православный Петербургский орган – «Церковные Ведомости» – печатал все журналы заседаний Предсоборного Присутствия. В нем же содержится огромное количество отзывов профессоров и епископов по вопросу об образовательной реформе. Оппозиционную сторону заняла либеральная газета «Колокол», в которой помещалась в основном критика в адрес епископа Арсения – председателя V-го отдела Предсоборного Присутствия и его деятельности. Необходимо упомянуть об изданиях: «Новое время», «Новая жизнь», «Христианское чтение» и ряде других, в которых встречаются статьи, посвященные духовному образованию. Но все они, в основном, относятся к началу XX века. Эти издания, конечно, занимают второстепенное место по сравнению с основными органами церковной и либеральной печати – «Церковные Ведомости» и «Колокол».

Для исследования образовательных реформ в духовных школах особую ценность представляет до сих пор неопубликованный рукописный дневник епископа (впоследствии митрополита) Арсения (Стадницкого), хранящийся в ГАРФ<sup>1</sup>. Источник содержит более двух тысяч страниц и ввиду того, что его автор сыграл выдающуюся роль в развитии духовного образования (был ректором Новгородской духовной семинарии, ректором Московской духовной Академии, председателем Учебного Комитета при Святейшем Синоде, председателем образовательного отдела Предсоборного Присутствия), значительная часть дневниковых записей посвящена образовательной реформе, в проведении которой епископ Арсений принимал самое непосредственное участие. Из ме-

---

<sup>1</sup> ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 507-520.

муарных источников следует назвать книги митрополита Евлогия (Георгиевского) «Путь моей жизни»<sup>1</sup> и архиепископа Саввы (Тихомирова) «Хроника моей жизни»<sup>2</sup>.

Вопрос о духовном образовании и проблема развития духовных школ, поставленные во всей полноте в начале XX века, явились обширным и благодатным полем для всякого рода публикаций, монографий, исследований. К дореволюционному периоду относится основная часть литературы по этому вопросу. Большинство работ принадлежит профессорам и преподавателям Духовных Академий, поэтому печатались они в их главных органах — Богословском Вестнике (г. Сергиев Посад) и в «Церковных Ведомостях» (Санкт-Петербург).

К таким работам относится статья С. Булгакова «О необходимости введения общественных наук в программах духовных школ»<sup>3</sup>. Ссылаясь на изменения в обществе, автор статьи считает, что духовные школы должны быть коренным образом перестроены, — для того, чтобы они «действительно стали рассадником духовного просвещения» и освобождены «от черт смиренных заведений иезуитски-средневекового образца»<sup>4</sup>. В качестве основного предмета, который необходим в духовных школах, автор предлагает политэкономия — для того, чтобы дать нужное направление той политизации общества, которая проявилась в начале XX века.

Также появляются такие работы как статья С. Браткова «Вопрос о реформе духовных семинарий в Италии»<sup>5</sup>, которая, безусловно, вызвана актуальностью этого вопроса в России, или статья С. Шумова «По поводу статьи о ревизии духовно-учебных заведе-

---

<sup>1</sup> Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. М., 1996.

<sup>2</sup> Архиепископ Савва (Тихомиров). Хроника моей жизни. Сергиев Посад, 1897-1911.

<sup>3</sup> Булгаков С. О необходимости введения общественных наук в программах духовных школ // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906, февраль. С. 345-356.

<sup>4</sup> Там же. С. 345.

<sup>5</sup> Братков С. Вопрос о реформе духовных семинарий в Италии // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906, февраль. С. 357-371.

ний»<sup>1</sup>, в которой автор задается вопросом о неправильной постановке этого дела. Профессор И. В. Попов написал статью «Богословские факультеты (на докладную записку протоиерея П. Я. Светлова: О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в России. Киев, 1906)»<sup>2</sup>. О записке протоиерея Светлова<sup>3</sup> отдельно говорить не стоит, так как они с И. В. Поповым друг друга повторяют.

И протоиерей П. Я. Светлов, и профессор И. В. Попов впоследствии были приглашены на заседания Предсоборного Присутствия 1906 года, где П. Я. Светлов, сам будучи профессором Киевского университета, отстаивал мысль о том, что Духовные Академии должны стать богословскими факультетами при университетах. В своей статье И. В. Попов поддерживает эту точку зрения, аргументируя ее даже не пользой для богословской науки, а пользой для других университетских наук, которые не могут обходиться без богословия. Богословие, по его мысли, «имеет не только религиозное, но и высокое образовательное значение»<sup>4</sup>. Другим мотивом такого рода реформ является необходимость в укреплении авторитетности богословской науки, которой в данный момент, по мнению автора, она не может похвастаться. Для этого также необходима свобода, о которой и речи нет, пока богословская наука находится в Духовных Академиях. Единственное препятствие для воплощения этой идеи — чисто техническое. Открытию богословских факультетов будут противиться как сами университеты, так и

---

<sup>1</sup> Шумов С. По поводу статьи о ревизии духовно-учебных заведений // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906, февраль. С. 372-379.

<sup>2</sup> Попов И. В. Богословские факультеты (на докладную записку протоиерея П. Я. Светлова: О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в России. Киев, 1906) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906, февраль. С. 392-401.

<sup>3</sup> Протоиерей П. Я. Светлов. О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в России. Киев, 1906.

<sup>4</sup> Там же. С. 393.

церковная власть. Статья имеет задачу дать широкую огласку идеям протоиерея П. Я. Светлова.

На год раньше была опубликована лекция профессора П. Тихомирова, прочитанная студентам Московской Духовной Академии на тему: «Академическая свобода и развитие философии в Германии»<sup>1</sup> после годовой командировки в Германию. В этой лекции содержатся некоторые реформаторские идеи, которые сводятся к следующему: философия в Германии своим развитием обязана «академической свободе»: свобода профессоров (они преподают, что хотят и как хотят), с одной стороны, и свобода студентов (они изучают, что хотят, где хотят и как хотят), с другой стороны. Надо заметить, что мотив свободы был очень популярен в академической среде.

Небезынтересна анонимная статья «Уставы духовных семинарий 1867 и 1884 годов»<sup>2</sup>. В ней в качестве основных вопросов сравнительного анализа двух Уставов разбираются следующие проблемы: 1) власть архиерея; 2) состав семинарского Правления; 3) порядок назначения служащих в семинарии лиц; 4) учебный курс семинарий. В качестве итога автор констатирует, что и тот, и другой Устав имеют свои преимущества. Задача реформаторов — соединить их в один приемлемый Устав, что и было сделано впоследствии епископом Арсением.

Большую роль в исследовании и обсуждении вопроса духовного образования сыграл один из виднейших богословов начала XX века — Н. Н. Глубоковский. Ему принадлежит ряд работ, посвященных российской духовной школе: «К вопросу о нуждах духовного академического образования»<sup>3</sup>, «Духовная школа»<sup>4</sup>, «К вопросу о постановке богословского изучения в

---

<sup>1</sup> Тихомиров П. В. Академическая свобода и развитие философии в Германии // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1905, май. С. 65-94.

<sup>2</sup> Уставы духовных семинарий 1867 и 1884 гг. // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1905, май. С. 312-334.

<sup>3</sup> Вафинский Н. (Н. Н. Глубоковский). К вопросу о нуждах духовного академического образования // Странник. СПб, 1897. № 8.

<sup>4</sup> Глубоковский Н. Н. Духовная школа // Сб. статей. М., 1906.

России»<sup>1</sup>, «Начало организации духовной школы»<sup>2</sup>, «Об основах духовно-учебной реформы и о желательных типах духовно-богословской школы»<sup>3</sup>, «По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитете при Святейшем Синоде»<sup>4</sup>, «За тридцать лет (1884-1914)»<sup>5</sup>, «Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии»<sup>6</sup> и многие другие. Этот внушительный список работ говорит о том, что он был ученым, который лучше многих других понимал и чувствовал проблемы духовной школы и пытался улучшить ее положение. Он написал свой отзыв о духовной школе и приложил его к отзыву митрополита Антония (Вадковского) по вопросу о церковной реформе (Отзывы, Т. III). Он был одним из активнейших участников Предсоборного Присутствия, пропустившим только два заседания из тридцати. Основной темой этих его работ является Духовная Академия, к которой он имел прямое отношение<sup>7</sup>. Он очень высоко ценил Устав 1869 года, при котором он начинал учиться, и критиковал Устав 1884 года, при котором оканчивалось его обучение (с 1884 по 1889 годы). Основной его мыслью являлось развитие богословской науки, которую Устав 1884 года поставил на второй план.

---

<sup>1</sup> *Глубоковский Н. Н.* К вопросу о постановке богословского изучения в России // В кн.: По вопросам духовной школы. Сб. статей. СПб, 1907.

<sup>2</sup> *Глубоковский Н. Н.* Начало организации духовной школы // Богословский вестник, Сергиев Посад, 1917. № 6-7.

<sup>3</sup> *Глубоковский Н. Н.* Об основах духовно-учебной реформы и о желательных типах духовно-богословской школы // Отзывы. Т. III. СПб, 1906.

<sup>4</sup> *Глубоковский Н. Н.* По вопросам духовной школы (средней и высшей) и об Учебном Комитете при Святейшем Синоде. СПб, 1907.

<sup>5</sup> *Глубоковский Н. Н.* За тридцать лет (1884-1914) // У Троицы в Академии. Юбилейный сборник исторических материалов. М., 1914.

<sup>6</sup> *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. Варшава, 1928 (переизд. М., 1994).

<sup>7</sup> *Глубоковский Н. Н.* — доктор богословских наук МДА, профессор СПбДА.

Необходимо упомянуть работы А. А. Беляева «Из истории старой духовной школы»<sup>1</sup> и «О реформе духовной школы»<sup>2</sup>, Ф. О. Белевского «О реформе средней школы»<sup>3</sup>. Профессор Московской духовной Академии В. Н. Мышцин написал статью «О духовных семинариях»<sup>4</sup>, где говорит о состоянии средней духовной школы в начале XX века и о необходимости ее реформирования.

Кроме Н. Н. Глубоковского и И. В. Попова, некоторые члены V отдела Предсоборного Присутствия высказывали свои взгляды в монографиях, посвященных проблемам духовных школ: прототеоей Ф. И. Титов «Преобразования Духовных Академий в России в XIX веке»<sup>5</sup>, Д. И. Тихомиров «К вопросу о типе духовной школы»<sup>6</sup>, «Об Учебном Комитете при Святейшем Синоде и о ревизии духовно-учебных заведений»<sup>7</sup>, М. Остроумов, Н. Н. Глубоковский «О реформе духовной школы»<sup>8</sup>.

Необходимо отметить книгу, посвященную одному из животрепещущих вопросов, вызванных Уставом 1884 года, — С. Введенского «Наше ученое монашество и современное церковное движение»<sup>9</sup>. Одним из недостатков Устава учебных заведений 1884 года было выдвигание на начальствующие должности монашествующих. Так как инспекторская, а потом рек-

---

<sup>1</sup> Беляев А. А. Из истории старой духовной школы. М., 1899.

<sup>2</sup> Беляев А. А. О реформе духовной школы. М., 1905-1906.

<sup>3</sup> Беляевский Ф. О. О реформе средней школы. Первый краткий очерк прошлого средней духовной школы. СПб., 1907.

<sup>4</sup> Мышцин В. Н. О духовных семинариях. // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1905, июнь. С. 651

<sup>5</sup> Протоиерей Ф. И. Титов. Преобразования духовных Академий в России в XIX веке // Труды КДА 1906, № 4-6. Отд. Изд.: Казань, 1906.

<sup>6</sup> Тихомиров Д. И. К вопросу о типе духовной школы // Церковные Ведомости, 1907, № 7. «Об Учебном Комитете при Святейшем Синоде и о ревизии духовно-учебных заведений».

<sup>7</sup> Тихомиров Д. И. Об Учебном Комитете при Святейшем Синоде и о ревизии духовно-учебных заведений. СПб., 1908.

<sup>8</sup> Остроумов М. А. и Глубоковский Н. Н. О реформе духовной школы // «Церковные Ведомости», 1908, № 10

<sup>9</sup> Введенский С. Наше ученое монашество и современное церковное движение. М., 1906.

торская должности были начальными ступенями к епископскому сану, вследствие чего происходила частая смена начальствующих, это служило расшатыванию семинарского и академического строя. Интересна работа Е. П. Воскресенского «О реформе духовно-учебных заведений»<sup>1</sup>, где автор мягко проводит линию компромисса в пользу либеральных настроений.

Все эти работы объединяет то, что они принадлежат, в основной массе, заинтересованным в реформе духовного образования лицам — имеющим непосредственное отношение к духовным школам. Актуальность реформы в начале века не подвергалась сомнению.

Отдельно хочется сказать о книге протоиерея Г. Флоровского «Пути русского богословия»<sup>2</sup>, где он, описывая развитие богословской науки от принятия ее у Византии и до революции 1917 года, затрагивает проблемы духовной школы начала XX века.

Существуют некоторые работы, посвященные Предсоборному Присутствию: Смолич И. К. «Предсоборное Присутствие 1906 года»<sup>3</sup> и Сапсай Н. с тем же названием<sup>4</sup>, Суетов Ф. «О Высочайше учрежденном при Святейшем Синоде особом Присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора»<sup>5</sup>, но они касаются всего Присутствия в целом, о работе V отдела в них упоминается только вскользь. «История Русской Церкви» И. К. Смолича<sup>6</sup> содержит

---

<sup>1</sup> *Воскресенский Е. П.* О реформе духовно-учебных заведений // Богословский вестник. Сергиев Посад., 1906, сентябрь-октябрь.

<sup>2</sup> *Протоиерей Г. Флоровский.* Пути русского богословия. Париж, 1937 (репринт, Вильнюс, 1991).

<sup>3</sup> *Смолич И. К.* Предсоборное Присутствие 1906 года: К предыстории Московского Поместного Собора 1917/1918 гг. В кн.: *Смолич И. К.* История Русской Церкви (1700-1917). М., 1997. С. 693-719.

<sup>4</sup> *Сапсай Н.* Предсоборное Присутствие 1906 г. М., 1906.

<sup>5</sup> *Суетов Ф.* О Высочайше учрежденном при Святейшем Синоде особом Присутствии для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению Всероссийского Собора. Юрьев, 1912.

<sup>6</sup> *Смолич И. К.* История Русской Церкви (1700-1917). М., 1997.

много материала по академическим и семинарским Уставам 1867-1869 и 1884 годов.

В советское время история духовного образования почти никого не интересовала. После революции и в последнее время работ на эту тему немного. Стоит упомянуть сборник «Сосуд избранный»<sup>1</sup> – сборник документов и писем ограниченного числа людей, в основном связанных с Н. Н. Глубоковским. К дореволюционным документам относятся письма Н. Н. Глубоковского митрополиту Антонию (Вадковскому), А. А. Дмитриевскому, В. Розанову, И. С. Пальмову, а также письма, адресованные самому Н. Н. Глубоковскому от Н. И. Сагарды, М. Поснова, А. Андреева, Г. Флоровского. Несколько писем принадлежат и адресованы А. И. Бриллиантову. Основная масса документов относится к советскому периоду.

В последнее время интерес к этой теме возникает все больше и больше. Из последних работ следует отметить диплом В. А. Тарасовой «Идейная борьба по вопросам реформы высшей духовной школы в России в начале XX века»<sup>2</sup>, защищенный в МГУ в 1996 году. Также работа на соискание ученой степени кандидата исторических наук А. В. Журавского «Казанская духовная Академия на переломе эпох (1884-1921 годы)»<sup>3</sup>, написанная на основе архива Казанской Академии. В этой работе всесторонне описана жизнь Академии за указанный период. Одной из фундаментальных работ последних лет на тему духовного образования является дипломная работа Су-

---

<sup>1</sup> Сосуд избранный. История российских духовных учебных школ в ранее не публиковавшихся трудах, письмах деятелей Русской Православной Церкви, а также в секретных документах руководителей советского государства (1888-1932) / Сост. Склярова. М.; СПб., 1994.

<sup>2</sup> Тарасова В. А. Идейная борьба по вопросам реформы высшей духовной школы в России в начале XX века. Дипломная работа, рукопись. МГУ, М., 1996.

<sup>3</sup> Журавский А. В. Казанская духовная Академия на переломе эпох (1884-1921 годы). Диссертация, рукопись / Ин-т Российской Истории РАН. М., 1999.

хой Н. Ю. «Источниковая база по истории духовного образования в России 1807-1921»<sup>1</sup>, защищенная в ПСТБИ. Внушительный объем работы и исчерпывающая информация на заданную тему делают ее первым серьезным научным исследованием по истории духовной школы за последнее время – основой для изучения истории духовного образования в России. До революции и в наше время делались подобные работы (например, Здравомыслов К. Я. «Архив и библиотека Св. Синода и консисторские архивы»<sup>2</sup>; или современный справочник «История РПЦ в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга»<sup>3</sup>), но они, как правило, имеют не такой большой охват источников.

Таким образом, основная масса работ приходится на начало XX века, когда духовные школы находились в кризисе и когда реформа была необходима. Большинство из авторов стоят за либеральную реформу.

Комиссия по академическому вопросу, работавшая в конце 1905 года, была созвана в связи с беспорядками в Духовных Академиях. Необходимо было вносить изменения в Устав 1884 года, который имел много недостатков.

В 1884 году в соответствии с проводимыми контрреформами Александра III было предпринято преобразование уставов духовных учебных заведений. Для этого в 1882 году был создан комитет, который возглавил архиепископ Кишиневский Сергей (Ляпидевский), известный своим консерватизмом. Понятие «консерватизм» в определенный момент стало чем-то отрицательным, негативным, хотя до революции в России «консерватизм» характеризовался как «воззрения и меры, которые благоприятствуют укреплению существующей государственной

---

<sup>1</sup> *Сухова Н. Ю.* Источниковая база по истории духовного образования в России 1807-1921. Дипломная работа, рукопись / ПСТБИ. М., 2000.

<sup>2</sup> *Здравомыслов К. Я.* Архив и библиотека Святейшего Синода и консисторские архивы. СПб., 1905. переизд.: 1906.

<sup>3</sup> *История РПЦ в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга.* Аннотированный справочник-указатель. М., 1995.

жизни»<sup>1</sup>, в то время как либерализмом называлось свободомыслие. Неудивительно, что государство тяготело к консерватизму, так как основывалось на Православной вере и находило поддержку в лице Церкви, которая оказывала консервативное воздействие. Либерализм стал распространяться среди неверующих. Понятно, что появление либеральных идей в церковной среде оценивалось крайне отрицательно. Возвращаясь к комиссии по разработке Устава, необходимо сказать, что в состав комитета вошли профессора всех четырех Духовных Академий: В. Д. Кудрявцев (МДА), И. Ф. Никольский (СПбДА), И. Е. Троицкий (СПбДА), В. Ф. Певницкий (КДА) и И. С. Бердников (КазДА). Этот комитет действовал до конца 1883 года и выработал проекты новых уставов духовных школ. В начале 1884 года после внесения необходимых поправок Устав Духовных Академий был утвержден Государем. В «Разъяснениях к проекту Устава православных Духовных Академий», которые были изданы вместе с Уставом духовных учебных заведений<sup>2</sup>, была указана основная цель Устава: «Упрощение порядка управления Академии, более целесообразное разграничение сфер деятельности органов управления и упрочение административной власти каждого из них»<sup>3</sup>. Устав семинарий 1884 года, значительно расширяющий полномочия епархиального архиерея, обнаруживает тенденцию к упразднению самоуправления и выборного начала: «Епископ имеет высшее наблюдение за направлением преподавания, воспитанием учащихся и вообще за исполнением в семинарии сего Устава»<sup>4</sup>. Кроме этого, отменялась выборность ректоров и инспекторов, которые снова должны были назначаться Святейшим Синодом (§ 23). Оба члена педагогического собрания семинарии из числа духовенства (до тех пор избиравшиеся) назначаются епархиальным архиереем.

---

<sup>1</sup> Энциклопедический словарь / Сост. Ф. Павленков. СПб, 1913.

<sup>2</sup> Разъяснения к проекту Устава православных Духовных Академий. СПб, 1884.

<sup>3</sup> Смолиц И. К. История Русской Церкви. М., 1996. С. 466

<sup>4</sup> Полное собрание законов. 4. № 2180. § 14 (далее ПСЗ).

Семинария является «учебно-воспитательным заведением для приготовления юношества служению православной Церкви, то есть занятию низших ступеней церковной иерархии»<sup>1</sup> (Устав 1814 года ставил целью дать образование молодежи из духовного сословия).

Таким образом, формально Духовная семинария и Духовная Академия по Уставу 1867 года имели цель давать образование детям духовного сословия, а Устав 1884 года эту сословную цель заменил другой основной задачей – готовить юношей к служению Церкви, то есть поставил церковно-практическую цель. Эта формулировка отражала основное направление образования, но выражала больше пожелание создателей Устава, чем реальность. В действительности и после Устава 1867 года, и после Устава 1884 года сохранялись одновременно две цели: подготовка пастырей и сословное образование для детей духовенства. Далее будет говорить о том, что совмещение этих целей не приводило к хорошим результатам: дети духовного сословия поступали в эти школы, чтобы получить образование, так как другой возможности для этого не было. Они не собирались становиться пастырями. Так как пастырей не хватало, Церковь пыталась восполнить недостаток, не разрешая выпускникам духовных школ уходить из духовного ведомства. Вследствие этого у студентов падала церковность, расшатывалась дисциплина и т. д. А те, кто становился пастырем, часто делали это не по призванию, а по принуждению.

Учебная программа семинарий также подверглась изменениям в соответствии с изменением цели: религиозное образование усиливается за счет общеобразовательных предметов (вводятся библейская история, история русского раскола и апологетика, сравнительное богословие)<sup>2</sup>.

Для Академий вводились те же принципы. Целью Академий было: «...доставлять высшее богословское образование в

---

<sup>1</sup> ПСЗ. 4. № 2180. § 1.

<sup>2</sup> Смолич И. К. История Русской Церкви. Кн. 8. Ч. 1. С. 466.

духе православия для просвещенного служения в церкви на пастырском, духовно-учебном и других поприщах деятельности»<sup>1</sup>. «Требование Устава готовить студентов в первую очередь служению в качестве приходских священников отвечало настроениям консервативного епископата»<sup>2</sup>. При назначении на ректорские и инспекторские должности отдавалось предпочтение монахам. Ректор не обязан был теперь занимать профессорскую должность (достаточно было преподавать какую-либо из богословских дисциплин). Кандидатуры на замещение вакантных учебных кафедр утверждал Святейший Синод по предварительному представлению архиерея. Укреплялась зависимость академического совета и правления от епископа.

Изменения учебной программы были направлены против специализации. Распределение дисциплин по трем отделениям (практики, историки и богословы) отменялось. Интересно посмотреть, как современники реагировали на новый устав. Епископ Арсений (Стадницкий) ощутил негативные стороны этой реформы еще будучи студентом четвертого курса Киевской Духовной Академии. Прочувшись три курса по одной системе и планируя свою дальнейшую жизнь по определенной специализации (богословской), он был разочарован смешением специализаций в новых учебных планах, да и преподаватели не знали толком, чему и как учить. Теперь он должен был изучать в большом объеме исторические предметы, а богословские стали второстепенными. Студенты четвертого курса обычно уже думают о написании кандидатской диссертации, но в расписание вставили такое количество новых предметов, что о задуманной специализации речь уже идти не могла (Дневник, 510-16-17). Интересна оценка митрополита Евлогия (Георгиевского) Московской Академии, устроенной по Уставу 1884 года (он поступил в нее в 1888 году, когда новый Устав был уже введен в полной мере): «В Академии предметы делились на 2 группы: 1)

---

<sup>1</sup> ПСЗ 4 № 2180.

<sup>2</sup> *Архиепископ Савва (Тихомиров)*. Хроника моей жизни. Сергиев Посад, 1897-1911. Т. 8. С. 705.

предметы общегословского содержания (общеобязательные); 2) предметы специальные; они распределялись на 2 отделения: историческое и литературное. Студентам предоставлялся выбор одного из них... В занятиях наших самое важное были сочинения. Отметки за сочинения считались в четыре раза выше отметок за устные экзамены. Это различие правильно... Снова меня окружала атмосфера религиозной веры, молитвенной настроенности, тишины, народного благочестия... Я знал студентов и профессоров, которые ежедневно перед началом занятий молились у святых мощей. Атеистической похвальбе уже здесь не было места»<sup>1</sup>. Характерно, что эта оценка не имеет негативного оттенка. Она совсем по-другому описывает обстановку в Академии в конце XIX – начале XX века, чем Дневник епископа Арсения.

Теперь в учебный план вошли общеобязательные предметы и тематически сгруппированные предметы по выбору. Студентов готовили к преподаванию в семинарии, вместо специализации для будущей научной деятельности. Программа была рассчитана на четыре года, причем 4-й курс не имел теперь специального предназначения. Количество семестровых работ было увеличено с шести до девяти.

Согласно новому Уставу, семинарии и Академии были открыты, как и прежде, для лиц всех сословий (разница состояла только в оплате обучения). Право выпускников семинарий поступать в университеты, существовавшее с 1863 года, в 1879 году было отменено.

Кроме того, введенные дополнительные репетиции и коллоквиумы стали впоследствии еще одним поводом к возмущению студентов и к беспорядкам, которые сопровождали каждые репетиции.

Отношение к Уставу было неоднозначно: консервативные круги приветствовали новый Устав, но либеральная пресса, к тому времени уже имевшая большую силу, негодовала. Кроме

---

<sup>1</sup> Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. М., 1994. С. 34-35.

того, крайне критическое отношение к личности К. П. Победоносцева, витавшее в церковных кругах, перекинулось автоматически на Устав, который считали плодом его деятельности. Особенно резко высказывались определенные круги профессоров Академий, которые видели в отмене специализаций конец научного развития богословия. Среди них были выдающиеся люди, такие как В. В. Болотов: «Новый устав положил есть тьму, ...хочет научного бесплодия»<sup>1</sup>. Профессор МДА Н. А. Заозерский в 1892 году писал о том, что Устав 1884 года сузил цели Академии до минимума. «Устав 1884 года отказался от далеких перспектив, ограничившись постановкой задач в местном Российском масштабе. Он имел в виду не столько научное образование будущего духовенства и учителей русской церкви, сколько подготовку политически и конфессионально благонадежного церковно-административного персонала, который должен был к тому же поставлять преподавателей для духовно-учебных заведений среднего и низшего звена. Уменьшение роли Академий как научных учреждений проявилось и в том, что были отменены публичные диспуты при присуждении ученых степеней»<sup>2</sup>.

«Борьба по академической реформе расколола профессуру и большое количество духовенства на две партии: консервативную — «охранителей» и либеральную — «автономистов». Молодое поколение преподавателей, а также либерально настроенная профессура составили партию «автономистов», ратующих за автономное устройство высшей духовной школы»<sup>3</sup>. Эта борьба получила оценку и на страницах Дневника епископа Арсения: «Получил от преосвященного Никона Серпуховского нечто вроде рукописной архиепископской газеты, в которой он, между прочим, громит академическую автономию. Полу-

---

<sup>1</sup> Болотов. В. В. Письма // Христианское чтение, 1907. № 2, С. 383.

<sup>2</sup> Смолич И. К. История Русской Церкви, М., 1996. Ч. 1. Кн. 8. С. 469.

<sup>3</sup> Тарасова В. А. Идеальная борьба по вопросам реформы высшей духовной школы в России в начале XX века. Дипломная работа, рукопись / МГУ. М., 1996. С. 20.

чил тоже из Москвы “Духовную манну”, где в статье Тихомирова доказывается необходимость полной автономии академической, без чего Академии и смысла не имеют. Оба стоят на резких точках зрения: научной и церковно-прагматической. А примирить их можно только искусственно, но, конечно, не прямо. А сколько труда, работы предстоит? И вдруг — все это будет вздор» (Дневник, 514-113 об.).

Недостатков оказалось много, и они быстро обнаружились. Архиепископ Арсений, выступая перед духовно-педагогическим съездом, созванным в 1906 году по его инициативе, говорил о том, что «Устав 1884 года зачат в недобрую минуту» (Дневник, 514-114 об.). Главной причиной, предопределившей неудачу реформы, была специфика исторического момента, в который она создавалась. Реформа была консервативна, а этот консерватизм не отвечал потребностям духовно-учебных заведений, продиктованным развитием общественного сознания и государственности в России в конце XIX века. К. П. Победоносцев скоро понял, что Устав 1884 года не соответствует требованиям, к нему предъявляемым, и 28 января 1896 года он сделал доклад в Святейшем Синоде о недостатках Устава и о необязательности его исполнения: «Была образована комиссия под председательством митрополита Иоанникия и из членов Синода — митрополита Сергия, архиепископа Феоноста. Три года они работали и кое-что наметили. Поручено было Учебному Комитету в 1899 году разработать учебные планы. Только через два года были вызваны в помощь для этого 12 преподавателей. Разработаны были программы, но их не приводили в действие. И только в 1905 году, в июне (8 июня — *И. В.*), были отпечатаны они» (Дневник, 514-115).

В 1905 году была созвана Комиссия, которая была призвана, в связи с критическим положением Академий выработать временные правила, чтобы академии не закрылись. Основной пункт этих правил заключался в том, что Академиям была дана частичная автономия. Таким образом, в начале XX века стало понятно, что Устав 1869 года был лучше того, который его сменил. При заседании Предсоборного Присутствия стоял во-

---

прос о том, чтобы не выработать новый устав, а просто вернуть старый. Все ждали Собора. Временные правила установили в Академиях относительное спокойствие. Реформа была проведена только в 1910-1911 годах, притом не в направлении либерализации Устава, а наоборот. На это повлиял состав Комиссии, которой было поручено выработать новый Устав. Главными действующими лицами в этой Комиссии были известные своим крайним консерватизмом архиепископ Антоний (Храповицкий) и архиепископ Димитрий (Ковальницкий).

**ВОЗЗВАНИЕ МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ  
(СТРАГОРОДСКОГО)  
по поводу изъятия церковных ценностей**

**От публикатора.** В № 6 «Богословского сборника» (2000 год) в статье «Из истории Владимирской епархии» были опубликованы фрагменты из воззвания митрополита Владимирского и Шуйского Сергия (Страгородского) от 24 марта 1922 года, обращенного к пастве по поводу изъятия церковных ценностей. Само воззвание не было обнаружено. Сейчас оно публикуется полностью. Документ был напечатан в газете «Нижегородская коммуна» от 24 марта 1922 года. За полтора месяца до этого, 11 февраля 1922 года, в той же газете увидело свет воззвание архиепископа Нижегородского Евдокима (Мещерского), будущего лидера обновленцев, призывающего к сдаче церковных ценностей. Благодарю Г. Б. Кремнева за указание на источник настоящей публикации.

**ПРОТИВ ГОЛОДА  
ВОЗЗВАНИЕ МИТРОПОЛИТА СЕРГИЯ.  
*К православной пастве Владимирской Епархии.***

Находясь вдали от своей Епархии, я не могу своевременно откликнуться на все запросы и нужды епархиальной жизни. Но теперь, когда приводится в исполнение распоряжение об изъятии из храмов драгоценностей, я не считаю возможным остаться безмолвным. Я верю и надеюсь, что все действия моей паствы проистекают из любви к храмам Божиим, столь свойственной русским людям, и из ревности о церкви Христовой. Но я боюсь, как бы эта ревность, необдуманно возбужденная и худо направленная, не привела вас к действиям и церкви Божией бесполезным, и Богу негодным.

Апостол Петр бросился было с ножом в руках защищать Господа в саду Гефсиманском. Однако, Господь не одобрил этого его действия и напомнил ему: «Взявшие нож — ножом погибнут» (Мф. 26, 52). Всякое действие, совершаемое со враждою, с раз-

дражением, — вызывает и против себя раздражение. А где обе стороны раздражены, там трудно от них ожидать взаимной уступчивости и умеренности в требованиях. Не случилось бы и с нами, что и те церковные вещи, которые, при ином нашем поведении, можно было бы сохранить для нашего храма, теперь, при взаимном раздражении, будут от нас взяты. И мы сами будем виноваты, что не сумели этих вещей сохранить.

Но что же нам делать?

Прежде всего будем помнить, что до сих пор священные предметы были не тронуты, и что если теперь решаются на такую крайнюю меру, стало быть и нужда настала самая крайняя. И мы все знаем эту крайнюю нужду, знаем все ужасы, какие теперь происходят в голодающих местностях. Но вспомним и другое: сколько раз раздается около нас призыв к пожертвованиям на голодающих; однако, золотые и серебряные вещи и др[угие] драгоценности продолжают оставаться в нашем домашнем употреблении или носятся нами на себе ради пустого тщеславия, а то и просто припрятаны у нас в сундуках и др[угих] потайных местах. А между тем, если бы все это своевременно собрать и обменять на хлеб для голодающих, может быть и не явилась бы нужда брать церковные вещи. Да и теперь еще гражданские власти допускают замену церковных вещей какими-нибудь другими, нецерковными драгоценностями. Стало быть, там, где прихожане постараются собрать нужное количество таких драгоценностей, там церковные вещи могут оставаться в храме.

Вот на что — на такие пожертвования и на сбор их и должна быть направлена вся наша ревность и все наше усердие и труд.

Поэтому и Святейший Патриарх, указав нам в своем послании церковные правила (Апост[ольское] 73 и Двукратн[ого Собора] 10), ограждающие неприкосновенность священных 'сосудов для житейского употребления, — ни единым словом не призвал нас к какому-либо определенному выступлению: ни к протестам, ни еще менее к защите наших святынь насилием. Его послание только предостерегает нас не относиться с легким сердцем к изъятию церковных вещей, когда есть чем их

заменить, т. е. когда наши собственные драгоценности остаются при нас. Ревность о храме Божием должна побуждать нас лишь к наибольшей готовности жертвовать своим для храма. Поэтому-то древние святители православной нашей церкви, несравненно больше нас горевшие ревностью о храмах Божиих, не боялись, однако, отдавать церковные драгоценности и даже самые священные сосуды, когда настояла нужда накормить голодающих или выкупить пленных. То были дела милосердия, заповеданные самим Богом, и к ним не может быть применимо ни это (73) Апостольное правило, ни другие подобные ему, как разъясняет нам Епископ Никодим, всеобщепризнанный ученый толкователь «Правил Православной Церкви» (т. 1, стр. 154-155).

Итак, с покорностью благой воле Божией, спокойно подчинимся тяжелой необходимости расстаться с любезным нам благолепием наших храмов, чтобы хоть этим покрыть вопиющую нужду, беспримерную по своим размерам и ужасу. Если у нас есть что пожертвовать взамен церковных вещей, не упустим этой возможности. Если же нечего жертвовать, то и без золота и серебра храмы наши останутся храмами и св. иконы — св. иконами. Преподобный Сергей служил обедню на деревянных сосудах, в крашенинных ризах и с лучиной, вместо свеч, однако, молитва его не стала вследствие этого дальше от Бога, который и сам родился на земле не в золотых чертогах, а в убогом вертеле и яслях. Он и на последнем испытании спросит нас не о том, украшали ли мы золотом и серебром храмы и иконы, а о том, накормили ли мы голодного, напоили ли жаждущего, одели ли нагого. Да, наконец, и гражданские власти ведь не намерены, как говорится, обирать наших храмов догола: все необходимое, нужное, будет оставлено, а можно надеяться, что, идя навстречу просьбам прихожан, наши власти согласятся оставить нетронутыми и наиболее чтимые святыни и др[угие] священные предметы, почему-либо особенно дорогие для того или другого прихода.

На этот путь покорности воле Божией, но и горячей готовности жертвовать и к усердному сбору таких пожертвований я

и призываю и моих братьев Преосвященных Викариев, и все подведомственное мне духовенство, и всю православную паству Владимирской Епархии. И да поможет нам Бог этим путем мирно достигнуть того, чтобы и храмы наши остались не совсем без благолепия и главное, чтобы наши умирающие от голоду братья не имели повода сказать о нас, что мы «разоряем заповедь Божию за предание наше» (Мф. 15, 6).

Благодать вам и мир от Господа нашего Иисуса Христа.

*Смирный Сергей, Божию милостью  
Митрополит Владимирский и Шуйский.*

Нижегородская коммуна. № 68. 24 марта 1922 года.

*Публикация О. Косик*

## ВСЛЕД ЗА ИЮЛЬСКОЙ ДЕКЛАРАЦИЕЙ

Послание Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и Временного при нем Патриаршего Священного Синода от 29 июля 1927 года (июльская Декларация) открыло собой целый ряд официальных документов, свидетельствующих о перемене в отношении Русской Православной Церкви к советской власти. Документы эти, как правило, вызывали очень сильный церковно-общественный резонанс. К их числу, в первую очередь, следует отнести указ митрополита Сергия № 549 о поминовении за богослужениями его самого и предрержащей власти, а также изданные на местах приверженными ему архиереями послания-декларации, развивающие идеи июльского воззвания.

Из указанных архиереев наиболее высокое положение занимал Экзарх Украины, митрополит Киевский Михаил (Ермаков), указанный в завещательном распоряжении священномученика митрополита Крутицкого Петра (Полянского) как второй (после митрополита Сергия) кандидат в Заместители Патриаршего Местоблюстителя. После ареста митрополита Сергия в конце 1926 года митрополит Михаил уклонился от принятия высшей церковной власти, но, несмотря на это, через некоторое время был арестован и сослан на Северный Кавказ. Осенью 1927 года митрополит Михаил вернулся из ссылки. В документе под названием «Краткая годичная история Русской Православной Церкви, 1927-1928 гг.»<sup>1</sup> дальнейшие события излагаются следующим образом: «Экзарху Митрополиту Михаилу по приезде его с Кавказа из ссылки было предложено на выбор написать декларацию свою и получить титул Митрополита Киевского или отправиться в путеше-

---

<sup>1</sup> Очерк опубликован в газете «Церковные ведомости», выходящей в г. Сремски Карловцы (1928. № 23/24. С. 5-8 и 1929. № 1/2. С. 5-8; 1929. № 3/12. С. 32) под рубрикой «Церковная литература в советской России». Автор очерка не установлен. Публикация сопровождается припиской: «Этот очерк только что получен из России очень известным, всеми почитаемым духовным лицом. Автор его — известный ревнитель Православия — духовное лицо». В следственном деле «Всесоюзной организации ИПЦ» (т. 4, л. 169) имеется копия этого очерка.

стве к Местоблюстителю Петру (митрополиту) за Полярный круг. Он выбрал первое и написал декларацию, даже левее декларации митрополита Сергия, в которой особенно нападает на епископат и духовенство, сущих в эмиграции. Но потом, видимо, боясь народного возмущения, остановил рассылку своей декларации, так что выпустил в свет самое малое число экземпляров, и она широкой публике неизвестна». 30 марта 1929 года митрополит Михаил скончался в Киеве<sup>1</sup>.

Другим видным сподвижником митрополита Сергия, издавшим свое разъяснение июльской Декларации, был член Временного Синода архиепископ Вятский Павел (Борисовский). Это послание приобрело особую известность благодаря активной деятельности последователей епископа Виктора (Островидова), противившихся проведению политики митрополита Сергия и его Синода в Вятской епархии. Критика ими обращения архиепископа Павла была самой жесткой. В начале 1929 года архиепископ Павел был переведен на Ярославскую кафедру; в 1932 году возведен в сан митрополита. В 1938 году митрополит Павел был арестован и 6 октября расстрелян под г. Ярославлем.

Несмотря на то, что и вокруг указа о поминовении властей, и вокруг обращений митрополита Михаила и архиепископа Павла в свое время велись самые горячие дискуссии, точное содержание этих документов современному читателю практически неизвестно. В самом полном сборнике церковных документов тех лет — «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России; позднейшие докумен-

---

<sup>1</sup> Реакцию на Декларацию митрополита Михаила ярко иллюстрируют слова письма, написанного ему николаевским протоиереем Григорием Синицким в мае 1928 года: «Мне известно, Вл[адыко], что воззвания-декларации не читались в г. Киеве. Разрешите не объявлять их и у нас. Кому не известно, сколько скорби и разочарования доставило православным душам появление этих документов (декларации м[итрополита] С[ергия], а затем и В[ашего] В[ысокопреосвященст]ва). Только время, да наше общее молчание по этому вопросу успокоило настроение православных людей. Те, кто читал эти воззвания, рады забыть об их существовании; кто не читал, — рады не верить, что они были. Прочитать воззвания с церк[овного] амвона это значит с новой силой вызвать пережитые огорчения и нарушить мир церковный» (Медведева Н., Медведев Г. От южного города до Южного городка // Богословский сборник. 2001. № 8. С. 370).

ты и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943» (Сборник в двух частях / Сост. М. Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994) – текст указа № 549 не приводится, обращение митрополита Михаила даже не содержится в перечне документов, а из послания архиепископа Павла даются лишь отдельные выдержки, заимствованные из книги митрополита Литовского Елевферия (Богоявленского) «Неделя в Патриархии»<sup>1</sup>.

Сотрудникам Отдела новейшей истории Русской Православной Церкви ПСТБИ довольно неожиданно удалось обнаружить полные, типографски отпечатанные экземпляры данных документов в следственном деле митрополита Петра (Полянского) 1930 года. По всей видимости, они были изъяты у него при аресте и приобщены к делу. Каким образом они попали к священномученику митрополиту Петру в поселок Хэ, до конца не ясно. Известно, что летом 1929 года священномученика Петра посетил отправленный епископом Дамаскином (Цедриком) гонец, который доставил Патриаршему Местоблюстителю важнейшие церковные документы конца 1920-х годов. Возможно, что среди них были и рассматриваемые документы митрополита Сергия и его сторонников. Однако известно также, что еще в августе-сентябре 1927 года митрополит Петр был ознакомлен с июльской Декларацией. Надо полагать, что произошло это ознакомление не случайно и не без ведома властей. Возможно, что не без их участия к священномученику Петру попали и позднейшие документы, изданные в русле заданной июльской Декларацией политики.

Как бы то ни было, находка настоящих документов сама по себе представляется немалой удачей. Они, несомненно, привлекут к себе внимание всех интересующихся церковной историей.

Документы приводятся с сохранением основных особенностей оригинала (исправлению подвергнуты только очевидные орфографические и синтаксические ошибки). Использование строчных и заглавных букв сохранено. Выделения полужирным шрифтом и курсивом даны в соответствии с источником.

Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а.

---

<sup>1</sup> См.: Акты... С. 538-539.

## № 1

**Указ Заместителя Патриаршего Местоблюстителя  
митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского)  
и Временного при нем Патриаршего Священного Синода  
о поминовении за богослужениями**

21 октября 1927 г.

**УКАЗ О ПОМИНОВАНИИ ЗА БОГОСЛУЖЕНИЯМИ.**

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и временный при нем Патриарший Священный Синод СЛУШАЛИ: предложение Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Преосвященного Митрополита Сергия о введении единообразной формулы иерархического поминовения за Богослужением и о приведении в исполнение постановления почившего Святейшего Патриарха Тихона и бывшего при нем Священного Синода о поминовении **предержащих властей страны нашей**<sup>1</sup> и, по обсуждении данного вопроса, ПОСТАНОВИЛИ: Ввиду существующего ныне разнообразия поименного поминовения правящих иерархов и для избежания недоразумений, возникающих иногда из того обстоятельства, что Местоблюстителя поминают и последователи ВВЦС<sup>2</sup>, не признающие нынешнего

---

<sup>1</sup> 6 апреля 1918 года на заседании Отдела «О богослужении, проповедничестве и храме» Поместного Собора 1917-1918 годов был оглашен следующий текст молитвословий: «а) на великой ектении: «о страждущей Державе Российской и о спасении ея Господу помолимся»;

б) на сугубой ектении и на литии: «Еще молимся о страждущей Державе Российской и о спасении ея» (см.: ГА РФ. Ф. 3431. Оп. 1. № 625. Л. 2). Текст прошения был передан Высшему Церковному Управлению, сведений о введении прошений в богослужебную практику у нас не имеется. См.: *Кравецкий А. Г.* Проблема богослужебного языка на Соборе 1917-1918 годов и в последующие десятилетия // Журнал Московской Патриархии. 1994. № 2. С. 72-73. По словам епископа Дамаскина (Цедрика), «новая формула отменяет таковую, установленную Собором» (см. настоящий сборник. С. 341)

<sup>2</sup> ВВЦС – самочинно образованный 22 декабря 1925 года Временный Высший Церковный Совет во главе с архиепископом Екатеринбургский Григорием (Яцковским). 29 января 1926 года архиепи-

его Заместителя, которому, между тем, в его ответственном служении особенно необходимы молитвы церкви, предложить Епархиальным Преосвященным указать подведомому им духовенству, что впредь до нового распоряжения по сему предмету Высшей Церковной Власти или будущего Поместного Собора, на все ныне длящееся время междупатриаршества, во всех подлежащих случаях за Богослужением следует, — придерживаясь текста Служебника и других богослужебных книг, — возглашать:

**«О Святейших Патриарсах православных, о Патриаршем Местоблюстителе нашем Преосвященном Митрополите Петре, о Преосвященном Митрополите Сергии и о Преосвященном Митрополите (Архиепископе или Епископе) нашем (имя-рек), (чьа епархия или кто ею управляет в данное время), а в уездах — и о Преосвященном Епископе нашем (викарном, коему церкви уезда подчинены)»;**

а на ектениях, сверх того, согласно — Апостольскому наставлению (1 Тим., II, 2<sup>1</sup>) и постановлению в Бозе почившего Святейшего Патриарха и бывших с ним иерархов, составлявших Патриаршее Управление, возглашать — на великой ектении:

**«О стране нашей и о властех ея Господу помолимся»;**

на сугубой: «Еще молимся о стране нашей и о властех ея, да тихое и безмолвное житие поживем во всяком благочестии и чистоте»

В чине же архиерейской литургии возглашение протодиакона после «В первых помяни Господи» изложить так:

скоп Григорий и его сторонники были Заместителем Патриаршего Местоблюстителе митрополитом Сергием запрещены в священнослужении. Патриарший Местоблюститель митрополит Крутицкий Петр (Полянский) в послании от 1 января 1927 года подтвердил данное запрещение.

<sup>1</sup> 1 Тим 2:1-2: «Итак прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте...»

# УКАЗ

## О ПОМИНОВЕНИИ ЗА БОГОСЛУЖЕНИЯМИ.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя и временный при нем Патриарший Священный Синод СЛУШАЛИ: предложение Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Преподобного Митрополита Сергия о введении единообразной формулы иерархического поминовения за Богослужением и о приведении в исполнение постановления почившего Святейшего Патриарха Тихона и бывшего при нем Священного Синода о поминовении предрядящих властей страны нашей, и, по обсуждении данного вопроса, ПОСТАНОВИЛИ: В виду существующего ныне разнообразия поименного поминовения правящих иерархов и для избежания недоразумений, возникающих иногда из того обстоятельства, что Местоблюстителя поминают и последователи ВВЦС, не признающие нынешнего его Заместителя, которому, между тем, в его ответственной служении особенно необходимы молитвы церкви, предложить Епархиальным Преподобным указать подведомому им духовенству, что впредь до нового распоряжения по сему предмету Высшей Церковной Власти или будущего Поместного Собора, на все ныне длящееся время междупатриаршества, во всех подлежащих случаях за Богослужением следует, — придерживаясь текста Службеника и других богослужебных книг, — возглашать:

„О Святейших Патриархах православных, о Патриаршем Местоблюстителе нашем Преподобном Митрополите Петре, о Преподобном Митрополите Сергии и о Преподобном Митрополите (Архиепископе или Епископе) нашем (имя-рек), (чья епархия или кто ею управляет в данное время), а в уездах—и о Преподобном Епископе нашем (викарном, коему церкви уезда подчинены)“;

а на ектениях, сверх того, согласно Апостольскому наставлению (1 Тим. II, 2) и постановлению в Бозе почившего Святейшего Патриарха и бывших с ним иерархов, составлявших Патриаршее Управление, возглашать—на великой ектении:

„О стране нашей и о властях ея Господу помолимся“;

на сугубой: „Еще молимся о стране нашей и о властях ея, да тихое и безмяотное житие поживем во всяком благочестии и чистоте“

В чине же архиерейской литургии возглашение протодиакона после „В первых помяни Господи“ изложить так:

„Преподобнейшего (имя-рек) Митрополита (Архиепископа или Епископа) (имя-рек) епархии принесшего Святые Дары сия Господен Богу нашему“

„О Преподобных Митрополитах, Архиепископах и Епископах, о честном пресвитерстве, во Христе диаконов и о всем священническом и иноческом чине: о Богохраняемой стране нашей, о мире всего мира, о благостоянии святых Божиих церквей“; о спасении и помощи со тщанием и страхом Божиим трудящихся и служащих; о исцелении в немощех лежащих; о успении, славе, блаженной памяти и оставлении грехов всех прежде почивших православных; о спасении людей предстоящих и ныне нигде в помышлении имать, и о всех и за все“.

О чем для должных распоряжений по епархиям послать Епархиальным Преподобным циркулярные указы. 8/21 октября 1927 г., № 549.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя

*Сергий М. Нижегородский,*

М. П.

Управляющий делами

Патриарш. Свящ. Синода *Сергий, Епископ Серпуховский*

«Преосвященнейшего (имя-рек) Митрополита (Архиепископа или Епископа) (имя-рек) епархии приносящего Святыя Дары сия Господеву Богу нашему».

«О Преосвященных Митрополитех, Архиепископех и Епископех, о честнем пресвитерстве, во Христе диаконстве и о всем священническом и иноческом чине; о Богохранимей стране нашей, о мире всего мира, о благостоянии святых Божиих церквей; о спасении и помощи со тщанием и страхом Божиим труждающихся и служащих; о исцелении в немощех лежащих; о успении, ослабе, блаженной памяти и оставлении грехов всех прежде почивших православных; о спасении людей предстоящих и ихже кийждо в помышлении имать, и о всех и за вся».

О чем для должных распоряжений по епархиям послать Епархиальным Преосвященным циркулярные указы. 8/21 октября 1927 г., № 549.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя

*Сергий М[итрополит] Нижегородский*

Управляющий делами Патриарш[его] Свящ[енного] Синода

*Сергий, Епископ Серпуховский*

Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 68. Типографский экземпляр на бланке, предназначенном для рассылки архиереям. В низу листа выходные данные: «Изд[ание] митрополита С[ергия] Страгородского. Москва. Главлит № А-100. 18-я тип[ография] Мосполигр. им. М. И. Рогова. Тираж 20 000 экз.». Опубликовано: Новое время (Белград). 1928. 10 апр. № 2082. С. 2.

## № 2

**Обращение митрополита Киевского Михаила (Ермакова),  
Экзарха всея Украины к архипастырям, пастырям и пасомым  
Украинской Православной Церкви**

*17 ноября 1927 г.*

+

**БОЖИЕЙ МИЛОСТЬЮ**

**Смиранный Митрополит МИХАИЛ ЭКЗАРХ ВСЕЯ УКРАИНЫ  
возлюбленным о Христе Архипастырям, Пастырям, Клирикам,  
честному иночеству и всем верным чадам украинской  
православной церкви.**

«Благодать Господа нашего Иисуса Христа,  
и любовь Бога Отца, и общение Св. Духа,  
со всеми Вами» (2-е Кор. XIII, 13).

По воле Всеблагого Промысла Божия, по благословению Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященнейшего Митрополита Сергия и Патриаршего при нем Синода я снова, после 5-ти летнего отсутствия моего у кормила управления Церковью Украинской, в Бозе почившим Патриархом Тихоном моему водительство вверенной<sup>1</sup>, призываюсь ныне стать во главе этой дорогой для меня Церкви.

Мною возбуждено ходатайство перед Украинской Советской Властью о легализации исполнительных органов Украинской Старославянской Православной Церкви: Священного Собора, Высшего Церковного Совета и Окружных Советов, ибо Церковь наша может свободно развиваться с внутренней и внешней стороны, лишь вступив на легальный путь своего существования.

Сообщая о сем важном событии, призываю всех Вас, дорогие сотрудники и пасомые, объединиться в воссоздании, с Божией помощью, единства нашей Православной Церкви, столь нарушенного сильно в предшествующие годы.

---

<sup>1</sup> В 1921 году архиепископ Гродненский и Брестский Михаил был назначен святейшим Патриархом Тихоном Экзархом Украины в сане митрополита Киевского и Галицкого.

23 января 1918 года был издан декрет «об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». В силу этого декрета православная религия признается частным делом граждан<sup>1</sup>. Не возражая против принципа аполитичности Церкви в государстве, некоторые пастыри и архипастыри выступили с протестом против запрещения государственной власти церковным религиозным обществам владеть собственностью, против лишения их прав юридического лица и против национализации всего церковного имущества. Тем самым, однако, в церковную жизнь был внесен элемент политики в форме призыва к неисполнению государственных норм и неповиновению властям предержавшим.

Помимо сего некоторые иерархи Русской Православной Церкви, бежавшие за границу, оставив без всякого попечения вверенные их водительству епархии и этим нарушившие 21-е правило Антиохийского Собора<sup>2</sup>, повели оттуда сильную политическую агитацию против существующей у нас законной Со-

---

<sup>1</sup> В декрете СНК от 23 января 1918 года в частности говорилось:

«1. Церковь отделяется от государства...

3. Каждый гражданин может исповедывать любую религию или не исповедывать никакой. Всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры или неисповеданием никакой веры, отменяются...

12. Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью.

Прав юридического лица они не имеют.

13. Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием» (цит. по: Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Г. Штриккер. Кн. 1. С. 113-114.)

<sup>2</sup> «Епископ от единого предела да не переходит в другой, ни по самовольному вторжению, ни по насилию от народа, ни по принуждению от епископов: но да пребывает в церкви, которую приял от Бога в жребий себе в начале, и да не переходит из нее, по изреченному уже о сем прежде определению» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / Пер. с сербского. Сергиев Посад: изд. Троице-Сергиевой Лавры, 1996. Т. 2. С. 78).

ветской Власти. Все это, конечно, в сильной степени определило отношение Советской Власти к нашей Православной Церкви. Сейчас беспристрастно обозревая эти пережитые уже страницы нашего прошлого, мы должны признать свои ошибки и исправить их. Многие из нас поддались чувству естественной скорби и забыли, что Церковь Христова всегда была сильна не внешней организацией, а могучим, одухотворенным чувством веры, пламенными религиозными переживаниями и всепрощающей братской любовью, которая объединяла всех во Христе. Не в золоте и серебре, не в драгоценных ризах и камнях сила Христовой церкви, а в колоссальном нравственном ее авторитете, в Божественной Благодати ее Основоположника Господа нашего Иисуса Христа. Вот почему мы со спокойной совестью высказываем свое глубокое сожаление по поводу прежних политических выступлений против существующей у нас Советской Власти со стороны некоторых иерархов, как внутри нашей страны, так и за пределами ее.

Развал Церкви, проявившийся в упадке освященной веками церковной дисциплины, в отсутствии центрального органа, бессилии и беспомощности в делах церковного управления епископов, большая часть которых, не пользуясь доверием Соввласти, лишена возможности осуществлять свои архипастырские обязанности, — этот развал Церкви породил ереси, расколы и разные сектантские заблуждения. В настоящее время Церковь на Украине, можно сказать, раздирается на части самосвятами<sup>1</sup>, обновленцами, лубенцами<sup>2</sup>, дияльной Церко-

---

<sup>1</sup> «Самосвятский раскол» — имеется в виду «Украинская Автокефальная Православная церковь», созданная в 1921 году на Всеукраинском церковном соборе, где состоялась «хиротония» Василия Липковского (за отсутствием архиереев) посредством возложения рук пресвитеров, диаконов мирян. В 1930 году УАПЦ объявила о самоликвидации.

<sup>2</sup> «Лубенский раскол» — движение, возникшее в 1925 году под руководством епископа Лубенского Феофила (Булдовского), vicария Полтавской епархии, с целью создания независимой от московского центра церковной организации, имеющей, в отличие от «липковцев», законно поставленную иерархию. Новая церковная группа получила

вью<sup>1</sup> и проч. Если присоединить сюда проявляющееся еще и теперь со стороны даже высших представителей Церкви, например, бежавших за границу епископов, увлечение политиканством и политикой; если принять, наконец, во внимание отсутствие специальных пастырских школ для подготовки служителей алтаря, отсутствие печатного органа и проч., то, понятно станет, как далека современная церковная жизнь на Украине от жизни нормальной, покойной и мирной.

С чего же начать нам, приступая к благоустроению Христианской Церковно-общественной жизни на Украине?

Мы не ошибемся, если примем к руководству Заповедь Апост[ола] Павла, который не просто предлагает или заповедует христианам, молиться за властей и всех людей, но усиленно просит, умоляет их исполнять этот долг «прежде всего» — умоляет молиться за власть. Конечная цель этой молитвы за всех людей — исполнение воли Господа Иисуса Христа «который хочет, чтобы все люди спаслись и в разум истины пришли» ([1] Тим. 2, ст. 4).

Последуем и мы этой заповеди Апостольской в своей жизни и деятельности, и тем самым, содействуя воле нашего Спасителя о спасении всех людей, мы положим прочное основание нашему спокойному житию в условиях настоящего времени.

---

регистрацию и разрешение созвать «собор», который состоялся в мае 1925 году в г. Лубны, без благословения правящего епархиального архиерея — архиепископа Полтавского Григория (Лисовского). К новой церковной организации присоединились некоторые приходы в районе городов Лубны, Миргород и Лохвицы. Патриарх Тихон предал инициаторов лубенского раскола церковному суду, они были запрещены в священнослужении.

<sup>1</sup> «Дияльная церковь» — Деятельная Христова церковь — организация, возникшая внутри УАПЦ, являлась аналогом обновленческого движения в РПЦ. Создана на основе «Братства трудящихся» при непосредственном участии ГПУ для раскола и разложения Украинской Автокефальной Церкви. ДХЦ пыталась возглавить УАПЦ, отстранив Всеукраинскую Раду от руководства Церковью (1925 г.). После того как под нажимом властей прежний состав Всеукраинской Рады был от руководства Церковью отстранен, ДХЦ оказалась ненужной и вошла в состав УАПЦ (1926 г.).

В своей деятельности по устройению на земле царства Божия Церковь неизбежно должна соприкасаться с властью гражданской, так как члены ее в то же время и члены гражданского общества. Как должны поступать руководители Церковной жизни и их пасомые, чтобы согласие с властью правительственной и тихое, мирное житие не нарушались?

Церковные деятели, конечно, должны строго согласоваться с законами евангельскими, с учением Св. Апостолов и вообще с церковным преданием. В этих законах и преданиях нет ничего такого, что противоречило бы законам государства. С другой стороны, христиане, члены государства должны подчиняться и власти государственной, согласно учения Св. Апостола: «всяка душа властем предержажим да повинуется, несть власть, аще не от Бога, сущия же власти от Бога учинены суть» (Римл. XIII, 1). Повиновение власти — долг всякого последователя Христа. Долг этот свято исполнял и сам Иисус Христос, который и других научил воздавать кесарево Кесарю. Так поступали и Св. Апостолы и первых веков христиане, кои, по свидетельству истории, были лучшими подданными своих властей, самыми добросовестными и честными исполнителями обязанностей государственных. Так и мы должны честно, не за страх, а за совесть исполнять лежащий на каждом из нас гражданский долг и в точности исполнять распоряжения власти, нашим религиозным, нравственным и каноническим обязанностям не противоречащие.

Обязанность пастырей Церкви Христовой благоустроение на земле царства Божия и приготовление через то христиан к унаследованию вечного небесного царствия. Христос Спаситель на вопрос Пилата: «Царь ли ты Иудейский?» — ответил: «Царство мое не от мира сего»<sup>1</sup>, а в другой раз, обращаясь к слушателям, сказал: «царство Божие внутри Вас есть» (Лук. XVII, 21). Св. Апостол Павел разъясняет это учение Спасителя в том смысле, что Царство Божие не есть накопление одних лишь материальных благ, не есть пища и питье, а «правда, мир

---

<sup>1</sup> Ин 18:33, 36.

и радость о Св. Духе» (Рим., XIV, 17), – оно есть состояние внутреннее и обуславливается развитием не внешних сторон человеческой жизни, а внутренним усовершенствованием каждого человека. К этому внутреннему усовершенствованию людей, к заботе об их религиозно-нравственном развитии и должна быть направлена вся деятельность, весь труд пастырей Церкви. Само собою понятно, что эта деятельность должна быть совершенно чуждой вторжения в сферу государственных политических отношений. Кратко сказать, Церковь Христова, как Провозвестница Царства Божия, должна быть в своей деятельности аполитична. Божественный Основатель Христианства и Его Апостолы не занимались решением вопроса о том, что такое власть, которой всякая душа должна покоряться, они не создавали никаких государственных форм и не писали никаких конституций. Так смотрели на характер и сущность пастырского делания и Св. Отцы, напр[имер], Св. Киприан пишет: «каждый удостоившийся священства, должен служить только алтарю и жертвам, заниматься только молитвами и мольбами, и не оставлять Церковь для занятий земными и мирскими делами, но трудиться денно и нощно для небесных и духовных»<sup>1</sup>. Так решается этот вопрос и в канонах, напр[имер], 81 Апостольское правило гласит: «рекли мы, яко не подобает Епископу или пресвитеру вдаваться в народные управления, но не опустительно быть в делах Церковных». Или «да будет убежден сего не творити, или да будет извержен».

Получив права легального существования, мы должны признать, что вместе с правами на нас ложатся и обязанности по отношению к той власти, которая дает нам эти права.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященнейший Митрополит Нижегородский Сергей в своем и Синода при нем послании пишет:

---

<sup>1</sup> «Письмо к клиру и народу фурнитанскому о Викторе, назначившем пресвитера Фавстина опекуном». Цитата приведена в сильно сокращенном виде (см.: *Священномученик Киприан Карфагенский*. Творения. М. 1999. С. 426-427).

«Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной — радости и успеха которой наши радости и успехи, — а неудачи — наши неудачи. Всякий удар, направленный в Союз будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла, подобное Варшавскому, сознается нами, как удар, направленный в нас. Оставаясь православными, мы помним свой долг быть гражданами Союза не только за страх, но и по совести, как учил нас Апостол» (Римл. XIII, 5<sup>1</sup>).

Мы полностью разделяем эти слова, и ими должно определяться наше отношение к Соввласти, как граждан ее. Людям, не разделяющим наше мнение, «придется или переломить себя и, оставив свои политические симпатии дома, приносить в Церковь только веру и работать с нами только во имя веры; или, если переломить себя они не смогут, по крайней мере, не мешать нам, устранившись от дела». Так вполне справедливо писал далее Высокопреосвященный Митрополит Сергей.

От лица нашей Украинской Православной Староцерковной иерархии и паствы, настоящим заявляем нашу покорность Социалистической Республике в делах, не касающихся нашей религиозной совести; вменяем себе в обязанность гражданского долга засвидетельствовать перед Соввластью нашу искреннюю готовность быть вполне законо-послушными гражданами Советского Союза и не принимать решительно никакого участия в каких-либо организациях, кружках и предприятиях, действующих во вред Союзу; не допускать бесед и проповедей, которые бы заключали в себе политический элемент, твердо обещаем не дать вовлечь Церковь в какую-нибудь политическую авантюру и никому не позволим прикрывать именем Церкви свои политические вожеления. Признаем, наконец, за правило, что всякое духовное лицо, которое не пожелает признать своих гражданских обязанностей пред Советским Союзом, как мы признали, тем заявит, что оно не

---

<sup>1</sup> Рим 13:5: «И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести».

желает работать вместе с нами на пользу Всеукраинской Православной Старославянской Церкви.

Осуждая и запрещая вмешательство духовенства в дела политические, Церковь Украинская не имеет и не имела никакого решительно общения с духовенством, находящимся в эмиграции, и в своей деятельности совершенно от него не зависима.

В 1922 году Святейший Патриарх Тихон прислал нам в Киев письмо<sup>1</sup>, осуждающее Митрополита Антония Храповицкого за известный Карловацкий Собор<sup>2</sup>. В письме этом Святейший Патриарх выразил решение, что Митрополиту Антонию «не следует возвращаться в Киев». Собор Епископов Украины под нашим председательством в том же году постановил освободить Митрополита Антония от должности Митрополита Киевского и Галицкого и назначить выборы нового Митрополита. А в дальнейшее время компетентные органы должны озаботиться строжайшим расследованием обстоятельств, предшествовавших и сопутствовавших осиротелости епархий, брошенных бежавшими пастырями и архипастырями, продолжающими до сих пор использовать свое церковное положение в целях не церковных, для справедливого их осуждения.

Итак, в сознании своего нравственного долга, мы обращаемся ко всем верным чадам Православной Украинской Церкви с призывом быть законопослушными и лояльными гражданами нашего Советского Государства. Пусть наша государственная власть мирно и спокойно творит свою задачу — развития всех сил страны и неуклонный подъем экономического благосостояния трудящихся масс города и деревни. Мы же, исполняя заповедь Христову о любви к ближним, вознося ежедневно заповеданную нам молитву к Отцу нашему Небесному, «Отче Наш» —

---

<sup>1</sup> Документ не найден.

<sup>2</sup> Русский Всеаграничный церковный собор состоялся 21 ноября — 2 декабря 1921 года в г. Сремски Карловцы. На Соборе присутствовало 163 члена, среди них 11 епископов. Собор образовал Высшее Церковное Управление за границей под председательством митрополита Антония (Храповицкого).

будем стремиться привлекать ко Христу всех наших братьев, верующих, своею молитвою и примером добродетельной жизни.

Поступая таким образом, мы будем тоже приносить пользу государству: человек, воспитанный в верности обетам, данным им при крещении, послушное чадо Святой Церкви, богобоязненный и высоконравственный, всегда будет честным, благонадежным, полезным гражданином государства земного.

Держаем закончить сие наше послание словами Св. Апостола Павла: «Молитесь о нас; ибо мы уверены, что имеем добрую совесть, потому что во всем желаем вести себя честно. Бог же мира да усовершит Вас во всяком добром деле к исполнению воли Его, производя в Вас благоугодное Ему через Иисуса Христа; Ему слава во веки веков. Аминь» (Евр. XIII, 18, 21).

Смиренный Митрополит **Михаил**  
ЭКЗАРХ Украины.

4/17 ноября 1927 г.  
г. Харьков

Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 68. Типографский экземпляр. Выходные данные: «Харьков. Укрголовліт. Типографія «Український робочий». Тираж 5 000 экз.»

### № 3

#### **Послание архиепископа Вятского и Слободского Павла (Борисовского) к пастырям и пасомым Вятской епархии**

*14 декабря 1927 г.*

+

#### **ПОСЛАНИЕ.**

**Божиею милостию смиренный Павел, Архиепископ Вятский и Слободской, член Временного Священного Патриаршего Синода, боголюбивым пастырям, клирикам, честному иночеству и мирянам православных (патриарших) приходов вверенной мне епархии, о Господе радоватися.**

Во избежание недоразумений, для успокоения умов и для предупреждения и прекращения напрасной смуты и волнений

среди православных (патриарших) приходов вверенной мне Вятской епархии, поставляю своим служебным долгом кратко ознакомить вас с содержанием и направлением деятельности Временного Патриаршего Синода, возглавляемого Заместителем Патриаршего Местоблюстителя, Преосв[ященным] Сергием, Митрополитом Нижегородским.

Промыслу Божию угодно было возложить на Преосвящ[енного] Митрополита Сергия по званию заместителя Патриаршего Местоблюстителя и на состоящий при нем Временный Священный Патриарший Синод великую и ответственную задачу восстановления и упорядочения церковной жизни в нашей православной Российской церкви, вследствие разрухи, происшедшей в ней в последние годы и продолжающейся донныне. Этот подвиг служения церкви Божией Преосв[ященный] Митрополит Сергей и члены Синода, в том числе и я, смиренный архипастырь ваш, восприняли в порядке служебного послушания, всецело уповая на благодатную силу и помощь Божию. Прошло ровно полгода со времени легализации гражданской властию и открытия деятельности возглавляемого Митрополитом Сергием Временного Священного Патриаршего Синода, и я спешу о Господе порадовать вас некоторым, достигнутым за истекшее полугодие успехом во благо церкви Божией, который внушает всему составу Священ[ного] Патриаршего Синода бодрость духа и позволяет с надеждой взирать и на лучшее будущее.

Воззвание от 16-29 июля с. г., которым Митрополит Сергей и члены Синода определенно заявили о своей полной лояльности и искреннем подчинении Советскому Правительству, создало для Митрополита Сергия и Священного Патриаршего Синода обстановку вполне мирного, никем и ничем не возбраняемого труда на пользу церкви, под охраною советского законодательства, предусматривающего самоопределение культовых объединений в их религиозной жизни в порядке внутренней церковной дисциплины, по началу отделения церкви от государства и аполитизма церкви.

В частности:

1. Представилась возможность начать письменное сношение с патриархами православных восточных церквей, из которых один, блаженнейший Патриарх Иерусалимский Кир-Дамиан, на братское послание наше к нему соблаговолил уже и ответить Митрополиту Сергию и Священному Патриаршему Синоду высокомилоостивой грамотой от 21 октября 1927 года за № 1195.

Вот краткая выдержка из этой грамоты:

«Матерь церквей – Иерусалимская церковь, от которой, как от солнца лучи, свет спасения разлился по всей земле, озарив собою и русскую землю, с древних времен пребывала и ныне пребывает в духовном единении с Православной Российской церковью, шлет свое искреннее сочувствие и пожелание твердо и неуклонно стоять на незыблемой почве догматов, правил святых Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и святоотеческих преданий, только при сохранении таковых возможно достигнуть тихое небесное пристанище – главную цель нашей жизни на земле.

Мы непрестанно молимся у Живоносного Гроба и Божественной Голгофы о умиротворении все еще не утихшего церковного волнения в России и ниспослании взаимной любви, единения и сочувствия.

Всевышний хранил и будет хранить верную православия вашу Патриаршую церковь и невидимо своими неисповедимыми путями Промысла своего управит во благо спасения чад ее.

Благодать и помощь Божия да будут с Вашим Высокопреосвященством, Временным Патриаршим Синодом и всеми духовными чадами Вашими»<sup>1</sup>.

2. Временный Патриарший Синод возобновляет давно уже прерванные, по обстоятельствам времени, Московской патриархией письменные сношения с иерархами, возглавляющими те заграничные православные церкви, из которых одни и прежде состояли и поныне состоят в церковном подчинении и в составе Московского Патриархата (Западно-Европейская, возглавляемая Митрополитом Евлогием, Литовская, Японская), а

---

<sup>1</sup> Более полно см.: Акты... С. 522.

другие, вследствие изменившихся международных соотношений, восприняли ныне иную церковную юрисдикцию (Польская, Финляндская, Латвийская и др.), оставаясь, однако, неизменно в составе единого тела Православной церкви Христовой. От тех и других мы получаем уже достаточно подробные извещения о состоянии тамошних церковных дел.

3. Внутри России Митрополит Сергей и Священный Синод озабочены были за истекшее полугодие: а) скорейшим назначением и перемещением епископов и содействием к немедленному прибытию их в свои епархии и епископии; б) осведомлением о состоянии церковных дел на местах; в) разрешением идущих оттуда разных недоуменных и неотложных вопросов, вызываемых своеобразием условий современной церковности; г) ходатайством об облегчении участи лиц, осужденных в административном порядке по гражданско-церковным делам; д) устройством Украинской церкви на началах автономии, дарованной ей Собором 1917-18 гг. Имеются сведения, что Митрополит Киевский Михаил возвратился в Киев, разослал свое послание и около Николина дня там состоится уже и Собор православных епископов Украины<sup>1</sup>; е) особливим попечением об упорядочении церковных дел в Белоруссии и т. д.

---

<sup>1</sup> Данный Собор действительно состоялся, но сведения о нем довольно скудны. В вышеупомянутом очерке «Краткая годичная история Русской Православной Церкви, 1927-1928 гг.» о нем сообщается следующее: «...В январе <1928 г.>, митрополит Михаил в Киеве, в частной квартире собрал человек 12 украинских епископов. И одно из постановлений сего собрания было представление Митрополиту Михаилу единоличных полномочий на все дела». Собор также принял решение об увольнении с кафедр всех ссыльных украинских епископов. Данное постановление упоминается в письме священника Григория Селецкого епископу Димитрию (Любимову) от 17 сентября 1929 года. В этом письме о. Григорий сообщал о том, что епископу Дамаскину (Цедрику) удалось наладить сношения с Патриаршим Местоблюстителем митрополитом Петром посредством посетившего его посланника. «Через этого посланного, — говорилось в письме, — м[итрополит] Петр устно передал следующее: ...Киевский акт т. н. «малого собора епископов Украины» об увольнении 16 епископов от занимаемых ими

4. В разных епархиях открыли свою деятельность епархиальные советы, надлежаще легализованные и зарегистрированные гражданской властью. Имею надежду, что в самом непродолжительном времени местная гражданская власть разрешит и мне открыть в Вятке Временный Епархиальный Совет для заведывания церковными делами верных мне патриарших приходов епархии<sup>1</sup>.

5. Перед тою же гражданской властью Священный Синод ходатайствует о разрешении издавать свой печатный орган, об открытии церковно-пастырских курсов, богословских школ и т. п.

Разруха в нашей церкви столь велика, что не может быть изжита в кратчайший срок: с помощью Божией она может быть постепенно, в течение нескольких последовательных лет, преодолена совокупными усилиями всех нас — архипастырей, пастырей, клириков, иноков и мирян, наипаче же пламенную молитвою нашею к Богу и добрым подвигом жизни каждого из нас.

Теперь же Священный Синод озабочен удовлетворением хотя бы важнейших и необходимых нужд церковных и преподаванием на места, по отдельным епархиям, руководственных указаний о мерах к постепенному приведению тамошних церковных дел в русло, которое отвечало бы хотя бы самым скромным желанием и хотя бы в малой степени приблизилось к норме.

В основу своей деятельности Митрополит Сергей и Священный Патриарший Синод положили и свято соблюдают незыблемое начало православия, т. е. твердое и неизменное хранение истин веры (догматов), правил христианского благочестия, церковных канонов и освещенных веками обычаев в области церковной практики. В этом ни на одну минуту ни у кого не может и не должно быть ни малейшего сомнения, как по личным строго-православным убеждениям всего состава Свя-

---

кафедр считать недействительным» (Антонов В. В. Ложь и правда // Русский Пастырь (Сан-Франциско). 1994. № 2 (19). С. 80).

<sup>1</sup> Далее в тексте от руки приписано: «Таковой уже открыт и функционирует с 8/21 декабря».

щ[енного] Синода, так и по сознанию Митрополитом Сергием и всеми членами Священного Синода, в том числе и мною, ради данной нами архиерейской присяги – тяжелой ответственности перед Богом и св. Православною Российскою церковью за свои деяния, распоряжения и руководство общецерковными делами. Ведь Митрополит Сергей и возглавляемый им Временный Священный Патриарший Синод по воле Божией являются собою для данного церковно-исторического момента в точном смысле «каноническое звено», которое по существу и может быть только одно в историч[еской] цепи законного преемства Высшей Церковной Власти Русской Православной церкви. Поэтому мы и поставлены и на деле должны быть более, чем кто-либо другой, неусыпными стражами и блюстителями родного всем нам православия. Верность ему и неуклонную волю свою «быть православными» мы ясно и определенно выразили уже в воззвании нашем от 16-29 июля с. г., сказав при этом, что с образованием Советского Союза, как нашей гражданской родины, «в нем изменилось лишь отношение к власти, а вера и православная христианская жизнь остаются неизблемы».

К глубокому прискорбию моему находятся недобрые люди, стремящиеся во что бы то ни стало подорвать доверие ваше к Митрополиту Сергию, ко мне и всему вообще составу Св[ященного] Синода распространением ложных провокационных слухов, что: 1) будто бы мы, т. е. Митрополит Сергей и архипастыри – члены Священного Патриаршего Синода, не имеем законных канонических прав высшего распоряжения делами Русской церкви; 2) что мы и не православны (не указывая, однако, конкретно, в чем выразилось наше неправославие и не приводя в подтверждение сего ни документов, ни фактов, ибо ни тех ни других нет); 3) что мы и обновленцы и даже будто бы уже объединились с ними и т. д. и т. д. Предотвратить и своевременно с решительностью парализовать эти слухи на необозримой территории СССР мы не имеем человеческой возможности, не всегда могу сделать это и я в пределах вверенной Вятской епархии. Но во имя Божие, во благо и спа-

сение св. церкви слезно и настойчиво умоляю вас: не верьте всем этим вздорным и нелепым слухам, не поддавайтесь разным провокационным выпадам и обманным действиям против Митрополита Сергия, меня и др[угих] членов Священного Синода, производимым недобрыми людьми с явной и исключительной целью поколебать авторитет Временного Священного Патриаршего Синода, как высшего исполнительного канонического органа церковной власти Православной Русской церкви в данный момент и, в частности, авторитет мой в глазах ваших. Эти недоброжелатели наши явные и тайные враги церкви только продолжают раздирать хитон Христов, сеют новую смуту и раздор в церкви и готовят новые расколы и отпадения от нее. Мы твердо уповаем, что благодатная сила Божия для блага и спасения церкви сохранит действующий ныне, возглавляемый Митрополитом Сергием Православный Священный Патриарший Синод, при всех незаслуженных и беспричинных нападках на него. Но мы вместе с тем всеусердно молим Господа Иисуса Христа, Небесного Пастыреначальника нашего, да отвратит Он новые и напрасные испытания церкви Своей через ваше полное доверие к нам и каноническое послушание. Перед Богом и святыми ангелами Его свидетельствую вам, что мы доселе ни в чем не отступили от истины православия, ни в чем не погрешили против вселенской канонической правды. Власть высшего управления церковными делами Митрополит Сергий восприял законным преемственным уполномочием от Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященнейшего Петра, Митрополита Крутицкого, избравшего и назначившего его своим временным заместителем. Имеем достоверное, в высшей степени важное для Священного Патриаршего Синода, для меня и всех вас известие, что и сам Патриарший Местоблюститель Высокопреосвященный Митрополит Петр, ознакомившись с нашим воззванием от 16-29 июля с. г., вынес о нем вполне удовлетворительное впечатление и вместе с братским приветом поручил передать нам, что, по его мнению, это воззвание появилось на свет вполне своевременно, как продиктованное необходимостью современного момен-

та исторического бытия родной нашей Православной церкви. Это сообщил нам лично Преосвященный Василий, Епископ Спасо-Клепиковский, викарий Рязанской епархии<sup>1</sup>.

Слухи о нашем объединении с обновленцами — чистейший вымысел и вздор. Обновленцы, григориане и им подобные раздорники попирают каноны церкви, а мы свято их охраняем и соблюдаем. Ни с обновленцами, ни с григорианами и ни с какими другими современными раскольниками и отщепенцами ни Священный Патриарший Синод в полном своем составе за все истекшее время его существования, ни я не имели и не имеем никакого молитвенно-канонического общения и даже чуждаемся каких бы то ни было обычных деловых сношений с ними. Твердо, уверенно и во всеуслышание я подтверждаю (в единомыслии с Митрополитом Сергием и прочими членами Синода), что для обновленцев, григориан и иных современных раздорников, отщепенцев и похитителей церковной власти единственный путь воссоединения их с Православной церковью это — искреннее и чистосердечное раскаяние их перед святой церковью и ее законным священноначалием, твердое обещание быть верными православию и канонам церкви, всецело подчиняться законной церковной власти, и впредь не

---

<sup>1</sup> 11 ноября 1927 года епископ Василий (Беляев) представил митрополиту Сергию следующий доклад: «С 1 августа по 23 сентября я прожил в поселке Хэ Обдорского района Тобольского округа вместе с митрополитом Петром, Местоблюстителем, и, по его поручению, должен Вам сообщить нижеследующее: Владыка получил возможность (из газеты "Известия") прочитать Декларацию нынешнего православного Синода и вынес от нее вполне удовлетворительное впечатление, добавив, что она является необходимым явлением настоящего момента, совершенно не касаясь ее некоторых абзацев. Владыка митрополит просил передать его сердечный привет митрополиту Сергию и всем знающим его» (Акты... С. 529-531). Сам митрополит Петр в написанном в декабре 1929 года письме митрополиту Сергию дал следующее разъяснение по этому поводу: «Между прочим, мне пишут, что епископ Василий о делах от моего имени представил Вам доклад. Должен заметить, что ни ему, ни другому моему сожителю я не давал никаких поручений, касающихся церковных дел» (Там же. С. 682).

только не разорять вселенского Дома Божия — Церкви Христовой, но, наоборот, со всемерною тщательностью блюсти и поддерживать единство благодатного тела церковного в единомыслии православной веры и любви Божией. Всестороннее же и в общецерковном масштабе суждение и высоко авторитетное решение об обновленчестве, григорианстве и иных современных раскольнических религиозных течениях, о путях к изжитию и прекращению их и о мерах к водворению в родной нашей церкви общего, давно всеми нами ожидаемого церковного мира и порядка произнесет грядущий законно составленный второй Всероссийский Церковный Собор, о котором сказано в воззвании от 16-29 июля с. г.

Близость созыва сего Собора, которого мы с вами с такими радостными надеждами ожидаем, будет чувствоваться всеми нами по мере того, как по отдельным епархиям будет налажена в большей или меньшей мере церковно-служебная организация и дисциплина, через посредство епархиальных, благочиннических и приходских собраний, епархиальных, благочиннических и приходских советов под общим руководством и наблюдением епархиальных преосвященных и их викариев. Поэтому убедительно призываю всех вас и каждого в отдельности верного сына Православной церкви содействовать в меру свою скорейшему восстановлению во вверенной мне епархии внутренней служебной дисциплины и церковной организации, на основе канонов церкви. Эта дисциплина, эта организация ведь есть необходимейший остов, костный стан мистического тела церкви. Поэтому кто недобрым выступлением, ревностью не по разуму, или беспринципным, неосмысленным упорством разрушает этот стан, наносит своим неподчинением законному священноначалию, или обманом удары в остов дисциплины церкви, тот является врагом Христа, содействует разорению вселенского тела церкви Его. Объединение же в единомыслии веры и любви всех православных чад нашей церкви вокруг возглавляемого Митрополитом Сергием Временного Священного Патриаршего Синода приблизит срок так напряженно ожидаемого нами торжества православия через второй наш Поместный Церковный Собор.

Откровенно и снова заявляю, что я в своих начинаниях и деятельности как до сих пор твердо держался, так и впредь буду неизменно держаться незыблемых начал православия и все-ленской каноники.

Я подписал воззвание Митрополита Сергия и Временного Священного Патриаршего Синода от 16-29 июля с. г. с тем, чтобы, не поступаясь нисколько православием и канонами церкви, создать для вверенной мне Вятской епархии вполне легализованное гражданскою властью управление, а верному мне духовенству — обстановку мирного пастырского труда и подвига во спасение духовных чад верных нам православных патриарших приходов.

«Тем же убо, братие, стойте в вере, мужайтесь, утверждайтесь»<sup>1</sup>, огребаясь от раскольников и инако мыслящих, вознося непрестанную молитву о вразумлении и обращении сих заблудших, не допуская в отношениях к ним актов вражды или насилия, но кротостью и смирением препобеждая их непокорливость и отступничество, во имя непринуждаемости убеждения веры, во имя свободы религиозной совести.

Паки призываю вас быть гражданами, законопослушными предлежащей Соввласти не за страх, а за совесть и добрым поведением своим и честным трудом содействовать ей в заботах ее о гражданском благоустройстве и мирном преуспейании дорогой родины нашей.

Вознесем же песнь хвалы и благодарения Господу Богу за Его великую милость к нам, явленную в даровании вполне легализованного и открыто действующего Временного Священного Патриаршего Синода, к которому все православные общины Российской Патриаршей церкви могут невозбранно обращаться по своим церковным потребностям.

Будем возносить непрестанные моления наши ко Всевышнему, да дарует мир церкви своей святой, да утолит в ней вся ереси и раздоры и нестроения, и да паки соберет вскоре вся

---

<sup>1</sup> 1 Кор 16:13: «Бодрствуйте, стойте в вере, мужайтесь, утверждайтесь».

расточенная чада своя воедино. Споспешествуйте и мне молитвами вашими, сочувствием, добрыми советами и подвигом жизни, направленными к скорейшему изжитию современных церковных испытаний и бедствий, к благоустроению и вящему возвеличению св. Православной церкви Христовой, да о всем славится Бог, в Троице Святой славимый.

Благодать Его и милость и мир да пребудет со всеми вами.  
Аминь.

***Смиранный Павел,  
Архиепископ Вятский и Слободской.***

1/14 декабря 1927 г.

Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 1740. Л. 68. Типографский экземпляр. Выходные данные: «Гублит № 866. г. Вятка, 1927 г. Издание Вятского Патриаршей ориентации Архиепископа Павла Борисовского. Тираж 5 000 экз. 1-й типо-лит. ГСНХ. № 1262». По всему тексту имеются многочисленные подчеркивания.

*Публикация, вступление и примечания А. Мазырина и О. Косик*

## «СОВЕРШАЕТСЯ СУД БОЖИЙ НАД ЦЕРКОВЬЮ И НАРОДОМ РУССКИМ...»

Архивные материалы к житию священномученика  
Дамаскина, епископа Стародубского (1877-1937)

### Предисловие

В своем последнем месте заключения – Карагандинском лагере – на вопрос: «Сколько [времени] Вы находитесь в заключении», священномученик епископ Дамаскин (Цедрик) отвечал: «Сколько советская власть стоит, я в заключении». Эти горькие слова легли на страницы последнего протокола и были весьма близки к действительности<sup>1</sup>.

Ниже публикуются документы, обнаруженные в архивно-следственных делах ФСБ РФ<sup>2</sup> и в Государственном архиве Российской Федерации (ГА РФ)<sup>3</sup>. Письма и послания епископа Дамаскина, подписанные в архивно-следственные дела в качестве вещественных доказательств, были основанием для обвинения в контрреволюционной деятельности, хотя Владыка Дамаскин был принципиальным противником вмешательства Церкви в политическую борьбу. В фонде 6343 («Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей») ГА РФ хранятся письма, пересланные конспиративным образом в г. Сремски Карловцы (Югославия) для ознакомления русской эмиграции с положением Русской Церкви в советской России.

Священномучеником Дамаскином в краткие периоды относительной свободы было написано очень много посланий и писем (более 150)<sup>4</sup>. Большинство из них не сохранилось или хранится в недоступ-

---

<sup>1</sup> Следователь ответил на это: «Вы знаете, что, находясь в заключении, такими шутками заниматься нельзя» (Государственный архив Карагандинской обл. Д. 3422. Л. 61 об.).

<sup>2</sup> В основном: ЦА ФСБ РФ (Дело «Всесоюзной организации ИПЦ») и Архив УФСБ по Брянской обл. (Д. П-8979).

<sup>3</sup> Ф. 6343. Д. 343.

<sup>4</sup> См.: *Е. Л. (Лопышанская Е.)*. Епископы-исповедники. Сан-Франциско, 1971. С. 36-101. Ее очерк был использован протопресвитером

ных пока для нас частных архивах. Но и те документы, которые удалось найти, представляют собой богатый источник историко-церковных и житийных сведений.

Будучи сослан в Туруханский край (ныне Красноярская область), уже неоднократно испытав аресты и заключение, пережив даже приговор к расстрелу<sup>1</sup>, – Дамаскин с осени 1926 года находился в станке (маленьком поселке) Полой Енисейской губернии, в местах, где терпели тяготы изгнания многие священнослужители. Рядом с епископом Дамаскином жил архиепископ Николай (Добронравов)<sup>2</sup>, севернее, в станке Хантайка, митрополит Кирилл (Смирнов)<sup>3</sup>.

Доходившие до ссыльного духовенства сведения о Декларации Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия, выпущенной 29 июля 1927 года, порождали тревогу и недоумения. Ссыльные святители старались обмениваться информацией, посылая друг другу (чаще со знакомыми, но иногда и по почте) копии писем и других церковных документов, несмотря на то, что это грозило новыми репрессиями.

У митрополита Кирилла и его последователей формируется вполне определенная позиция по поводу сложившейся ситуации. Они приходят к выводу о превышении митрополитом Сергием данных ему канонических полномочий. В частности, митрополит Кирилл считал учреждение Временного Патриаршего Синода «коренным изменением самой системы церковного управления»<sup>4</sup>, то есть деянием, на которое Замес-

---

М. Польским (см.: Новые мученики Российские: В 2-х ч. М., 1994. Ч. 1. С. 157-163).

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 37.

<sup>2</sup> Священномученик архиепископ Владимирский Николай (Добронравов) (1861-1937). Деянием Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года причислен к лику святых.

<sup>3</sup> Священномученик митрополит Казанский Кирилл (Смирнов) Константин Иларионович, 1863-1937). Деянием Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года причислен к лику святых.

<sup>4</sup> Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943: Сб. в 2 ч. / Сост. М. Е. Губнин. М., 1994. С. 638.

титель Патриаршего Местоблюстителя не имел права. Декларация, по словам епископа Дамаскина, явилась «перешагиванием через черту допустимого» в компромиссах с властями, присвоением прав Собора. У святителей вызывали протест и назначение иерархов на занятые кафедры, и постоянная перетасовка архиереев, и многое другое.

Прошло немногим более двух лет со времени составления другой декларации к правительству. Она была написана епископом Иоасафом (Удаловым) по проекту Местоблюстителя Патриаршего Престола митрополита Петра Крутицкого<sup>1</sup> и должна была быть представлена правительству. В ней смело и открыто выдвигались требования в защиту Церкви.

Проездом из Туруханского края в г. Стародуб епископ Дамаскин побывал в Москве. Болезнь заставила его задержаться, но и дала возможность 11 декабря 1929 года встретиться с митрополитом Сергием. Епископ Дамаскин считал необходимым лично изложить Заместителю Патриаршего Местоблюстителя основные пункты разногласий с ним, разъяснить неправоту избранного пути и узнать, что же все-таки побудило почитаемого митрополита пойти на этот шаг. Однако долгая беседа принесла еще большие огорчения. В ответ на свои вопросы епископ Дамаскин услышал: «Я считаю это полезным для Церкви». Позднее святитель писал: «...Если издали я еще предполагал возможность данных, коими бы оправдывалось поведение его, то теперь и эти предположения рушились — теперь никаких оправданий у меня для митр[ополита] Сергия нет».

В декабре 1928 года Владыка прибыл в г. Стародуб. Город, ранее входивший в состав Черниговской епархии, был знаком ему по архи-

---

<sup>1</sup> Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Крутицкий Петр (Полянский Петр Федорович, 1862-1937). В 1997 году прославлен в лике святых Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. Проект декларации «В Совет народных комиссаров» находится в 5-м томе дела № 3677 по обвинению митрополита Петра (Полянского) и др. (ЦА ФСБ РФ). Этот документ был найден во время обыска при аресте священномученика митрополита Петра (см.: *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1996. Кн. 2. С. 472-475).

пастырской деятельности до ссылки. В сентябре 1923 года Святейший Патриарх Тихон рукоположил его во епископа Стародубского, викария Черниговского, и назначил временно управляющим Черниговской епархией.

В этот город пригласили Владыку знакомые священники Черниговщины, поддерживавшие его во время ссылки. На другой день после приезда епископ Дамаскин отправился в Иоанно-Предтеченскую церковь, где служил «тихоновский» священник Андрей Щербаков<sup>1</sup>, и совершил там молебен.

Проживание в Стародубе тоже было ссылкой, так как Владыке было запрещено проживание в шести центральных городах и районах страны («минус 6»). С первых дней пребывания в г. Стародубе за епископом Дамаскином велась слежка, письма приходили вскрытыми. Все это отягощало существование. Иногда Владыка скучал о Полосе.

С апреля 1929 года епископ Дамаскин прекратил поминовение митрополита Сергия. По мнению автора донесения, «причиной этому послужило распоряжение Сергия, на основании запроса НКВД, о предоставлении сведений о количестве общин, молитвенных зданий, служителей культа и т. д. и обращение его о безоговорочном подчинении органам власти и добросовестном исполнении гражданских обязанностей духовенством. И когда с таким распоряжением к Дамаскину явился благочинный Сергиевского течения г. Стародуб Денисенко, распоряжение было прислано Брянским епископом Матвеем Храмцовым, — Дамаскин услышал, что это требуется по запросам власти, выгнал из квартиры Денисенко и назвал последнего агентом власти». Докладная записка заканчивается словами: «Клинцовскому отделу нами предложено усилить разработку Дамаскина, окружив его хорошим спец. осведомлением»<sup>2</sup>.

В пасхальные дни 1929 года<sup>3</sup> святитель Дамаскин пишет свое послание митрополиту Сергию В нем были поставлены два главных во-

---

<sup>1</sup> Священник Андрей Щербаков родился в 1898 году в г. Стародубе. Был арестован вместе с епископом Дамаскином 11 октября 1929 года и проходил с ним по одному делу. Приговорен к 10 годам заключения в ИТЛ.

<sup>2</sup> ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ. Т. 9. Л. 61.

<sup>3</sup> Пасха в 1929 году была 22 апреля (5 мая).

проса: 1) «Считаете ли Вы, Ваше Высокопреосвященство, что решение Ваше является голосом соборного иерархического сознания в Российской Церкви?» и 2) «Имеете ли Вы основания считать Ваш личный авторитет достаточным, чтобы противопоставить его сонму маститых иерархов, совершенно не разделяющих Вашу точку зрения». Владыка Дамаскин бросает митрополиту Сергию резкие упреки, призывая его открыто заявить об ошибочности предпринятого шага. Он укоряет митрополита Сергия в подрыве авторитета Церкви и иерархии, в ухудшении положения Церкви.

В этот период Владыку Дамаскина навещает много людей с целью узнать, какова его церковная позиция, или получить указания, как действовать в сложных ситуациях. Приезжает представитель киевских «непоминающих» о. Д. Иванов с целью выяснить позицию епископа Дамаскина<sup>1</sup>. Но Владыка не примкнул тогда ни к одному из оппозиционных течений, пытаясь даже сдерживать тех, кто стремился к отходу от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. Это подтверждается показаниями свидетелей на следствии и «Докладной запиской Секретного Отдела ОГПУ по Западной области», где говорилось: «Дамаскин в беседах с посещавшим его духовенством высказывался, что... все духовенство и церковники должны сплотиться вокруг него [митрополита Сергия], дабы удержать его от поступков, позорящих церковь»<sup>2</sup>. В мае 1929 года Владыка Дамаскин отказался от предложения быть помощником митрополита Серафима (Чичагова)<sup>3</sup> по управлению Ленинградской епархией<sup>4</sup>.

В это же время епископ Дамаскин предпринял дерзновенную попытку передать Местоблюстителю Патриаршего Престола митрополи-

---

<sup>1</sup> См.: *Шкаровский М. В.* Истинно-Православные на Украине // *Православная жизнь.* 1998. № 9. С. 9.

<sup>2</sup> ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ. Т. 9. Л. 61.

<sup>3</sup> Священномученик митрополит Серафим (Чичагов Леонид Михайлович, 1856-1937). С 24 февраля 1928 года митрополит Ленинградский. 14 октября 1933 года уволен на покой. 30 ноября 1937 года арестован. 11 декабря 1937 года расстрелян. Место захоронения: пос. Бутово Ленинского р-на Московской обл. 23 февраля 1997 года прославлен в лике святых Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. День памяти: 28 ноября / 11 декабря.

<sup>4</sup> *Е. Л. С.* 59.

ту Петру, находившемуся в ссылке, копии ряда церковных документов (в том числе переписку митрополита Кирилла с митрополитом Сергием) с целью узнать его отношение к происходящим событиям. Епископ Дамаскин посылает к митрополиту Петру монахиню Ирину Бурову. Ей удалось передать документы, и хотя письменного ответа она не получила, то, что было передано ею на словах, имело очень важное значение. Владыка Дамаскин писал: «Посланный говорит, что после ознакомления дедушка (так условно митр[ополита] Петра называет епископ Дамаскин), говорил о положении и дальнейших выводах из него почти моими словами...»<sup>1</sup>

Не так давно стали известны два письма митрополита Петра к митрополиту Сергию, написанные после получения документов от епископа Дамаскина<sup>2</sup>. В этих письмах митрополит Петр подтверждает свое право принимать решения, имеющие важное общецерковное значение. Святой митрополит Петр писал митрополиту Сергию: «Очень скорблю, что Вы не потрудились посвятить меня в свои планы по управлению Церковью. А между тем Вам известно, что от местоблюстительства я не отказывался и, следовательно, Высшее церковное управление сохранил за собою»<sup>3</sup>. Митрополит Петр утверждал, что Заместителю «представлены полномочия только для распоряжения текущими делами, быть только охранителем текущего порядка»<sup>4</sup>. Иными словами, полномочий определять взаимоотношения Церкви с советским государством передано не было. Местоблюститель требует исправить допущенную ошибку, «поставившую Церковь в унижительное положение, вызвавшее в ней раздоры и разделения...»<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. С. 79.

<sup>2</sup> Естественно, среди переданных документов была и копия послания святого епископа Дамаскина к митрополиту Сергию. Интересно, что начало первого письма митрополита Петра к митрополиту Сергию («Несомненно, своим настоящим письмом я усугубляю Вашу душевную муку...») очень сходно с началом послания епископа Дамаскина («...простите, если настоящим письмом я нарушу душевный покой Вашего Высокопреосвященства»), что косвенно свидетельствует о единомыслии святых Владык.

<sup>3</sup> Акты... С. 681.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

Таким образом, епископ Дамаскин смог увериться в том, что его взгляды и мнение близких к нему архиереями получили поддержку Местоблюстителя. Позднее письма митрополита Петра к митрополиту Сергию стали известны епископу Дамаскину. Голос главы Церкви, почти неслышимый из Обских пределов, по мере распространения писем звучал все громче.

Владыка Дамаскин вместо ответа на свое письмо получает копию ответа митрополита Сергия на письмо к митрополиту Кириллу. Публикуемые ниже письма — образец «церковной письменности» тех лет — дают яркое представление о развернувшейся полемике.

Получив копию письма митрополита Сергия к митрополиту Кириллу, Владыка Дамаскин испытывает потрясение от реально приближившейся возможности церковного раскола. Он пишет на полях копии письма митрополита Сергия: «Если м[итрополит] К[ирилл] находится в Туруханском крае, а также где-либо близко к железной дороге, то настоящее письмо может быть получено не ранее 1 января 30 г[ода], ответ же на него от м[итрополит]а К[ирилл]а может последовать не ранее конца февраля. Таким образом, механическое отношение к указанному положению на основании указанной здесь даты (1 дек[абря]) может преждевременно вызвать катастрофу»<sup>1</sup>.

14 октября 1929 года Владыка вновь пишет письмо митрополиту Сергию. В нем говорится: «...общеизвестен факт несогласия Патриаршего Местоблюстителя с принятым Вами курсом [церковной] политики». Вслед за митрополитом Кириллом, который избрал мерой протеста против действий митрополита Сергия отказ от выполнения административно-церковных распоряжений и воздержание от совместного литургисания, епископ Дамаскин пишет о разрыве братского общения, которое «естественно влечет временное воздержание от общего участия во Св[ятой] Трапезе»<sup>2</sup>.

Важно отметить, что Владыка Дамаскин не подвергал сомнению благодатность священнодействий, совершенных сергиевским духовенством, считая недобросовестным полемическим приемом митрополита Сергия обвинение в солидарности с крайними оппозиционными

<sup>1</sup> Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 120.

<sup>2</sup> Там же. Л. 91-92.

течениями, а также с раскольным течением григорианства. Как и в прежнем письме, во главу угла ставился вопрос о праве Заместителя «самолично изменять установленный раньше (и следов[ательно] обязательный для Заместителя) курс корабля Ц[ерк]ви<sup>1</sup>».

Письма Владыки Дамаскина конца 1920-х — начала 1930-х годов проникнуты эсхатологическими предчувствиями. Подобные настроения были характерны для эпохи гонений, особенно в среде церковной оппозиции. Но Владыка Дамаскин переживал наступление «последних времен» с особенной напряженностью и призывал к этому паству. Весьма показателен в этом отношении его «Знаменательный сон» — некое космическое видение о конце света, которое было воспринято Владыкой как откровение. Запись своего сна он распространял в копиях. В ОГПУ охарактеризовали этот документ как «по содержанию носящий антисоветский характер»<sup>2</sup>. Этим же настроением проникнуты удивительные пасхальные послания Владыки, заставляющие вспомнить о преподобном Иоанне Дамаскине — небесном покровителе епископа Дамаскина.

Святой епископ приходит к убеждению, что в последние времена храмы и священнослужители отнимутся от истинно верующих. Внешнее великолепие церквей потеряет свое значение, церковь вынуждена будет уйти в «катакомбы», в «пустыню», и, как во времена первохристианства, в скудости, убожестве, но и в неповрежденной святости и чистоте поведет верных ко спасению. В письме к митрополиту Сергию он пишет: «Настоящие скорби можно рассматривать как промыслительный отсев пшеницы от мякины, может быть, для нового доброго посева на грешной земле, может быть, для создания кадров тех верных воинов Небесного Царя, коим предстоит противостать близящемуся царству “сына погибели”». Причиной наступивших скорбей Владыка считает грех русского народа по отношению к Церкви, его «глубокого охлаждения к религиозной жизни», а также грех духовенства, повинного в том, что народ русский оказался духовно неподготовленным к переживаемым потрясениям<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. Л. 91.

<sup>3</sup> На допросе 16 июля 1934 года митрополит Кирилл, приводя фрагменты из этого письма, утверждал, что эти мысли были высказа-

В этом же, 1929, году епископ Дамаскин рассылает в копиях свое послание «Письмо к легализованным» и другие послания («Как нам теперь жить?»<sup>1</sup> и «Церковь в пустыне»).

4 или 5 августа 1929 года несколько стародубских священников пришли к благочинному о. Федору Денисенко с копиями посланий, которые им предоставил епископ Дамаскин для ознакомления, в том числе «Письмо к легализованным» и «Как нам теперь жить?» Благочинный сообщил об этом архиепископу Смоленскому и Дорогобужскому Серафиму (Остроумову)<sup>2</sup>, который послал запрос о епископе Дамаскине епископу Брянскому и Севскому Матвею (Храмцову). Епископ Матвей прислал свой отзыв, скопированный органами ОГПУ. В письме приводятся факты о произведенной епископом Дамаскином «смуте» в г. Стародубе<sup>3</sup>.

27 ноября 1929 года епископ Дамаскин был арестован по обвинению в «контрреволюционной оппозиции митрополиту Сергию». Приговорен к десяти годам заключения в Соловецком лагере. Об этом периоде до нас дошли очень скудные сведения. В конце ноября 1933 года Владыка был освобожден из УСЛОНа как полный инвалид.

После лагеря он поселился в г. Нежине. Год 1934-й ознаменовался тем, что на недолгое время были возвращены из ссылки святые архиереи, ныне соборно прославленные Русской Церковью, — митрополит Кирилл (Смирнов), архиепископ Серафим (Самойлович)<sup>4</sup>, архи-

---

ны им епископу Дамаскину и епископу Афанасию, и они были с ним «по этому поводу солидарны» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 32).

<sup>1</sup> Это послание в документах следствия приписывается епископу Дамаскину, но им самим авторство отрицается.

<sup>2</sup> Священномученик архиепископ Серафим (Остроумов Михаил Митрофанович, 1880-1937), с 1 ноября 1927 года архиепископ Смоленский и Дорогобужский. Включен в Собор новомучеников и исповедников Российских определением Священного Синода 17 июля 2001 года.

<sup>3</sup> ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Л. 47.

<sup>4</sup> Священномученик Серафим (Самойлович Семен Николаевич, 1881-1937), архиепископ Угличский. По завещательному распоряжению Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Иосифа (Петровых) назначен третьим кандидатом на должность временно исполняющего обязанности Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. С 29 декабря 1926 года по 27 марта 1927 года Заместитель Пат-

епископ Николай (Добронравов), епископ Дамаскин (Цедрик), епископ Афанасий (Сахаров)<sup>1</sup>. В феврале 1934 года митрополита Кирилла в г. Гжатске посетил епископ Дамаскин.

Во взглядах епископа Дамаскина происходит перемена. Он отходит от активной деятельности, видя в совершающемся «благу волю Божию», «ведущую к великой апостасии Ц[ерк]ви православной». Он пишет: «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским. Ныне отняты пастыри от пасомых именно для того, чтобы перед лицом суда каждый соверш[енно] самостоятельно избрал путь свой – ко Христу или от Христа, причем и пастыри судятся, как рабы. Совершается отбор тех истинных воинов Христовых, кои только смогут быть строителями нового здания Церкви, кои только и будут в состоянии противостоять самому «зверю», времена же приблизились несомненно апокалипсические»<sup>2</sup>.

риаршего Местоблюстителя. 6 февраля 1928 года в составе группы архиереев Ярославской епархии подписал декларацию об отделении от митрополита Сергия (Страгородского) и учрежденного при нем Временного Патриаршего Священного Синода. 17 февраля 1928 года арестован в Ярославской губ. Выслан в Буйничский Свято-Духов монастырь Могилевской губ. 11 апреля 1928 года Заместителем Патриаршего Местоблюстителя митрополитом Сергием (Страгородским) и Временным при нем Патриаршим Священным Синодом уволен от управления Угличским викариатством с запрещением в священнослужении (временно) в Ярославской и Московской епархиях. С конца 1930-х годов почти непрерывно находился в ссылках и заключении. 9 ноября 1937 года расстрелян в лагере. Деянием Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года причислен к лику святых.

<sup>1</sup> Священноисповедник Афанасий (Сахаров Сергей Григорьевич, 1887-1962), епископ Ковровский. Сподвижник и единомышленник митрополита Кирилла Казанского. В августе 1933 года, возвратившись из Туруханской ссылки, отказался от открытого служения. До своего нового ареста (18 апреля 1936 года) проживал во Владимирской области, совершал тайные богослужения. Почти непрерывно в ссылках и заключении. Деянием Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000 года причислен к лику святых.

<sup>2</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 75.

Скорбь о судьбах Церкви нашла выражение в переписке, которую постарались наладить Владыки, чтобы ознакомиться с положением дел, выяснить позиции собратьев. С нарочными и по почте полетели письма, которые в копиях и подлинниках оседали в отделах ОГПУ, конфисковывались при обысках, изымались на почте. Письма эти пронизаны одной мыслью – как осуществлять свой архипастырский долг в создавшихся невиданных условиях. «Работа над очищением своей души будет вместе с тем и накоплением благодатной духовной силы, а это и будет то единственное, что только и может быть противопоставлено духу злобы, силящемуся утвердить свое царство на место Церкви Христовой. Внешнее наше противостояние царству зла может выразиться разве в том, что мы имеющимися еще в нашем распоряжении средствами будем утверждать, подкреплять вместе с нами предстоящих суду меньших братьев наших, единых с нами по духу, уясняя им путь наш, как правильный и со стороны канонической, как благословенный предстоятелем Росс[ийской] Правосл[авной] Церкви...»<sup>1</sup>

За эти письма святитель Дамаскин был приговорен к ссылке на пять лет в Севкрай. В 1936 году был арестован в ссылке и отправлен в Карагандинский лагерь. В лагере был снова арестован. Его обвиняли в том, что он и его союзники праздновали Пасху. 15 сентября 1937 года претерпел мученическую кончину. Существует несколько легенд о том, что Владыка был жив после 1937 года, однако в деле хранится выписка из протокола заседания тройки УНКВД по Карагандинской обл. от 10 сентября 1937 года с «расстрельным» приговором.

Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 года епископ Дамаскин причислен к лику святых.

Публикуемые тексты исправлены по современной орфографии; принятое в органах ОГПУ при копировании документа преднамеренное написание священных имен со строчной буквы исправлено. Нечитаемые фрагменты восстановлены в угловых скобках. В квадратных скобках раскрыты сокращения и даны редакционные пометы. Копия первого из публикуемых писем из станка Полой обнаружена в фонде «Архиерейский Синод» (дело «О положении Православной Церкви в

---

<sup>1</sup> Там же.

советской России»). Авторство письма установлено по имеющимся в письме реалиям и конкретным фактам.

Как удалось установить по нескольким документам, Владыка часто датировал письма по старому стилю. Исходя из этого, даты писем переводятся на новый стиль.

Для комментариев использована база данных о новомучениках и исповедниках Российских, созданная на кафедре информатики ПСТБИ и биографический справочник «За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь 1917-1956: Кн. 1: А-К (М., 1997), документы следственных дел, «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943» (Сб. в 2 ч. / Сост. М. Е. Губонин. М., 1994) и другие издания. Научный анализ найденных документов — задача, которую еще предстоит выполнить.

Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296а.

### Письмо к неизвестному лицу

*Январь 1927 года*

Туруханский Край

Станок ... [Полой]

День Р[ождества] Хр[истова] 1926 года [ст. ст.]

Мир Вам, друг мой милый.

Весьма тронула меня память Ваша обо мне грешном. Да благословит Вас Христос Бог за любовь Вашу. А молитвы мне всего нужнее. Оказывается, что никто из Архиереев не попал в столь дикие условия ссылки, как мы здесь. Первые 5 месяцев полного разобщения с миром были для меня весьма и весьма тяжелы в материальном отношении, но не в духовном. С получением перед Р[ождеством] Хр[истовым] первой почты, все тяготы минули, а любовь и внимание чад духовных доставили нам к Празднику много радости. Пришлось весьма много поработать мне вместе с приехавшим со мной сюда добровольно иеродиаконном С., чтобы из брошенной, развалившейся хибарки устроить сносное жилье. А так как я сам и плотник, и сапожник, и кузнец, и печник, то все нами устроено как нельзя

лучше. Теперь мне из Москвы высылаются разные инструменты, и мы все сможем для себя сами сделать. Мои два собрата<sup>1</sup> устроились иначе – в 2-х семействах здешних рыбаков. А ведь и весь станок [Полой] состоит из двух семейств. Проведите пальцем по течению Енисея к северу от полярного круга на 3°, и Вы как раз ткнете в станок и войдете мысленно в соприкосновение с нами. Я предоставил братьям вначале устраиваться, как им наивыгоднее, сам же взял единственное, что оставалось, но теперь, благодаря большому напряжению и живя совершенно независимо, я, пожалуй, живу удобнее их. С весны предполагаю заняться рыбным промыслом. Великое утешение в том, что я вдвоем с С. теперь совершаю Божественную литургию у себя в хибарке. Не для народа, но за народ, за всех вас, за весь мир. И когда я осеняю крестом на четыре стороны, то имею перед собою всю паству свою, всех близких, всех вас, и Киевских, и Харьковских, весь мир. Духовные же радости дарует Господь великие, и я не устаю славословить Его и благодарить за все скорби, за все.

А Ваша любовь, ведь это радость о Господе, и Вы всегда останетесь в моем сердце и, конечно, в синодике. Прошу Вас, передайте мой сердечный привет и молитвы Влад[имиру] Вас[ильевичу]<sup>2</sup> и другим Вл[ады]кам, а также верным Михайловцам<sup>3</sup>. У меня в Киеве много друзей было. Если же Вы непременно хотите быть полезным мне, то попробуйте разыскать и прислать иерейский молитвослов, Минею праздничную, можно немного восковых свечей, ладану, крестиков, иконку Св[ятой] Троицы. Мой молитвенный угол расположен на Ю[го-]З[апад], таким образом всегда в молитве через Господа я

---

<sup>1</sup> Один из них – священномученик архиепископ Владимирский Николай (Добронравов). Другой, возможно, епископ Иоасаф (Удалов) (в одном из писем епископу Дамаскину он пишет о «наших полойцах и крестниках») (Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 57).

<sup>2</sup> Возможно, имеется в виду епископ Николай (Парфенов Владимир Васильевич), проживавший в Киеве (1879-1939).

<sup>3</sup> Имеются в виду насельники Киевского Михайловского Златоверхого монастыря.

устремляюсь к Вам. Со мной есть книги, читаю, работаю. Теперь получил возможность обзавестись теплой одеждой. Морозы – дух захватывает, а у нас не было таковой. А ведь пришлось по пояс в снегу заготавливать в лесу дрова. Когда будет одежда, будем и северным сиянием любоваться, пока же не до него. Во славу Господу, дающему благодушие переносить все. У меня развилось сильное малокровие и головокружения, но теперь получил возможность и с этим ... [пропуск в копии] побороться; верю, что скоро буду здоровее, чем раньше.

Спаси Вас Христос, друг мой, раб Христа Бога нашего.

Не замыкайтесь в деревянном покое, не засыпайте, будем носителями мировой скорби. Момент великий, страшный, но приводящий к славе.

Мир Вам,

Ваш богомолец, грешный Епископ [Дамаскин].

ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 185-187. Авторство установлено по указанию на Туруханский край и на Киевский Михайловский монастырь, где подвизался в сане иеромонаха в 1919 году епископ Дамаскин. В журнале № 63 заседания Архиерейского Синода от 20 апреля / 3 мая 1927 года записано: «Слушали: Переданное Высокопреосвященным Архиепископом Анастасием полученное из России письмо одного Епископа, находящегося в ссылке в Туруханском крае на имя одного священника в России. Постановили: Передать для напечатания в журнал «Церковные ведомости» и светскую прессу» (ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 263. Л. 190). Название поселка и имя автора в целях конспирации в копии опущены. Адресовано, судя по содержанию, жителям Киева.

### Письмо к неизвестному лицу

*Январь 1927 года*

+

Туруханский край

Станок Полой, декабрь

Р[ожество] Хр[истово] 1926 года [ст. ст.]

Слава в вышних Богу, и на земли мир. Мир Христов да вселится богато в Вашу душу!

Только пред самым Рождеством пришла, наконец, первая почта и принесла мне много радости, — радость общения с родным миром, радость общения с близкими душами, радость сознания, что ты не покинут, не забыт, радость уверенности, что дело Христовой Церкви стоит твердо, несмотря на внешний разгром ее, радость закончившегося испытания последних 4-5 месяцев. Вам известно, как я отношусь к настоящим общинам нашим испытаниям, — я благодарю за все Господа, ибо вижу, что без них было бы полное угасание духа живой веры, полное принижение Церкви и смерть духовная многих и многих, может быть, всего мира. В скорбях же мы вновь обрели веру живую, полнее уяснили себе истину спасения во Христе и <челове>ка в Церкви, осознали сущность пастырства и церковного единства. Горизонты нашего сознания расширились до мирового, всемирного. А вкушение духовных радостей в скорбях, соприкосновение с вечностью, ощущение бессмертия, а дивные дела силы Божией и близость Его к нам, а невыразимая радость в страданиях и духовный восторг в смерти! Каким <и>ным путем стало бы это для нас доступно?

Я не дерзаю просить у Господа прекращения страданий, а только прошу Его милости и спасения чрез постигшие скорби и славословлю Его за все наши скорби. И мир Христов может неизменно пребывать в душе именно в скорбях и испытаниях, если мы их принимаем должным образом. Вот я и молюсь, чтобы вам не утратить этого мира, а также о том, чтобы мир Христов богато вселился в сердцах всех скорбящих великой Христовой скорбью о мире, во зле погибающем, об умалении Церкви, о погибающих вне ограды ее душах. Сейчас я тороплюсь хоть немного побеседовать с Вами, а через Вас и со всеми близкими мне душами Чернигова. Хочу первой почтой завтра отправить Вам это письмо. Поэтому пока вкратце скажу о себе. Прожитые 4-5 месяцев были очень тяжелы. Слава Господу, что уже минулось все. Ни копейки денег, ни хлеба — приходилось рассчитывать каждой крошкой хлеба; в темноте — без керосина долгое время (слава Богу, было масло и светила лампада); масса унижений и выпрашивания в долг немного рыбы,

без других необходимых предметов, без теплой одежды; по пояс в снегу, в заготовке дров; опять униженные выпрашивания доставить их; страшно развившееся малокровие, так что от головокружения не в состоянии был поклона положить; искушения особого рода, ибо сатана всюду старается внести раздор и несогласие, распаляя нас гордостью, и вот мои минувшие пять месяцев. Особенно тяжело было мне к началу декабря. Но 4-го я милостию Божиею отслужил первую Литургию в своей хибарке и после нее вышел обновленным, поздоровевшим, успокоенным настолько, что все скорби показались совершенно ничтожными.

Я даже взял к себе на окормление одного еще больше меня нуждавшегося и беспомощного в настоящей обстановке. А первая почта положила всему конец, сразу запаслись мы мукой, керосином, сахаром, дровами, маслом и пр., главное же расплатился с долгами. Сразу же испек просфоры (прекрасные удались!), напекли хлеба, калачей, пирогов, купили молока, наварили кутьи, взвару, — все пошло по-другому. Сегодня и завтра служу литургию, а все вы, близкие сердцу моему, окружаете меня вокруг престола (специальный сделал я для службы), а и молитвенный мой угол обращен на Ю[го]-З[апад]<sup>1</sup>, так как я всегда молитвенно устремляюсь к вам и бываю с вами. Слава Господу, что Он помог пройти это время без всякого уныния и ропота. Теперь я опять приймусь за свой собственный ремонт (молоко, железо, стрихнин). Слава Господу, благодетелю мне рукою верных Своих. Пока заканчиваю. Спаси Христос Вас и всех за помощь и внимание! Передайте поименно всем мое благословение, поклон и глубокую признательность за молитвы. Не теряйте духа бодрости и <веры> в нашу окончательную победу.

Чем хуже, тем лучше, ибо приближается конец страданий и торжество Церкви. Взирая же на наши скорби, поставляйте в

---

<sup>1</sup> В копии ошибочно: Юго-Восток. Восстановлено в соответствии с другими письмами.

ничто Ваши. Бдите и молитесь. Христос с нами. Простите и молитесь за меня грешного. Мир Вам. Е. Д.

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 164-166 об. Рукописная копия. Адресовано, судя по содержанию, жителям г. Чернигова.

### Письмо к протоиерею Константину Горскому<sup>1</sup>

17 июля 1927 года

Туруханск[ий] край  
Станок Полой  
4/17-VII-27

+

Мир Вам, Возлюбленный о Христе о. прот[оиерей] Константин!

Я получил и посылку и оба перевода. Меня глубоко трогает Ваше внимание, я благодарю Господа и радуюсь за Вас, рассматривая во внимании Вашем ко мне убогому духовный «плод, умножающийся в вашу пользу» (Филип. 4, 17)<sup>2</sup>. Да благословит, помилует и изольет сугубо милость Свою Христос Бог на Вас<sup>3</sup>, Досточтимый о. Константин, и на всех, принявших участие в [выра]женном мне убогому внимании. Милостию Божией и любовью верных служителей и рабов Его я теперь не имею ни в чем нужды, ибо всемерно взыскан. В молитвах Ваших и добром слове всегда нуждаюсь, человек бо есмь. Факт внимания Вашего тем более отраден мне, что является показателем стояния Вашего, сострадания и горения Вашего. Это все является тем необходимым условием, коим

<sup>1</sup> Протоиерей Константин Гаврилович Горский родился в 1853 году в с. Петровка Черниговской губ. Проживал в г. Стародубе. В 1922 году был судим за сокрытие церковных ценностей. В 1929 году проходил по одному делу с епископом Дамаскином. Был приговорен к ссылке с лишением права проживания в крупных городах и ряде округов сроком на три года.

<sup>2</sup> Флп 4:17: «Ищу плода, умножающегося в пользу вашу».

<sup>3</sup> Здесь и далее в письме подчеркнуто красными чернилами волнистой чертой.

обеспечивается победа Церкви Православной и дальнейшее Ея благоустроение. Спаси Вас Христос, Отцы возлюбленные, сослужбники мои! Отныне Вы всегда соприсутствуете мне у св[ятого] Престола в хибарке моей и воспоминание о Вас будет согревать душу мою в моем заточении. Прошу Вас, о К[он-стантин], передать мой сердечный привет и Божие благословение и молитвы чудесным о.о. соратникам Вашим, и всем <верн>ым Стародуба. Да благословит всех Господь!

<Дело> с почтой у нас обстоит совсем скверно, так что я вынужден отказаться от всяких посылок, вследствие невозможности получения их здесь. За письмами-газетами вынужден нанимать нарочную подводку зимой <, а> лодку летом более чем за 300 в[ерст]. Доброму же слову Вашему буду всегда рад и благодарен за него.

Как поживает Вл[адыка] Амфилохий<sup>1</sup>? Прошу передать ему о Христе мой братский привет, любовь [и мир] и просьбу молиться за меня грешного. Каково его положение и ваши к нему отношения? Слава Богу, что хоть его оставляют в покое! Полагаю, что одно его присутствие среди вас полезно для Ц[ерк]ви Христовой, для утверждения православных.

Передайте мое благословение Р[абе] Б[ожией] Ев[...] Чист[...]ной<sup>2</sup> и скажите, что просьбу ее исполнил.

Мы здесь сейчас «наслаждаемся» летом: в полдень «на припеке» 8°, в прочее же время до 2°; это все не избавляет нас от 3-й египетской казни — комаров и мошек, не дающих покоя нигде и никогда, весьма понижающих настроение наше, не дающих даже покойно помолиться; лишь в густом дыму на время избавляемся от этих милых созданий. Ждем с нетерпением, когда с концом 3-х месячного дня наступят морозы. Тогда мы вновь сможем возобновить успокоительные, иногда

<sup>1</sup> Священномученик епископ Амфилохий (Скворцов Александр Яковлевич, 1885-1937), в 1929 году епископ Красноярский и Енисейский. Находился в оппозиции митрополиту Сергию. В 1934 года арестован и сослан в Сибирь. Расстрелян в Мариинских лагерях (Западно-Сибирский край). Деянием Юбилейного Освященного Собора Русской Православной Церкви 2000 года причислен к лику святых.

<sup>2</sup> Неустановленное лицо.

полные дух[овного] настроения – прогулки. Я же живу твердой верой в близкое возвращение к нашей общей и св[ятой] работе на ниве Христовой. Мир всем.

Ваш молитвенник грешный Е. Д.

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 161-162 об. Автограф священномученика Дамаскина Стародубского. Приложен конверт (л. 169), на котором указан адрес: «В Стародуб Брянской губ. протоиерею о. Константину Горскому». Почтовый штамп: «(9.8.27)». Наклейка на конверте: «Красноярск».

### Письмо к неизвестным лицам

*Апрель 1928 г.*

Христос Воскресе, Друзья мои.

Вместе с пасхальным приветом шлю Вам молитвенное благословение – хочу еще раз поделиться своей постоянной скорбью – получил я много личных документов, уяснивших мне положение нов[ой] цер[ковной] организации. Для меня стало ясно, что перешагнули через черту допустимого. А ныне, м[ожет] б[ыть], сами зарвались и, забывши свою «временность», предвосхитили себе право Собора. Это лишает всякого авторитета и доверия. Напр[имер], новая формула<sup>1</sup> отменяет таковую, установленную Собором – приемлема ли она? Замалчивание вопроса о Патриархе на буд[ущем] Соборе<sup>2</sup> – что это, продиктовано или незаметный поворот в сторону? Назначение иерарх[ов] на занятые кафедры, самонаграждения, перетасовка иерархов... требование «уйти» тем, кто не с ними... Да сами <они?>-то с кем? Нет, дорогие мои, не по пути нам с ними. А если так, то готовься, убогий Д[амаскин], к новым скорбям и странствиям. К этому и

---

<sup>1</sup> Имеется в виду указ Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) от 21.10.1927 года Публикуется в настоящем сборнике.

<sup>2</sup> Вероятно, имеется в виду Декларация митрополита Сергия (Страгородского) от 29 июля 1927 года, где говорится о задаче созыва «Второго Поместного Собора, который изберет нам уже не временное, а постоянное церковное управление...» (Акты... С. 312).

готовлю себя, но есть у меня скорбь особая, примешивающаяся к сему — это о моей матушке. Верю же, что Господь и с этой сто<роны> совершит все во благо, к[а]к все явленное им надо мной грешным. А вам-то, вам каково? Одна голова не беда. А как семейным, которые захотели бы сохранить за собой свободу во Христе? О горе нам, доселе не объединившим вер<ных?> пред лицом грозного и близкого врага! Оставить надо все эти легализации и организоваться в так<ие?> союзы ревнителей веры и правды Христовой, как б<..?>. К нашему времени подходит слово Ап[остола] П[авла] (1 Кор 7<...>)<sup>1</sup>. О если бы возымали все мы одно сердце и один путь страха Божия! О, если бы мы все вздохнули одним великим вздохом ко Господу Сил, покаянным воплем единого сердца вознеслись бы к престолу Всевышнего — рассеялся бы нависший над миром [мр]ак, расточились бы, растаяли аки воск все враги Христовы и наши, и «сын погибели» удержан был бы в сковывающем его еще до времени мраке бездны. А в сердце невольно возникает вопрос — не являются уже этим вздохом единого сокрушенного сердца те выразительные и скорбные письма, что несутся к нам, из Петрограда, Кубани, Владивостока, Киева, Крыма и Соловков? О Боже, «для чего совсем забываешь нас на долгое время? Обрати нас к Тебе, Господи, и мы обратимся, обнови дни наши, как древле. Неужели ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно» (Плач Иеремии, 20-22)<sup>2</sup>. Воистину нет! Хр[истос] В[оскресе], и потому расточатся врази его! Воист[ину] Х[ристос] В[оскресе], друзья мои! Е. Д.

Р. С. Теперь у нас дни настали продолжительные, и встаю я рано; а все не хватает у меня времени, чтобы с должным вниманием, напр[имер], ответить на некоторые письма или само-

<sup>1</sup> В копии ошибка. По смыслу следовало бы: 1 Кор 1:10 («Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все вы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях»).

<sup>2</sup> Плач 5:20-22: «Для чего совсем забываешь нас, оставляешь нас на долгое время? Обрати нас к Тебе, Господи, и мы обратимся; обнови дни наши, как древле. Неужели Ты совсем отверг нас, прогневался на нас безмерно?».

му больше написать. Я теперь тороплюсь использовать возможность почитать Слово Божие и др[угие] добрые книги. Здоровье слава Господу. Ответ на мое письмо я получил парходом, можете и посылочку так же послать, чем-либо побаловать меня. Нужда заглядывает в мое замерзшее окно, но я не боюсь, т[ак] к[ак] у меня есть инструмент против нее. Как у вас там в отношении продуктов и мануфактуры? Чая, сахара? Летом пришлите мне ц[ерковного] вина, ладан, Господь весть, где буду и как. Да хранит всех Вас Господь. Простите. Да сохранит и благословит вас Христос. Мир Вам. Е. Д.

Ст. Полой. Пасха 1928.

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 315-315 об. Рукописная копия, сильно деформирующая подлинник и содержащая многочисленные ошибки. Датируется по Пасхе 1928 года – 2 (15) апреля.

### Письмо к Леониду Ивановичу Шипунову

*12 февраля 1929 года*

г. Стародуб,  
Брянск[ая] обл.  
Бульв[арная] у[лица]. № 37  
30-I-29

+

Мир Вам, Дорогой Леонид Иванович!

Д[олжно] б[ыть], Вы и удивляться уже бросили по поводу столь долгого моего молчания. А между тем, что я мог писать Вам раньше, чем определилась наша судьба после Турух[анской]<sup>1</sup> ссылки? О судьбе, т. е. о новом 3-хлетн[ем] сроке «более легкой» ссылки я кратко сообщал Вам еще с места. А дальше? – Выбрал я Стародуб, чтобы быть ближе к своим, а главное, чтобы проезжать чрез М[оскву] и ближе присмотреться к ц[ерковному] положению. Божиим же усмотрением вышло несколько

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в этом письме подчеркнуто, по-видимому, сотрудником ОГПУ.

иначе и гораздо лучше. — По дороге я заболел довольно серьезно, так что едва добрался до М[осквы], где и вынужден был окончательно слечь. Пролежал в М[оскве] 9 дней, спасаясь от воспал[ения] легких. Однако, именно благодаря болезни, я мог задержаться в М[оскве], болезнь же не помешала мне видиться с нужными и достойными людьми, и наконец, накануне отъезда, повидаться с м[итрополитом] С[ергием] и иметь с ним долгую беседу. Результаты беседы Вы можете усмотреть из посланного в Денежкино<sup>1</sup> большого (зак[рытого]) письма на папиросн[ой] бумаге (12 страниц). Раздобудьте копию для себя, крепко осмыслите содержание, а, если захотите, пошлите и в Иркутск. Выехал из М[осквы] я еще больным, в Стародубе долго кое-как перемогался и лишь недавно еще окреп, продолжая все же лечить свое сердце и ноги. Кроме всего, сразу же я здесь был закидан массой запросов, требованиями указаний и т. д., так что я после Крещения был занят день и ночи. Результатом занятий этих получилось и указанное письмо к е[пископу] Ир[аклию]. А если я Вам скажу, что опасения мои (помните?) о том, что я еще поскучаю за Полоем, вполне подтвердились уже, если я скажу, что живу вообще весьма стеснительно, скудно, в постоянном ожидании повторения пройденного, — то Вы поймете и оправдаете мое долгое молчание Вам. Хлеба белого вовсе нет, черный оч[ень] дорог и все дорожает, многого нет, вводятся карточки; атмосфера накалена злобностью и взаимными угрозами, довериться почти никому нельзя; тучи на горизонтах, лютая, необычая здесь зима (все время здесь стоят морозы до 36°), недостаток топлива, неурожай овощей в прошлом году, недостаток мануфактуры, отсутствие кожи, эпидемич[еские] заболевания, отсутствие писчей бумаги, масса водки и беспробудное пьянство многих, полная безработица... — Вот Вам картина здешней жизни при общем оцепении, апатии и равнодушии. Те, кто еще посещают церкви и особенно меньшая из таковых часть «бодрствующих на страже Христовой» — вот единственный светлый

---

<sup>1</sup> В станке Денежкино (Туруханский край) находился в ссылке епископ Иракий (Попов Илья Константинович, 1875-1937).

луч, пронизывающий нависшую мглу и весьма беспокоящий наших господ, начинающих грызться между собою из-за пирога – вкусного пока для них, но уже отравляющего их настолько, что некоторые эксперименты их граничат с безумием. Вполне оправдывается сон Карамазова в Сибири<sup>1</sup>. Жутко!.. Единственный источник подкрепления – Христос и Его Божественная Трапеза. Церквей здесь до 20, и только собор у обнагленцев<sup>2</sup>, но я чаще посещаю 1-2. Только недавно получил из Сибири вещи и полую рыбу. (Данило по обыкновению нагло обманул меня. В поноске [так в ор.], которую он заготовил для меня, вместо 2 1/2 п[удов] осетрины не оказалось и пуда, и то искромсанной на куски. А я было думал отсюда посылать ему подарки!). Если бы я не возил с собою вещей, а оставил их в Кр[аснояр]ске, как предполагал, то, пожалуй, теперь уехал бы на Байкал – в Листвяничное, как было предполагал. М[ожет] б[ыть], и сейчас сделать это? Хотя у меня и прикрепление, однако здешние, наверное, охотно бы сплавили меня отсюда. На юге почти голод. В Херсон[ской] губ[ернии] черн[ая] мука 2 р[убля] п[уд]., а будет еще дороже, так как, по газетам «во что бы то ни стало надо выполнить план «хлебн[ых] заготовок» по намеченному плану». По предположениям нек[оторых] врачей, на почве общего недостатка питания и всеобщего понижения жизнедеятельности организма вследствие нервного напряжения и половой изношенности молодежи – с весны можно ждать больших эпидемий... Пожалуй, после чтения всей этой картины Вам не покажется столь ужасной жизнь Ваша среди карасинских красавцев. И вправду, Друг мой, не особенно

---

<sup>1</sup> По-видимому, епископ Дамаскин имеет в виду сон Раскольников (а не Карамазова) из романа «Преступление и наказание», в котором Раскольникову грезится, «будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслышанной и невиданной моровой язве, идущей из глубин Азии на Европу». Болезнь делала людей одержимыми, они теряли взаимопонимание в безудержном стремлении к утверждению своего «я». Все были обречены на погибель, кроме небольшой группы избранных. Картины болезненного сна Раскольникова перекликаются с размышлениями епископа Дамаскина тех лет.

<sup>2</sup> Имеются в виду обновленцы.

унывайте там, когда здесь, м[ожет] б[ыть], было бы Вам гораздо хуже, если не соглашаетесь продать душу свою дьяволу.

Как здесь, лишь у подножия Христова Креста, находишь мир и ограждение, так и там этот источник утешения близок Вам и в состоянии претворить скорби Вашего печального жития. Из Иркутска сообщают лишь весьма и весьма печальную картину жизни семьи Степана Целестиновича, так что жена его вынуждена была уехать в Петроград, где ей удалось получить место, ради поддержки хоть таким путем ее семьи, не находящей выхода на месте. Итак, Христос с Вами, Р[аб] Б[ожий] Леонид! Не печальтесь, не падайте духом! Теперь как раз время, когда мы должны поступить по Лук, 21, 28<sup>1</sup>. А мне оч[ень] бы хотелось знать все подробности жития Вашего. Кто пришел нам на смену в ваши края? Отбывшие Соловки ждут (в Ленингр[адской] тюрьме), по-видимому, навигации, чтобы переселиться на Обь или Енисей. Сообщите подробно о Потаповском<sup>2</sup> и др[угих], что знаете. Отправили ли примус? А как бы он был мне здесь нужен! Живу я кое-как. Даже квартиры до сих пор настоящей не имею. Живу' скудно. Но как-то не хочется и думать обо всем этом, так как и занят постоянно и окружающая жизнь заставляет скорбью сжиматься сердце. Все запугано, загнано, терроризировано... А гроза близится... Что сделали Вы с нек[оторыми] моими вещами? Как живете, запаслись ли продуктами, тепло ли у Вас в хибарке, есть ли одежда, помогают ли Вам со стороны? Нет ли особой в чем нужды? Как живет е[пис-

<sup>1</sup> Лк 21:28: «Когда же начнет это сбываться, тогда восклонитесь и поднимите головы ваши, потому что приближается избавление ваше».

<sup>2</sup> Скорее всего, имеется в виду проживавший в станке Потаповском протоиерей Иаков Галахов. Родился в 1865 году в с. Городищи Калезинского уезда Тверской губернии в семье священника. Окончил Духовную академию. В 1910-е годы профессор Томского университета. В 1918-1919-е член «Высшего Временного церковного управления сибирских церквей». Арестован в 1922 году, приговорен к трем годам ссылки в Туруханский край. Служил в храмах Иркутска. С 1930 года жил на поселении в Казани. Арестован 31.08.1930, приговорен к трем годам ссылки в Казахстан (см.: *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб, 1999).

коп] Ир[аклий] и бываете ли Вы у него? Получили ли мои посылки Ирка и Настя? Как зимний промысел вокруг Вас? М[ожет] б[ыть], и сами промышляете? Какими новыми фантазиями развлекает себя о. Флор?.. Он прислал мне весьма большое письмо (в Полой еще) со своими проектами поднятия благосостояния Турух[анского] края, над коими, пожалуй, немало поохотали в Туруханске, если он действительно послал свои проекты туда. Я же всегда всех вас помню и постоянно вспоминаю в молитвах своих, ежедневно посылая всем свои благопожелания и Божие благословение. Как перебивается Ваша семья в Ир[кутс]ке? Да благословит, укрепит, поможет и спасет Вас Христос Бог наш, Ему же за все и вся буди слава во веки!

Мир Вам! С любовью о Христе

недост[ойный] молитв[енник] Ваш ЕД.

Привет всем собратиям вблизи Вас, а также Полойцам и Селивановым<sup>1</sup>.

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Листы не пронумерованы. Подлинник. Автограф священномученика Дамаскина Стародубского. Фамилия установлена по «списку объектов, имеющих связь с арестованным еп[ископом] Цедрик-Дамаскиным», составленном ОГПУ в декабре 1929 года и хранящемся в 5-м томе дела «Всесоюзной организации ИПЦ».

### Выписка из письма к протоиерею Иакову Галахову

*1 марта 1929 г.*

Выписка

Сибирь, Туруханск Станок Потаповский профессору отцу протоиерею Иакову Галахову

Адрес отправителя: Стародуб, Бульварная ул., № 37 Е. Д. ЦЕДРИК.

1/III-29 г[ода] ... уже пароходом пришлю В[ам] копии важнейших документов по церковным вопросам. Особых новостей

---

<sup>1</sup> Ссылочное духовенство станка Селиваниха в Туруханском крае.

пока нет. Сербская патриархия уклон митрополита Сергия определенно называет апостасией.

Мне сообщают из католических сфер, что последней энцикликой папа рекомендует католикам, не имеющим возможности обращаться к ксендзам, обращаться за удовлетворением духовных нужд «к тем православным священникам, коих советское правительство причисляет к тихоновской церкви».

... у меня часто бывают дальние гости. Я по прежнему не у дел и не желаю принимать назначения. Происходит все больший отсев. Недоумение по поводу линии митрополита Сергия углубляется, что <чему> способствуют многие письма «отошедших», трактующие сергиевцев, как отступников, врагов Христовых, еретиков и т. д. Тем необходимее, по-моему, авторитетное послание к митрополиту Сергию.

Имеются интересные данные на Хе<sup>1</sup>. Сербский церковный журнал<sup>2</sup> митрополита Евлогия и иже с ним относит к разряду апостасии и представителями русского православия за границей считают только митрополита А[нтония] Хр[аповицкого], а в России «церковь мучеников».

### Епископ ДАМАСКИН

Верно: Нач[альник] отделения С[екретного] О[тдела]  
(Равковский)

ЦАФСБ РФ. «Дело Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 5. Л. 219.  
Заверенная машинописная копия.

<sup>1</sup> Поселок Хе (Хе) Обдорского р-на (на берегу Обской губы) — место ссылки священномученика Петра, митрополита Крутицкого.

<sup>2</sup> В следственных делах священнослужителей тех лет встречаются копии выписок из журнала «Гласник» (органа Сербской Православной Патриархии) за 1928 год, где в частности говорится: «Следует остерегаться молитвенного единения с М. Евлогием и его приспешниками. Русское православие, знамя которого высоко держит М. Антоний с русским заграничным синодом и мученической частью русской церкви в России, несомненно одержит победу» (статья редактора Милоша Паренты) (ЦАФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 9. Л. 74).

**Первое («пасхальное») послание к Заместителю Патриаршего  
Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому)**

*Май 1928 г.*

г. Стародуб.

..... 1928 г[ода]

**Его Высокопреосвященству Заместителю Патриаршего  
Местоблюстителя Высокопреосвященнейшему  
СЕРГИЮ, Митрополиту Нижегородскому.**

Христос Воскресе, Ваше Высокопреосвященство.

Несомненно, своим настоящим письмом я усугубляю Вашу душевную муку, ибо немало уже подобных писем было обращено к Вашему Высокопреосвященству от достойнейших иерархов и еще большего числа пресвитеров и мирян. И все же я побуждаюсь своей пастырской совестью осветить со своей точки зрения истинное положение Российской Церкви и обратиться к Вам с искренним призывом, исходящим из сердца, издавна расположенного к Вашему Высокопреосвященству.

Предметом письма моего будет, конечно, Ваша декларация и взятый Вами на основе ее курс церковной политики. По всей вероятности, перед Вашим Высокопреосвященством уже вполне определилось отрицательное отношение к принятому Вами курсу со стороны почти всех ссыльных иерархов, а также массы верующих и пастырей. Поэтому Вам может показаться, что мне, убогому, уже нечего будет сказать Вам нового по сему вопросу. Однако, в моем новом положении оказалось некое преимущество по сравнению с положением большинства ссыльных иерархов, именно, то, что по дороге из далекой ссылки к месту новой ссылки в более близких к родине краях — получил неожиданную возможность (благодаря заболеванию в дороге) быть в Москве и лично беседовать с Вашим Высокопреосвященством 11 декабря 1928 г[ода].

Положение большинства ссыльных иерархов таково, что лишает их возможности быть своевременно в курсе церковных

событий, а также получать точную информацию о положении. Многие даже до сих пор не имеют полного представления о создавшемся в Церкви положении. Вы же, воссев на первосвятительской кафедре, ничего не предприняли со своей стороны, чтобы посвятить хотя бы виднейших из них в свои планы или хотя бы своевременно поставлять их в известность о предпринятых уже Вами решениях. Приходилось довольствоваться небеспристрастными газетными сведениями да сообщениями частных лиц, коим иногда мы опасались даже давать полную веру. Все же принятый Вами новый курс постепенно уяснялся нами из доступных источников, и больно ранилось наше сердце, особенно когда возмущившая наши души измена Ваша определившемся уже курсу церк[овной] жизни еще сопровождалась несправедливыми обвинениями нас — ссыльных и несогласных с Вами иерархов — обвинениями, на кои в свое время также не скупилась обновленцы.

Не хотелось верить возможности такой перемены в Вас. Все мы предпочитали взять под сомнение не только частные сообщения, но и газетные известия. В конце концов печальная правда подтвердилась, но нам все думалось, что за столь соблазнительными положениями Вашей декларации скрывалась действительность неповрежденных церковных отношений и твердого стояния в истинном исповедании Евангельской правды.

Скорбно, тяжело было узнавать об отходе от Вашего Высокопреосвященства группы достойных и маститых иерархов, читать массу писем от возмущенных Вашей декларацией пастырей и мирян. Доходили до нас сведения о посыпавшихся на почве такого расхождения с Вами прещениях и увольнениях. Печальная правда предстала пред нами во всей своей наготе, а мы все еще продолжали лелеять в душе своей корешок сомнения, что, может быть, нам не все известно, — что, может быть, есть обстоятельства, нам неизвестные, коими оправдается многое в Ваших поступках.

Слишком мы доверяли Вашей мудрости, слишком, глубоко были проникнуты прежним уважением к Вам и, точно сговорившись, продолжали издали сдерживать наиболее нетерпели-

вых из паствы нашей, чтобы предупредить очевидно назревавший раскол. Страшно было думать о возможности раскола, и сейчас эта мысль ужасает нас.

Но вот я веду беседу с Вашим Высокопреосвященством. Вы уверили меня, что стали на путь своей декларации совершенно сознательно и добровольно, что Вы «осуществили лишь то, к чему неудачные попытки делали и почивший Патриарх и митр[ополит] Петр; только те делали шаг вперед, а два назад, Вы же разрубили узел... Ваши преемники вынуждены будут считаться с уже совершившимся фактом»... На мои два вопроса:

I. Считаете ли Вы, Ваше Высокопреосвященство, что решение Ваше является голосом соборного иерархического сознания Рос[сийской] Ц[ерк]ви?

II. Имеете ли Вы основания считать Ваш личный авторитет достаточным, чтобы противопоставить его сонму маститых иерархов, совершенно не разделяющих Вашу точку зрения?

Вы, Ваше Высокопреосвященство, не дали мне ответа, чем привели меня тогда в крайнее смущение. — «Я считаю это полезным для Ц[ерк]ви... Мы теперь получили возможность свободно молиться, мы легализованы, мы управляем», — говорили Вы мне.

Пишу настоящее письмо уже после 4-хмесячного соприкосновения с глубинной жизнью церковных масс и в условиях относительной свободы и скажу, что если бы Вы, Ваше Высокопреосвященство, взяли на себя труд ближе присмотреться к широкой церковной жизни, вдуматься в содержание направляемых Вам со стороны массы мирян и рядовых пастырей протестов, — Вы ужаснулись бы последствий принятого Вами курса и отказались бы от любованья делом рук своих.

Если вы будете судить о положении в Ц[ерк]ви лишь по тому, что московские храмы переполнены, что повсюду по епархиям кое-как ютятся назначенные Вами (большей частью на места иерархов, томящихся в заточениях и ссылках) епископы, которые имеют еще по несколько храмов (в Харькове<sup>1</sup>, например, только один), где служат; если благополучие Вашего

---

<sup>1</sup> Далее в «копии 2»: и в Чернигове.

управления будете усматривать в том, что Вы собрали «при себе» синод (мало кем признаваемый), а посылаемые Вами епископы восстанавливают в мизерной доле прежние условия епарх[иальных] управлений, кого-то назначают, кого-то переводят, по чьему-то требованию составляют отчеты на основе навязанных совне и весьма подозрительных по содержанию (далеко не в интересах Ц[ерк]ви) анкет от легализованных общин и пастырей, – то Вы очень далеки будете от понимания истинного положения в Ц[ерк]ви.

В живом теле Ц[ерк]ви – массе верующих, сейчас происходит глубокий процесс духовной дифференциации по отношению главной спасательной идеи Ц[ерк]ви. И именно Ваша декларация вызвала этот процесс.

Появление ж[ивой] ц[еркви], обновленчества, григорианщины, самосвятот и пр[очих] представляется мне, как необходимое явление, как сточные ямы в доме, куда направляются всякие нечистоты. Туда и влилась вся накопившаяся за прошлый период Ц[ерк]ви гниль и духовно омертвевшая часть, главным образом, духовенства, масс же верующих эти течения мало коснулись, так как большинство мирян там очутилось больше по недоразумению. Ваш «курс» всколыхнул именно массу верующих, отношение же к нему иерархов как бы заранее определилось тем, что их почти всех арестовали предварительно, иначе Вам не пришлось бы проводить «своего» курса.

Что касается рядовых пастырей, то наиболее сознательные из них, понимая, что они не могут действовать самостоятельно – без епископов, занимают выжидательную позицию, кое-как мирясь с подчинением епископам Вашей ориентации, и лишь отдельные из них резко противятся проведению такими епископами в жизнь Вашего курса.

Главное разрешение вопроса Вашего в массе верующих.

Смею думать, что не будь в Ц[ерк]ви нашей печального наследия синодального периода церк[овной] жизни – почти поголовной<sup>1</sup> церковной невоспитанности масс, не было бы места

---

<sup>1</sup> В «копии 1» слово недописано, восстановлено по «копии 2».

в жизни нашей многим несчастным явлениям пройденной четверти XX века. Именно эта невоспитанность толкнула одних безрассудно в обновленческое болото, других — в самосвятскую клоаку, третьих — в объятия безбожников. Эта же церковная невоспитанность удерживает и поныне многих в состоянии полной инертности и по отношению к самому глубокому и тонкому соблазну, который лукаво и с большим предведением проводится врагами Ц[ерк]ви чрез посредство Вашей декларации.

Я вовсе не вхожу в разбор Вашей декларации, ибо таковая всесторонне разобрана и по достоинству оценена в нескольких рукописях иерархов и мирян глубокого ума и высокого духа, каковые, конечно, должны быть известны Вашему Высокопреосвященству. Я подхожу к оценке Вашей декларации совершенно с иной стороны — со стороны того соблазна, который породила она в массах, все последствия коего даже трудно предугадать. Итак, возвращаюсь к настроению масс.

Над слоем массы, хотя и достаточно инертной, но все же отгородившейся от обновленческого болота и проч[их] клоак, возвышается масса довольно жизнедеятельных верующих, хотя и не могущих ясно разобраться в сложном церковном вопросе. Они больше живут чувством, привязаны к храмовым службам, только в ц[ерк]ви чувствуют некоторую для себя отраду и умиротворение среди надвинувшегося мрака и холода жизни. Они привыкли полагаться на своих пастырей. Посему теперь, внутренне возмущаясь Вашей декларацией и дальнейшими на основе ее проводимыми Вами мероприятиями, они, держась своих пастырей, не порывающих общения с Вами, являются невольными соучастниками греха Вашего, но с упованием взирают и ждут, кто бы их вывел из затруднительного положения.

Наконец, над этим слоем возвышается еще слой ревнителей благочестия, крепко задумывающихся над смыслом современных мировых событий, ищущих в Православной вере и Ц[ерк]ви опоры себе среди разразившихся уже и еще ожидающихся катаклизмов жизни. Такие верующие, возмущенные в глубине души своей изменой Вашей заветам Христа и правде

Православия, отвернулись от Вас и от всех тех, кто с Вами; они предпочитают не ходить в храмы, где возносится Ваше имя, не говеть вот уже 2 года из боязни сделаться причастными греху Вашему. Они с упованием и страхом ждут голоса ссыльной Ц[ерк]ви.

Пусть таковых будет незначительное меньшинство, — но кто решится презрительно отмахнуться от них, отнести их к разряду «кликуш», «необразованных монахов» или «темных крестьян», когда именно эти кликуши, необразованные, темные в начале появления ж[ивой] ц[еркви] и прочих раздирателей Ц[ерк]ви, не только сами не обманулись относительно<sup>1</sup> выплывших из мрака «обновителей» Ц[ерк]ви, но во многих случаях удержали от этого болота и просвещенных пастырей своих. Очень опасно пренебрегать настроением этой вовсе не незначительной группы, к которой в буквальном смысле приложимы слова Апостола:

«Ибо они среди великого испытания скорбями преизобилуют радостью и глубокая нищета их преизбыточествует в богатстве их радушия, ибо они доброхотны по силам и сверх силы (я свидетель): они весьма убедительно просили нас принять дар и участие их в служении святым и не только то, чего мы надеялись, но они отдали самих себя, во-первых, Господу, потом и нам по воле Божией» (2 Коринф. VIII, 2-5).

Стоит ли чего вся ученость человеческая пред лицом такого искреннего горения верой, такой готовности на любой подвиг исповедания<sup>2</sup>, на решимость жизнь свою отдать за правду Христову со стороны этих «кликуш», темных, необразованных. А разве в этом лагере мы видим только серую массу? Разве мало среди них высокообразованных и духовно просвещенных мрян, а также достойнейших пастырей?

<sup>1</sup> В «копии 2» далее: этих.

<sup>2</sup> В «копии 2» далее: и на постоянных жертв [так в источнике] не только материальных на пользу св[ятого] дела ц[ерк]ви.

Полагаю, что только неосведомленность о положении в Ц[ерк]ви мешает Вашему Высокопреосвященству со всей глубиной и мудростью подойти к оценке этого явления. Нужно при сем принять к сведению, что остальная масса верующих, особенно среднего слоя, присматривается, прислушивается к этой группе, проверяет по ним свои внутренние переживания.

И Вы, и Ваши единомышленники успокаиваете себя и парироваете нападки на вас тем, что будто бы декларация Ваша не противоречит канонам и даже находит себе оправдание в Слове Божиим.

Если бы даже в действительности так было, то все же пастырская мудрость должна бы побудить Вас далеко отшвырнуть от себя декларацию, раз она производит такое возмущение среди верующих, раз она вызвала уже такие разделения. С одной стороны, ею нарушено то единство верующих, о котором молился Христос накануне Голгофы, а с другой — произведено как раз не то разделение, о котором говорил Христос: «не мир пришел я дать земле, но разделение»<sup>1</sup>. Уже сего одного достаточно, чтобы пастырская совесть Ваша не оставалась спокойною, чтобы поспешить Вам исправить совершенную ошибку.

Но правда ли, что своей декларацией Вы не нарушили правил церковных? В упомянутых рукописях дано достаточное количество возражений на такое Ваше утверждение<sup>2</sup>. Грустно думать о том, что мудрость Ваша попустила Вас не только пере-

---

<sup>1</sup> Мф 10:34: «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч».

<sup>2</sup> В «копии 2» далее: В брошюре Киевских еп[ископо]в и прот[оиере]ев перечисляются и разбираются след[ующие] нарушенные [в источнике: порушенные] В[ашим] Высокопреосвященством правила: 1) 34 Ап[остольское] 9 Ант[ихийского Собора], 37 Ап[остольское] 6 пр[авило] VII В[селенского Собора] 2) 8 пр[авило] III В[селенского] С[обора] 3) 16 Двукр[атного Собора] пр[авило] [37 правило] VI Вс[еленского Собора] 4) Постан[овления] Всерос[сийского] Пом[естного] Соб[ора] 17-18 г. 2/15-VIII-18. (Цитируется документ под названием «Почему мы не отделяемся?» (УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 99).

оценить себя и свои полномочия, но и решиться действовать вопреки такому основному иерархическому принципу Церкви, который выражен в 34 правиле Св[ятых] Апостолов<sup>1</sup>. Но еще больше грех Ваш против внутренней правды церковной, против Евангельского завета безбоязненно исповедывать истину, против долга Вашего, как предстоятеля Ц[ерк]ви, бдительно стоять на страже Ее. Вы же отказались от одной из главнейших сущностей Ц[ерк]ви – Ее свободы, поступились Ее достоинством. И все это из-за убогих человеческих соображений, из-за призрачных льгот от врагов Ц[ерк]ви и то лишь для сторонников навязанной Вам и весьма подозрительной по существу «легалитации».

«Ибо, так говорит Господь Бог Святой Израилев: оставаясь на месте и в покое, вы спаслись бы, в тишине и уповании крепость ваша; но вы не хотели. Горе непокорным сынам, которые делают совещания, но без Меня, и заключают союзы, но не по духу Моему, не вопросивши уст Моих, идут в Египет, чтобы подкрепить себя силою фараона и укрыться под тенью Египта. Но сила фараона будет для них стыдом и убежище под тенью Египта – бесчестьем. Ибо помощь Египта будет тщетна и напрасна... Беззаконие это будет для вас как угрожающая падением трещина, обнаружившаяся в высокой стене, которой разрушение настанет внезапно, в одно мгновение» (Ис. 30, 1-15)<sup>2</sup>.

Грех Ваш еще – внутренняя неправда самой декларации, основанная на боязливости. Ведь только в таком освещении

---

<sup>1</sup> 34-е правило Святых Апостолов гласит: «Епископам всякого народа подобает знати первого из них, и признавати его, яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: Творити же каждому только то, что касается до его епархии, и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой Дух».

<sup>2</sup> Цитируется неточно.

становится понятным 8 ст. 21 гл. Откр[овения]<sup>1</sup>, где «боязливые» поставляются наряду с неверными, убийцами и любодейцами. Вы как бы позабыли завет Апостола во II-м послании к Коринф[янам], 6 гл[ава]<sup>2</sup>.

Отсюда наиболее очевидный грех Вашего Высокопреосвященства – принижение авторитета церк[овной] иерархии в сознании верующих, произведенное Вашей декларацией. Порадуйте над тем, Ваше Высокопреосвященство, как высоко вознесен был авторитет наших архипастырей, когда они, уверенно отменяя всякие сделки с предателями-обновленцами и с их внешними покровителями – спокойно шли на испытания и безропотно переносили узы и суровые ссылки. Как шел в гору тогда духовный подъем верующих масс, чувствовавших себе духовную опору в своих архипастырях. Чувствовалось тогда, что мы уже почти победили и страданиями своими завоевали свободу своего церковного бытия даже среди советской культуры. – А теперь. Страшно подумать, как пошатнули, как подорвали Вы Вашей декларацией авторитет церковной иерархии, какую обильную жатву собирают на этой почве враги наши, как много верующих, не видя для себя доброго примера в своих пастырях, усомнились в своем уповании на Вечную правду, и как много их посему отшатнулось от Ц[еркв]и и погибает в отщепенческих болотах и в сетях сектантства... Пользуются умело враги произведенным Вами в Ц[ерк]ви смятением и с удесятеренною наглостью проводят свою безбожную программу.

О, Владыко, подумайте, какая тьма погубленных душ на Страшном Суде смогут вину за свою гибель свалить на Вас. Да не будет сего.

---

<sup>1</sup> Откр 21:8: «Боязливых же и неверных, и скверных и убийц, и любодеев и чародеев, и идолослужителей и всех лжецов участь в озере, горящем огнем и серою. Это смерть вторая».

<sup>2</sup> «...во всем являем себя, как служители Божии, в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах... (2 Кор 6:4,5), а также см. далее в этой главе.

Как могла произойти столь разительная перемена во взглядах Вашего Высокопреосвященства? Такой вопрос, несомненно, вставал перед каждым из расположенных к Вам. Многие пришли к тому заключению, что в нужный момент не было возле Вас ни одного доброго советчика, а наоборот, тогда возможны были нажимы и нашептывания со стороны «устрашающих» и продавшихся им. Иного объяснения никто из лично знающих Вас не находил. И я, убогий, даже после уверений Ваших в том, что Вы сознательно и добровольно стали на этот путь, — готов согласиться лишь с предположением друзей Вашего Высокопреосвященства.

Но тогда что же мешает Вашему Высокопреосвященству отказать от совершенной ошибки, исправить, выпрямить свой путь?

Вы заявили мне «что берете на себя всю ответственность перед Ц[ерк]овью за совершенное». Но какая цена такому заявлению, когда эту ответственность Вы же разделили<sup>1</sup> на группу безавторитетных и безответственных иерархов «Вашего» синода? Чего стоит Ваша личная ответственность, когда причиненное Вами Ц[ерк]ви зло может быть непоправимо? Здесь потребны иные, более действительные средства для прекращения содеянного зла, чем торжественное заявление Вашего Высокопреосвященства о Вашей ответственности в будущем. Вся Ц[ерк]вь ждет от Вашего Высокопреосвященства открытого заявления: — считаетесь ли Вы с мнением подавляющего большинства иерархов. На определенно выраженное несогласие с Вашей линией поведения почти всей ссыльной Ц[ерк]ви, а также на мольбы и протесты множества др[угих] пастырей и мирян — ответите ли отказом от своего ошибочного шага и изменением курса своей церковной политики, или же предпочтете утверждаться на основе уже совершенного Вами уклона в сторону расхождения со всею Ц[ерк]овью.

Ваше Высокопреосвященство, взгляните ради Христа, вдумайтесь в то, что творится в Ц[ерк]ви и каковы результаты

---

<sup>1</sup> В «копии 2»: расплыли.

принятого Вами курса. Прислушайтесь к стонам и мольбам, несущимся со всех сторон. Иначе, если постигнет и Вас неожиданно кончина, как митр[ополита] Михаила<sup>1</sup>, то поздно будет исправлять ошибки, поздно будет и раскаиваться в них. Между тем Вы, только Вы, Ваше Высокопреосвященство, можете совершить необходимое исправление наиболее безболезненно для Ц[ерк]ви. Для сего требуется признание Вами совершенной ошибки и отказ от нее, хотя бы за это и пришлось Вам со всеми другими иерархами испить новую чашу скорбей и заточения.

Рассматривая настоящий скорбный путь Рос[сийской] Ц[ерк]ви в перспективе вечности, приходишь к проразумению высокого смысла всех настоящих испытаний. Угасание духа веры в массах, принижение спасительных идеалов Ц[ерк]ви, забвение пастырями своего долга, умножение на этой почве беззакония и «иссякание любви многих»<sup>2</sup> — не могло не привести к тяжелым последствиям. Во всяком организме угасание духа вызывает конвульсии. Слишком далеко отошли мы в нашей церк[овной] жизни, от заповедей Христовых, от руководства учением св. Апостол, от заветов свв. Отцов, мучеников и исповедников. Тяжкие скорби необходимы стали, чтобы хоть таким путем обратить наше внимание на великий грех призванных к святости носителей имени Христова. Может быть, во всем этом уже начало суда Божия над грешным миром, надлежит же «начаться суду с дома Божия» (1 Петр. 4, XVII<sup>3</sup>). Благословлять подобает Господа за ниспослание нам настоящих испытаний, направленных для пользы и спасения нашего, а не прыгать в паническом страхе в болото, где позорная гибель заранее обеспечена.

Настоящие скорби можно рассматривать, как промыслительный отсев пшеницы от мякины, может быть, для нового

---

<sup>1</sup> О митрополите Михаиле (Ермакове) см.: «После июльской Декларации» в настоящем сборнике.

<sup>2</sup> Мф 24:12: «...И за умножение беззакония, иссякнет любви многих».

<sup>3</sup> В обеих копиях ошибочно указана глава 9.

доброе посева на грешной земле, а может быть, для создания кадров тех верных воинов Небесного Царя, коим предстоит противостать близящемуся царству «сына погибели». Все же мы дадим ответ Грозному Судии за уходящих по нашей вине и гибнущих вне спасительной ограды Ц[ерк]ви овец Христова стада, за угасание светильника Евангельской правды и Света на земле.

Задаются ли Вы, Ваше Высокопреосвященство, иногда вопросом, какие практические результаты принесла Ваша декларация.

Знающие лично Ваше Высокопреосвященство держатся того мнения, что к принятию настоящего курса Вы понуждались самыми чистыми и добрыми намерениями. — Вы думали путем делаемых внешних уступок доставить Ц[ерк]ви мир и спокойствие, в коих она так нуждается для залечивания нанесенных ей врагами многих ран. Но не следовало при этом упускать из виду, что сколько бы не делать сатане уступок, он будет требовать все новых жертв себе, ибо такова природа зла, что сила Ц[ерк]ви и источник ее постоянного обновления не вовне, а внутри ее самой, и что наиболее победный путь ее именно тот, который внешне выражается иногда в значительных жертвах с ее стороны. Этими жертвами больше всего выявляется сила духа Ц[ерк]ви, степень горения в ней благодати Христовой. Только слабодушные не понимают и боятся такого пути. Только слабодушием и отсутствием веры в победную силу Благодати Христовой объясняются уклоны обновленцев, григорианцев, а может быть, и декларация Вашего Высокопреосвященства.

Оцените объективно, чего достигли Вы из того, что почитали полезным, «спасительным» для Церкви.

До нас доходили слухи о данном будто бы Вам обещании освободить и возвратить из тюрем и ссылки томящихся там пастырей, — исполнились такие Ваши расчеты? «Легализация» рисовала перед Вами возможность мирного развития церковной жизни, — не злой ли насмешкой кажутся теперь такие Ваши надежды? Вы собирали уже деньги на издание печатного церковного органа. — Разрешили Вам его?

Все совершается совершенно обратно всем Вашим человеческим расчетам и упованиям. Последние храмы отбираются. Путем непосильных обложений. Путем квартирных утеснений, путем всевозможных других «нажимов» выживаются из сел и удушаются в городах православные священники, и о таком расчете не стесняются откровенно заявлять разные представители власти на местах. Доходит до того, что за одно оказательство церковности даже рядовые крестьяне лишаются права пользоваться пайками в кооперативах. А повсеместное открытое кошунство над святынями нашими? А возмутительная, связывающая каждый шаг духовенства на Украине «регистрация», коей духовенство приравнено к уголовникам? А масса отдельных явлений, кои еще недавно могли приниматься нами лишь как бред сумасшедшего, настолько превосходят они границы мыслимого. Не правильнее ли формулируют настоящее церковное положение простецы-украинцы, произнося слово не «легализация», а «нигилизация».

Вот Вы мне указывали положительные стороны Ваших достижений: «мы легализованы, мы свободно молимся, мы управляем»... Но мне как-то стыдно думать, чтобы Вы это говорили не в шутку, настолько действительность зло подсмеивается над такими Вашими заявлениями. Простите, но невольно напрашивается мысль, что, кроме хлопотливой Москвы, Ваше Высокопреосвященство совершенно не видите и видеть не хотите общей картины продолжающегося развала Ц[ерк]ви.

А положение таково, что все ставшие на путь Вашей декларации каким-то образом утратили стимул к жизни, как бы выдохнулись, лишились энергии. Церковная жизнь у них протекает кое-как, лишь по инерции, при полной их неспособности чему-либо противостоять. Таково настроение, как у пастырей, так и у мирян. Объясняется же это со стороны пастырей – утратой твердой почвы под ногами; со стороны мирян – утратой доверия к своим пастырям; а со стороны тех и других вместе – утратой доверия к личности Вашего Высокопреосвященства и иже с Вами иерархов. Неудивительно посему, что отстраняющееся от вас меньшинство уверенно говорит об утрате Вами благодати.

О сем своевременно крепко пораздумать, ибо на этой почве углубляется гнусная работа безбожников и все большее число низовой массы вовсе уходит от Ц[ерк]ви.

О, Ваше Высокопреосвященство, пока не поздно, посмотрите, к какой пропасти подвели Вы доверившихся Вам и, пока не поздно, торопитесь исправить свою ошибку.

Вспомните Ваш достойный ответ на известном совещании в Москве в 25 г[оду] представителю власти (Т-ву<sup>1</sup>, говорю со слов участника) по поводу делавшихся тогда предложений, в духе — увы — теперешней Вашей декларации... Вспомните, в каких достойных тонах была выработана сообща иерархами в том же году декларация правительству, которую чуть-чуть только не успел митр[ополит] Петр представить высшему правительству. Ведь сами Вы были на стороне выработанной тогда декларации. Проанализируйте в себе то возможное чувство, которое испытывали бы вы, если бы с декларацией, подобной Вашей, выступил, напр[имер], еп[ископ]<sup>2</sup> Серафим Угличский во дни его заместительства...

В беседе со мной Вы бросили фразу: «Снимите с меня заместительство, передайте власть другому»... Нет, Ваше Высокопреосвященство, слишком далеко завели Вы доверившихся Вам, слишком великое зло причинили Ц[ерк]ви, не так легко теперь Вам отмахнуться от содеянного, Владыко. Вы дерзнули от лица всей Ц[ерк]ви предложить свой унижительный акт, — Вы же обязаны от лица Ц[ерк]ви отказаться от него, ибо поистине Вы действовали вопреки церковному сознанию, превысив свои полномочия и вразрез с мнением Епископата Рос[сийской] Ц[ерк]ви. Это Вы сами должны сознать и сами открыто заявить об ошибочности своего шага. Ваша мудрость, осененная благодатию Божией, подскажет Вам, в каких формах достоин сие совершить.

Неужели никогда мысль Вашего Высокопреосвященства не остановилась над тем обстоятельством, что, разделяя своей

---

<sup>1</sup> Скорее всего, имеется в виду Е. А. Тучков.

<sup>2</sup> Правильно: архиепископ.

декларацией пастырей на «легализованных» и нелегализованных, бросая в сторону последних направленное обвинение в контрреволюции, Вы тем самым поставяете всю ссыльную Ц[ерко]вь, оставшихся еще на свободе некоторых иерархов и значительную часть остальных пастырей под постоянные удары подозрительной соввласти, которая только и выискивает предлоги для большего ущемления ненавистного для нее духовенства. Не тем ли объясняется «бессрочность» ссылки наших первоиерархов? Известно ли Вам, напр[имер], в каких невыносимейших условиях живут 2 достойнейших носителя православного церковного сознания – «бессрочные» Патр[иар]ший местоблюститель митр[ополит] Петр и митр[ополит] Кирилл, – оба больные и загнанные в такие условия с несомненным жестоким расчетом? Не мелькнула ли когда-нибудь у Вас мысль о том, что «свободой и покоем» Вы пользуетесь, может быть, за счет медленного умирания «неугодных» Первосвященителей наших? Если же подобная мысль хоть раз прожгла сознание Ваше, – как можете Вы спокойно спать, мирно предстать св. Престолу?

Известно ли Вашему Высокопреосвященству, что введенная Вами новая формула поминовения многими называется провокационной? Ведь она служит для властей блестящим поводом к обвинению в контрреволюции всех не принимающих ее, хотя таковая формула отменяется всеми по чисто догматическим убеждениям (1 Иоан. 5, 18)<sup>1</sup>.

Вы как-то просмотрели, в каких целях была навязана (ведь Вы не совсем по своей воле ввели ее) Вам «новая формула молитвенных возношений». Ведь она служит к очевидному выявлению приемлющих и не приемлющих вашу декларацию, как известную церк[овно]-политическую платформу. Самое возношение Вашего имени, не будь декларации, не вызывало бы ни у кого возражений. Теперь же возношение имени Вашего в

---

<sup>1</sup> 1 Ин 5:18: «Мы знаем, что всякий, рожденный от Бога, не грешит; но рожденный от Бога хранит себя, и лукавый не прикасается к нему».

сознании верующих отождествляется с признанием декларации, почему и вызывает столько противодействий. Выступая со своей декларацией, Вы, может быть, не имели мысли навязывать ее всем (может быть, думали обмануть сатану, но его можно только отметать, но не обмануть), но помимо Вашей воли ловким маневром введением формулы достигается точное разграничение верующих, в результате коего может быть определенная формулировка обвинения со стороны известных органов: — Вы не поминаете митр[ополита] Сергия, потому что не признаете его декларации, а раз вы не признаете декларации — вы контрреволюционер.

Знаменательно, что первым вопросом, заданным мне специально приезжавшим в Полой в 28 г[оду] агентом ГПУ был: «как Вы относитесь к декларации митр[ополита] Сергия?»

Вот какое, несомненно, неожиданное для Вас положение устанавливается Вашим необдуманым шагом.

Ради Христа, Ваше Высокопреосвященство, не примите все мною сказанное, как плод моего недоброжелательства к Вам. Свидетельствуюсь Богом, что и тени такого недоброжелательства к Вам у меня нет. Все время я продолжаю служить сдерживающим началом по отношению всех «нетерпеливых», и только тяжкая скорбь при виде разрушительных последствий принятого Вами курса церк[овной] политики, только боязнь не выполнить своего пастырского долга пред Господом, только боязнь своим молчанием усилить Ваш губительный для Ц[ерк]ви уклон и желание раскрыть пред Вашим Высокопреосвященством истинную картину церковной разрухи побудили меня вкратце сказать то, что, вероятно, весьма болезненно воспринимается Вами.

Но и еще не все я сказал Вашему Высокопреосвященству из того, чего ожидает от Вас Ц[ерк]вь, что почитает она долгом со стороны своего Предстоятеля.

Многим, может быть, покажется это требование страшным, однако в декларации иерархов, приготовленной было для представления правительству в 25 г[оду], к сему частично было приступлено. И я, убогий, считаю, что Ц[ерк]вь не выполнила бы своего назначения в жизни, как хранительница Еван-

гельской правды, Истины и любви, если бы не выступила со своим предостерегающим голосом против тех, проводимых новой культурой идей, кои насильственно внедряются в жизнь и ведут народ к аморализации. Ц[ерко]вь может и должна сказать, что все мероприятия соввласти, направленные, по-видимому, ко благу народа, но строящиеся на основе полного вытравления из души народа нравственных принципов, — являются постройкой на песке, ибо единственным зиждущим началом является широкая любовь, а никак не насилие, злоба и ненависть, ведущие народ к одичанию, к разложению. Идея устройства рая земного без Бога в небе и без совести в душе — больше похожа на гримасу сатаны. Ц[ерко]вь повелительным долгом своим почитает не отказываться от попыток возвратить извращенное течение жизни к нормальному руслу. Опять-таки это может быть сделано в формах совершенно приемлемых и потому не могущих быть рассматриваемыми правительством, как акт контрреволюции. Ведь, по существу, власть давно уже убедилась в аполитичности Православной Ц[ерк]ви, и жалкие фразы отдельных представителей ее о нашей контрреволюции являются лишь тактическим приемом низкого пошиба.

В случае же, если соввласть, рассудку вопреки, будет упорно продолжать рассматривать Православие вообще, как контрреволюцию, ну что ж, пойдем на Голгофу. Предварительно же Ц[ерко]вь<sup>1</sup> должна выполнить свой долг перед миром и в этом направлении, — выступить с авторитетным словом предупреждения к погибающему народу.

Вот путь, к которому Вы, Ваше Высокопреосвященство, призваны, на который Вы и согласились, раз решились воссесть на кафедре Первостоятеля Ц[ерк]ви Православной в такой грозный момент ее истории. И Вы уже не можете быть вычеркнуты со страниц ее истории: или в сонм исповедников<sup>2</sup> своих впишет имя Ваше Рос[сийская] Ц[ерко]вь, или же отнесет к числу изменников ее миропасительным идеалам.

---

<sup>1</sup> В «копии 2» дали: все же.

<sup>2</sup> В «копии 2»: праведников.

Не выполните этого долга Вы, — сделает это другой, но слово предупреждения, слово вразумления должно быть сказано Православною Ц[ерко]вью, хотя бы и врагам ее. Сделаете это Вы, Выше Высокопреосвященство, и Ц[ерко]вь забудет все Ваши ошибки и заблуждения, она благословит Вас навеки.

Во всяком же случае, Ваше Высокопреосвященство, Ваша ближайшая задача — исправить причиненное Ц[ерк]ви зло путем отказа от ошибочных актов Ваших — должна быть Вами выполнена, иначе сами Вы рискуете оказаться за оградой Св. Православной Ц[ерк]ви.

Ваше Высокопреосвященство, не подумайте, что я одинок, решившись выступить пред Вами со словом правды. Смею быть уверенным, что большинство ссыльных иерархов почти так же мыслят разрешение созданного Вами невыносимого положения. В каждом городе, в каждом селе есть значительные группы достойнейших пастырей и мирян, которые вполне ясно рассуждают так же. Да и подавляющая масса остальных верующих втайне, неосознанно о сем же воздыхают.

Уверен, что даже за оградой Ц[ерк]ви предостерегающий от общей гибели голос ее привлечет общее внимание и, может быть, многих заставит задуматься над своим путем.

Настоящий грозный момент истории Росс[ийской] Ц[ерк]ви, если все мы по достоинству не оценим его значения, может закончиться грозным приговором: «Отнимется от вас Царствие Божие и дано будет народу, приносящему плоды его»<sup>1</sup>. Да не будет же имя Вашего Высокопреосвященства заклеяно историей как одного из гасителей Светильника Рос[сийской] Ц[ерк]ви.

Не стану я здесь входить ни в критику Вашего окружения, ни повторять протестов возмущения против незаконных увольнений православных иерархов, против незаконных прещений, расточаемых на несогласных с Вашим курсом; не стану касаться вопроса о соблазнительной системе раздаяния наград и ти-

---

<sup>1</sup> Мф 21:43.

тулов Вашим сторонникам, — все это таким мелким кажется пред лицом главнейшей задачи настоящего момента.

Как-то не хочется верить, чтобы Ваше Высокопреосвященство продолжали упорствовать в своем курсе среди ясно выраженного общего возмущения им. И я, — мний из меньших иерархов Ц[ерк]ви, побуждаемый искренней любовью, как к Ц[ерк]ви Христовой, так и к Вашему Высокопреосвященству, дерзаю усердно умолять Вас: внемлите, Владыко, скорбям и стонам верующих, кои отовсюду несутся к Вам, кои даже за Полярным кругом не давали нам покоя, внемлите общему голосу верующего народа, каковой, несомненно, является и «голосом Божиим», трезво оцените отрицательные результаты Вашего курса; взгляните в открывающуюся пред Вами пропасть неизбежного раскола; ужаснитесь ответственности за угасание огня веры в массах, произведенное Вашей декларацией; подумайте об ответственности Вашей пред историей и об ответе на Страшном Суде Божиим — и откажитесь от Вашего курса, от Ваших компромиссов, аннулируйте Вашу декларацию, как акт личного Вашего заблуждения и выходящий за пределы Ваших правомочий; явите себя глашатаем Вечной Правды и истинной Любви Евангельской пред миром; отбросьте человеческие мудрования и расчеты и станьте на путь твердого исповедничества во имя Христово; не бойтесь возможности горших скорбей и испытаний для Ц[ерк]ви (они неизбежны, и Ваши компромиссы лишь принижают их значимость), — и Ц[ерко]вь возликует, идя вслед за сим на новую Голгофу и даже в страданиях своих благословит имя Ваше, зная, что главнейший источник разлагающего ее начала Вами уничтожен.

Но, увы, если Вы, Ваше Высокопреосвященство, станете упорствовать в Вашем курсе и открыто пренебрежете голосом Ц[ерк]ви, то она, продолжая свой крестный путь, откажется от Вас, как от соучастника с ее распинателями.

Большинство ссыльных иерархов до сих пор не предполагало, что в действительности Вы и Ваши единомышленники (чего стоит один беззаконный киевский акт об увольнении

почти всех настоящих украинских православных иерархов) ушли гораздо дальше, чем мы в состоянии были предполагать; что Вы перешагнули далеко за намеченную Вами раньше черту, и дальше путь Ваш идет с очевидным уклоном по направлению за ограду Ц[ерк]ви. Постепенно истина эта открывается для всех. Мы все остановились, не идя за Вами, и продолжаем умолять, звать Вас вернуться, вновь соединиться с нами... Но ведь жизнь не может остановиться, и мы вынуждаемся идти вперед своей прежней дорогой... Мы умоляем, зовем Вас, Владыко, мы все еще возле Вас и готовы подать Вам руки...

Если Вы все же не внемлете, не возвратитесь, — то пойдете Вашим уклоном дальше, но без нас.

«Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос и не подвергайтесь опять игу рабства» (Галат. 5.1).

Епископ Дамаскин<sup>1</sup>.

ГА РФ. Д. 6343. Д. 263. Л. 102-109. Незаверенная машинописная копия (документ обозначен как «копия 1»); Архив УФСБ по Брянской обл. Д. 8979. Л. 71-72. Заверенная машинописная копия с копии (документ обозначен как «копия 2»). В связи с большим количеством ошибок в «копии 2» документ публикуется по «копии 1». Существенные разночтения оговорены в сносках. Опубликовано не полностью (см.: *Концевич Е.* Схигумения София, настоятельница Покровского монастыря в Киеве, 1873-1941. Forrestville, 1976. С. 49-64; Архивные документы преследования духовенства на Черниговщине // Православная жизнь. 1994. № 9. С. 10-12).

<sup>1</sup> Далее в «копии 2»: Не осудите, Владыко некоторых резкостей в выражениях, но поймите, [...] страдать приходится при ближайшем соприкосновении с ц[ерковной] жизнью и [...] перед лицом некоторых укоров почти безответным, ибо поистине [...] духовенства перед церковью велик.

Примите уверения в совершенном моем почтении к В[ашему] В[ысокопреосвящен]ству и совершенной преданности.

Уб[огий] Д[амаскин] Е[пископ] Г[луховский].

**Выписка из письма к священномученику  
архиепископу Владимирскому Николаю (Добронравову)**

*7 мая 1929 года*

Заказное. В[еликий] Устюг, Красная Слобода, дом БУБНО-ВОЙ № 51 Архиепископу Николаю ДОБРОНРАВОВУ из Стародуба от ...

Святая Пасха 1929 г[ода] 24-го апреля... своим чувством я постарался в пасхальную ночь слиться душой со всеми своими близкими и далекими друзьями. Когда я мысленно перенесся за полярный круг, внутри меня даже что-то заклокотало, и я очень взволновался, представивши себе картину жизни двух митрополитов и проч[ей] братии нашей<sup>1</sup>.

А теперь я тут, духовно таинствую: с Лаз[арево]й Суб[боты] непрерывно служил и весь пост живо участвовал во всех службах, кои в одном из местных храмов, при очень добром, хотя и молодом иерее исполняются благолепно, при постоянном моем личном руководстве. В сем же храме постепенно сосредоточилось все то, что еще осталось живого в местном церковном обществе.

Теперь, дорогой владыко, я предполагаю уклониться от служения вовсе, пока не уяснится ихнее церковное положение.

Обращение Прокопия<sup>2</sup> и Амвросия<sup>3</sup> я имею давно, и даже хотел В[ам] выслать копию. Меня поразило то обстоятельство, что мои убогие мысли и начинания вполне совпадали с мыслями и настроениями тех, хотя мы и были совершенно разобщены. Еще удивительно то, что мы, точно сговорившись, почти одновременно послали свои протесты митрополиту Сергию (копию своего я вышлю В[ашему] В[ысокопреосвященст]ву).

---

<sup>1</sup> Священномученики митрополиты Петр Крутицкий и Кирилл Казанский.

<sup>2</sup> Священномученик архиепископ Херсонский Прокопий (Петр Семенович Титов; 1877-1937).

<sup>3</sup> Священномученик епископ Подольский Амвросий (Александр Александрович Полянский; 1878-1934).

Теперь для меня крайне интересно было бы получить копию их протеста для проверки собственного. Ох, владыко дорогой, как я мучаюсь иногда тем, что не имею здесь никого, с кем бы мог поделиться своими мыслями, посоветоваться в важных случаях.

Киевские святые отцы очень сочувствуют моим планам, но профессор Экземильский<sup>1</sup>, например, находит, что все обращения к митрополиту Сергию совершенно бесцельны, ибо митр[ополит] Сергей так далеко зашел уже, что ему и возврата нет и что продолжение связи с ним лишь углубляет болото. Помните, Владыко, каким видом приехал ко мне Миша<sup>2</sup>. Вот таким же видом и мною предположена отправка и, я уверен, что Господь благословит начинания. Помолитесь о сем и благословите, может быть, к Николе еще коснетесь этого вопроса. Не позже...

Из новостей литературы есть у меня большое письмо Киевских архипастырей и святых отцов, но оно меня в своем многословии не удовлетворило. Называется это письмо «почему мы не отделяемся»<sup>3</sup>. Чтобы все же дать приложение, к своему письму прилагаю «наставление старца Алексия, монахам»<sup>4</sup>. От

---

<sup>1</sup> Так в копии, вероятно, имеется в виду В. Экземплярский.

<sup>2</sup> Возможно, имеется в виду Михаил Золотарев, бывший послушник епископа Дамаскина, состоял в переписке с епископом Дамаскином, неоднократно приезжал к нему.

<sup>3</sup> Документ имеет подзаголовок: «Ответ вопрошающим со стороны тех, кто не приемлет декларации и административных деяний митрополита Сергия в то же время не прекращает с ним молитвенно-канонического общения». Копия имеется в деле епископа Дамаскина (УФСБ по Брянской обл. П-8979. Л. 97-110 об.).

<sup>4</sup> «Наставление монахам и мирским, зело полезное слово затворника Зосимовой пустыни иеросхимонаха Алексия» широко распространялось среди «непоминающих», в нем говорится о «последних временах», когда «вследствие оскудения благочестия пойдут в Церкви ереси и расколы и не будет тогда, как предсказывали св. Отцы, на престолах святительских и в монастырях людей опытных и искусных в духовной жизни, от этой ереси будут распространяться всюду и прельщать многих» (ЦА ФСБ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 9. Л. 63; УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 83-84).

Ивана Ивановича<sup>1</sup> получил постом громадное письмо, ему посылаю «обращение» и послание митрополита Петра от 1-го Января 1927 г.<sup>2</sup>

...Своего архиерея (Брянского Матвея<sup>3</sup> – Я. С.)<sup>4</sup> я совершенно не поминаю, да и никто его вокруг не поминает. С одной стороны, полная терпимость в отношении «непримиримых» (даже в монастыре, где он служит, некоторые отцы никогда не служат), с другой стороны, его постоянная защита митрополита Сергия и его активность многих оттолкнула от него и по всей епархии есть места, где его вовсе не хотят помянуть, несмотря на мои требования. Один очень хороший батюшка пишет мне: «Если вы, владыко, требуете помянуть А. П.[?], то я предпочту вовсе уйти от службы». Мне он присылает регулярно небольшую помощь, а там рассылает на основании незаконного Киевского акта<sup>5</sup>, о прекращении поминовения моего имени (речь идет о деятельности Брянского епископа Матвея – Я. С.)<sup>6</sup>.

Вот, Ваше Высокопреосвященство, почему я придаю такое значение поездке<sup>7</sup>. Тогда определится положение, для всех станет ясным позиция тех и других. Я получил от некоторых собратий ссыльных и от профессора Галахова одобрение своим планам и просьбу действовать и от их имени.

Очень буду ждать следующего В[ашего] письма, может быть, с приложением тезисов.

---

<sup>1</sup> Имеется в виду епископ Чистопольский Иоасаф (Удалов).

<sup>2</sup> Так называемое «Пермское» послание святого митрополита Петра об упразднении Коллегии, образованной архиепископом Григорием (Яцковским) (см.: Акты... С. 492-493).

<sup>3</sup> Епископ Матфей (Храмцов) в 1923 году хиротонисан во епископа Новоград-Северского, викария Черниговской епархии. С 1930 – епископ Брянский. Скончался 7 апреля 1931 года (см.: Протоиерей В. Цыпин. История Русской Церкви, 1917-1990. М., 1997).

<sup>4</sup> Примечание следователя Свикиса.

<sup>5</sup> См.: «После Июльской декларации» в настоящем сборнике.

<sup>6</sup> Примечание следователя Свикиса.

<sup>7</sup> Возможно, Владыка Дамаскин имеет в виду посылку гонца к св. митрополиту Петру, что и было им осуществлено в том же году.

Здесь у нас началось тепло, только на пасху посевы запоздали на полтора м[еся]ца, озимые во многих местах погибли. В Херсонской губернии холод, и по деревням открылись столовки, пшеничная мука 25 руб[лей] пуд, на яровые посевы плохая надежда, у многих хозяев крайне подавленное настроение. Добровольная сдача излишков хлеба сделала то, что у многих крестьян нет хлеба, чтобы дотянуть до нового урожая, зато «красные обозы» встречали с музыкой. ГАЛАХОВ сообщает о необычайно теплой зиме там и на почве сего поголовном заболевании гриппом. Епископ Макарий (Кир<sup>1</sup>) сообщает, что запрещено отпускать им продукты из кооператива. Дурацкие процессии безбожников на пасху почти всюду провалились, в Стародубе со скандалами и разбитыми черепами (последнее неправдоподобно — Я. С.)<sup>2</sup>. У меня все время гости, без кавычек, и живет у меня старушка мамаша. Кругом крепко стали лаять на меня собаки. Были усиленные разговоры не дать мне служить и арестовать еще в великий четверг. Пока Господь хранит. Вероятно, господам самим некогда.  
/подпись Е. Д./

верно: п[омощник] / упол[номоченного] (Свикис)

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 9. Л. 220. Машинописная копия с примечаниями в скобках помощника уполномоченного ОГПУ Свикиса. Поскольку Пасха в 1929 года приходилась на 22 апреля (5 мая), то можно предполагать, что епископ Дамаскин датирует письмо по старому стилю — 24 апреля — 7 мая.

---

<sup>1</sup> Возможно, ошибка переписчика. Вероятно, имеется в виду епископ Макарий (Кармазин; 1875-1937). В 20-е годы временно управляющий Киевской епархией. Предпринял попытку создания тайной иерархии на Украине. Был арестован; после освобождения в 1925 году назначен епископом Екатеринославским и Новомосковским. В 1927 году арестован. Сослан в с. Улус-Сыркаш Горно-Шорского района Томской губ. После ссылки проживал в г. Костроме. Проведя годы в заключении, был расстрелян.

<sup>2</sup> Примечание следователя Свикиса.

## «Знаменательный сон»

*12 мая 1929 года*

Знаменательный сон 29-IV-29 г. во время приготовлений к отправке за разрешением «10 вопросов»<sup>1</sup>. Продолжался в течение всей ночи, продолжаясь и после того, как я дважды просыпался пить воду.

...Смотрю я с высоты на земной шар и вдруг замечаю, что он все замедляет и замедляет свое вращательное движение. Желая проверить это, ложусь грудью наподобие как бы щита на самый полюс земного шара и убеждаюсь, что движение его совершенно прекратилось... — «Что же теперь? Разлетится в прах земля? Или, м[ожет] [быть], сорвется со своей орбиты и сгорит в стремительном полете в пространство?»

Что-то творится на земле?..»

...И сразу вижу себя на огромном корабле, который стоит у какой-то гавани с потушенными огнями и топками. В темноте различаю на корабле множество кают, из коих большинство пустые, но вижу и нек[оторые] знакомые лица (Арх[ие]п[ископ] Ник[олай]). Ни малейшего шума, ни единого звука... безмолвие... Почему же этот полумрак?.. — Смотрю на небо и вижу на ю[го]-з[ападном] небосклоне полузакрытый тучками бледный, желтовато-дымчатый диск солнца... потухающего... Бледный, бледный, желтоватый свет его едва освещает небольшой клочок неба и бросает едва заметный на воде отблеск на землю... На с[еверо]-в[остоке] рельефно выделяется на полутемном небе черная сковородка-луна, не отражающая ни единого луча света. Иссиня-черное небо кое-где покрыто, как изорванными тряпками, темно-свинцовыми узкими полосками туч... Над головой ярко-контрастно блещут играющим светом крупные звезды... немногие... На всем же горизонте нет обычного звездного покрывала, блещут только редкие отдельные яркие звезды... Нанизую. — В какую бы сторону ни обратился, — взору моему открываются картины отмирающей жизни от по-

---

<sup>1</sup> Возможно, имеется в виду первое послание епископа Дамаскина к митрополиту Сергию.

люса до полюса, океаны, моря, материки, острова, открывающиеся мельчайшими деталями своей умирающей жизни, когда останавливаешь свое внимание на какой-либо точке. Как бы поднявшиеся и застывшие небольшие волны черных вод океана подернутые едва заметными бликами от потухающего солнца. Всюду полумрак и безмолвие...

Выхожу на пристань. — Покрытая тяжелой, как свинец, пылью дорога тянется вдоль берега, поднимаясь все выше. Усажена она по сторонам деревьями, кои черными силуэтами вырисовываются на фоне темного неба... На дороге внизу различаю много разных животных — коровы, лошади, овцы, верблюды, вытянув шеи по земле как бы силятся сами втиснуться в землю и тяжело, глубоко вздыхают...

Недалеко от пристани едва различаются высокие, мрачные постройки многоэтажных домов, уходящих во мрак улиц...

Ни одного звука, ни одного огонька... Больше чувствую, чем различаю небольшие группы молчаливых людей, едва-едва передвигающихся... от ужаса, проникающего все... Не то к этим людским теням, не то к самому себе направляю свои рассуждения: «Ну что ж? Вот и конец всему... и не страшно... Мы умрем или от недостатка воздуха, или будем отравлены ядовитым газом к[а]к[ой]-н[и]б[удь] кометы, в орбиту которой войдет земля... И нисколько не страшно все это: 2-3 минуты томления, — и конец всему. Будем готовиться умирать!»

\* \* \*

Сон продолжался с перерывами несколько часов, причем я подробно останавливался на всевозможных деталях картин, на красках; задерживался на оценке этих картин, на рассуждениях по поводу их. Под конец как бы повелено было мне вновь пересмотреть все картины сна и запомнить их. И действительно, вся поразительная картина во всей полноте, но быстрее, вновь прошла пред моим сознанием, и проснулся я с повелительной мыслью в голове: «Запомни!»

Если бы я был художник, то и сейчас в малейших деталях, красках и тонах мог бы зарисовать весь калейдоскоп виденных во сне картин умирающего мира.

\* \* \*

Первые мысли, возникшие во мне после этого сна, были: кого Господь указывает под видом потухающего солнца, лишенной всякого света луны и ярких, блестящих, но немногочисленных звезд? Что означает прекращение вращения земли? Почему не стало всего звездного покрывала неба?.. — Господи помилуй!

Архив УФСБ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 92-93. Автограф священномученика Дамаскина Стародубского. Рукопись под копирку.

(Продолжение следует)

*Предисловие, подготовка текста и примечания О. Косик*

## «Я ИДУ ТОЛЬКО ЗА ХРИСТОМ...» МИТРОПОЛИТ ИОСИФ (ПЕТРОВЫХ), 1930 ГОД

В 1930-1931 годах усилиями органов ОГПУ СССР родилось одно из крупнейших церковных следственных дел – дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь»<sup>1</sup>. По версии следствия, организация имела два центра: «церковно-политический», во главе которого стояли А. Ф. Лосев<sup>2</sup> и М. А. Новоселов<sup>3</sup>, и «церковно-административный», возглавлявшийся митрополитом Иосифом (Петровых).

Митрополит Иосиф был арестован в ссылке и привлечен к делу «Всесоюзной организации ИПЦ» 9 сентября<sup>4</sup> 1930 года. Первоначально митрополит Иосиф допрашивался в Ленинграде, затем был доставлен в Москву. Его показания занимают в деле одно из центральных мест. По постановлению Особого совещания при Коллегии ОГПУ от 3 сентября 1931 года митрополит Иосиф был приговорен к пяти годам заключения в лагере с заменой на высылку в Казахстан на тот же срок. В 1937 году митрополит Иосиф был вновь арестован, приговорен к расстрелу и расстрелян (20 ноября).

Для историков Русской Православной Церкви показания митрополита Иосифа – одного из самых видных Российских иерархов 1920-

---

<sup>1</sup> Одиннадцатитомное дело «Всесоюзной контрреволюционной монархической организации церковников Истинно-православная церковь» (далее дело «Всесоюзной организации ИПЦ») хранится в Центральном архиве ФСБ РФ.

<sup>2</sup> Лосев Алексей Федорович (1893-1988) – с 1923 года профессор в Москве; 18 апреля 1930 года арестован; приговорен к десяти годам заключения в лагере; в сентябре 1932 года освобожден. Подробнее о нем и об обстоятельствах его прохождения по данному делу см.: *Тахо-Годи А. А. Лосев. М., 1997 (Жизнь замечательных людей. Серия биографий. Вып. 742).*

<sup>3</sup> Мученик Михаил Александрович Новоселов (1864-1938) – церковно-общественный деятель, профессор; с 1927 года один из активнейших представителей оппозиции митрополиту Сергию (Страгородскому); 23 марта 1929 года арестован; приговорен к восьми годам заключения; расстрелян.

<sup>4</sup> Все даты (кроме богослужебных) приводятся по новому стилю.

30-х годов, чья деятельность, однако, и поныне вызывает споры – несомненно, представляют немалый интерес. Конечно же, при чтении этих показаний нельзя упускать из вида той обстановки, в которой они были написаны<sup>1</sup>. О том, насколько адекватно переданы слова митрополита Иосифа следователем, можно судить уже по подписи под одним из протоколов допроса: «Записано с моих слов правильно, но тенденциозно». Отдельные фразы и отрывки из показаний, способные вызвать смущение у читателя, становятся менее соблазнительными при учете их общего контекста. Так, например, может броситься в глаза, что митрополит Иосиф называет довольно много лиц, приезжавших к нему в ссылку в Моденский монастырь. Однако из самих же показаний видно, что агенты ОГПУ не только следили за тем, кто посещал митрополита Иосифа, но порой и подвергали приезжавших обыскам. В силу этого весьма вероятным выглядит предположение, что большинство имен на допросах называлось самими следователями (тем более что за редкими исключениями эти люди уже сами были к тому времени арестованы).

В показаниях митрополита Иосифа говорится о целом ряде фактов и эпизодов, малоизвестных, но достаточно важных для новейшей истории Русской Церкви и особенно для истории «правой» церковной оппозиции 1920-30-х годов. Например, говорится о произошедшей в декабре 1927 года в ожидании приема у митрополита Сергия (Страгородского)<sup>2</sup> встрече митрополита Иосифа с представителями ленинградской делегации<sup>3</sup>, приехавшей к Заместителю Патриаршего Местоблю-

---

<sup>1</sup> О сложностях, возникающих при использовании подобного рода источников, см.: *Головкова Л. А.* Особенности прочтения следственных дел в свете канонизации новомучеников и исповедников Российских // Приложение к «Богословскому сборнику» № 6. 2000. С. 13.

<sup>2</sup> Митрополит Сергий (Страгородский) Иван Николаевич, 1867-1944) – с 1924 года митрополит Нижегородский; в декабре 1925 – ноябре 1926 и с марта 1927 года Заместитель Патриаршего Местоблюстителя; с 1934 года имел титул Блаженнейшего митрополита Московского и Коломенского; с 1936 года – Патриаршего Местоблюстителя; с 1943 года – Патриарха Московского и всея Руси.

<sup>3</sup> 12 декабря 1927 года митрополита Сергия в Москве посетила делегация представителей ленинградского духовенства и мирян, в состав которой входили епископ Димитрий (Любимов), протоиерей Викторин

блжустителя, сообщается о том, что перед изданием известного обращения ярославских иерархов<sup>1</sup> с его содержанием ознакомился Е. А. Тучков<sup>2</sup> и пообещал, что со стороны ОГПУ вмешательства в церковные дела не будет). Немаловажны и оценки, которые дает различным событиям митрополит Иосиф, хотя здесь особенно следует учитывать его подследственное положение.

Добронравов, миряне И. М. Андреевский и С. А. Алексеев. Митрополиту Сергию были тогда переданы: протест, составленный от имени академических кругов Ленинграда профессором С. С. Абрамовичем-Барановским, обращение, подписанное шестью проживавшими в Ленинграде архиереями, и письмо от ленинградских священников и верующих, написанное протоиереем Феодором Андреевым. Запись беседы ленинградской делегации с митрополитом Сергием, составленную И. М. Андреевским и протоиереем Викторином Добронравовым, см.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943. М., 1994. С. 536-538; более полный текст, не имеющий, однако, никаких ссылок, см.: *Протоиерей Владислав Цыпин*. Русская Православная церковь. 1925-1938. М., 1999. С. 146-152.

Реакция ОГПУ на данный визит ленинградцев была весьма оперативной. 15 декабря 1927 года Е. А. Тучков на присланной к нему из Ленинграда секретной докладной записке собственноручно наложил следующую резолюцию: «Г[оварищу] Полянск[ому].

1) Сообщите в Ленинград, что была у Сергия делегация с такими-то предлож[ениями].

2) Предложите наиболее активных из оппозиции мирян арестовать под другими предлогами.

3) Сообщите, что мы повлияем на Сергия, чтобы он запретил в служении некоторых оппозиц[ионных] епископов, а Ерушевич <так в тексте> после этого пусть запретит некоторых попов.

15/XII Е. Тучков» (ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 9. Л. 3).

<sup>1</sup> Обращение от 6 февраля 1928 года, в котором говорилось об отказе признания за митрополитом Сергием права на высшее управление Русской Церковью, было подписано митрополитом Агафангелом (Преображенским) и архиепископом Серафимом (Самойловичем), самим митрополитом Иосифом, а также архиепископом Варлаамом (Ряшенцевым) и епископом Евгением (Кобрановым) (см.: Акты... С. 572-574).

<sup>2</sup> Тучков Евгений Александрович (1892-1957) — с 1922 года начальник 6-го отделения СО ОГПУ СССР.

Настоящая публикация включает в себя все показания митрополита Иосифа, содержащиеся в деле «Всесоюзной организации ИПЦ» 1930-31 годов, как написанные им собственноручно (документы № 4 и № 16), так и записанные следователями (А. Макаровым — документы № 1-3, № 5-9; А. В. Казанским — документы № 12-15), а также приводимые только в машинописных копиях (документы № 10, 11). Датированные документы приводятся в хронологическом порядке, недатированные — в соответствии с тем порядком, в котором они помещены в следственном деле. Последним приводится не имеющий даты документ, находящийся в деле отдельно от остальных, в другом томе. Все документы полностью публикуются впервые. Отдельные обрывочные фрагменты показаний митрополита Иосифа из данного дела ранее были приведены в докладе И. И. Осиповой «История «Истинно-православной церкви» по материалам следственного дела»<sup>1</sup> и оттуда заимствованы М. В. Шкаровским для книги «Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви»<sup>2</sup>.

Документы приводятся с сохранением основных особенностей оригинала (исправлению подвергнуты только очевидные орфографические и синтаксические ошибки). Использование строчных и заглавных букв сохранено<sup>3</sup>, отмечены имеющиеся в тексте подчеркивания.

Краткие биографические сведения о лицах, упоминающихся в документах, составлены преимущественно на основе материалов базы данных «Новомученики и исповедники<sup>3</sup> Российские», разработанной на кафедре информатики ПСТБИ. В отдельных случаях дополнительно привлечены сведения из вышеупомянутой книги М. В. Шкаровского.

Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта по гранту РГНФ 01-01-00296а.

---

<sup>1</sup> См.: *Осипова И. И.* История «Истинно-православной церкви» по материалам следственного дела // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992-1996 годов. С. 374-380.

<sup>2</sup> См.: *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб., 1999. С. 17-18.

<sup>3</sup> В том числе и при характерном для следователей написании даже имени Христа со строчной буквы.



время изъятия церк[овных] ценностей<sup>1</sup> по суду к 2 годам тюремного заключения, по кассации через месяц освобожден и в конце концов без суда и следствия находился в высылке в Череповецком округе в Моденском монастыре.

Будучи предупрежден об ответственности за дачу ложных показаний, по существу показываю: После первого приезда в Ленинград в качестве митрополита Ленинградского по назначению<sup>2</sup> митрополита Сергия в 1926 году я, отслужив одну службу в Александро-Невской лавре<sup>3</sup>, поехал в Новгород за вещами, откуда должен был выехать в Москву в Г.П.У.<sup>4</sup> В Москве в ГПУ мне во въезде в Ленинград было отказано и предложено было выехать в Ростов Ярославской г[убернии]. Прожив там 3-4 месяца, я вновь был вызван в Москву, где без суда и следствия послали

---

<sup>1</sup> В мае 1922 года митрополит Иосиф вновь был арестован; в январе 1923 года освобожден по предписанию ВЦИК.

<sup>2</sup> Архиепископ Ростовский Иосиф, временно управлявший Новгородской епархией, был возведен в сан митрополита и назначен на Ленинградскую кафедру 26 августа 1926 года. О назначении ему сообщил приехавший в Новгород архиепископ Алексей (Симанский).

<sup>3</sup> Данная служба (всенощная и литургия) была отслужена митрополитом Иосифом 29-30 августа (11-12 сентября) в день памяти святого благоверного князя Александра Невского при огромном стечении верующих.

<sup>4</sup> В церковно-исторической литературе нередко встречается несколько иное изложение мотивов отъезда митрополита Иосифа из Ленинграда. Так, митрополит Елевферий (Богоявленский) в своей книге «Неделя в Патриархии» писал об этом эпизоде: «...Он [митрополит Иосиф] вздумал вскоре после праздника поехать в Ростов проститься со своею паствою. Обрато власти не пустили его из Ростова» (Митрополит Елевферий (Богоявленский). Неделя в Патриархии // Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М., 1995. С. 270). Версию о том, что митрополит Иосиф по своей собственной инициативе поехал в Ростов, позднее повторил в своей диссертации архимандрит Иоанн (Снычев) (см.: *Митрополит Иоанн (Снычев)*. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия — григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. Самара, 1997. С. 195), а в наше время — историк М. В. Шкаровский (см.: Цит. соч. С. 11).

на высылку в Моденский монастырь Череповецкого округа<sup>1</sup>, где проживал до настоящего своего ареста. Находясь в Моденском монастыре, я от митрополита Сергия получил новое назначение, и вместо Ленинградской епархии он назначал меня на Одесскую епархию<sup>2</sup>. На Одесскую кафедру я не поехал, потому что находил этот перевод по церковным правилам незаконным<sup>3</sup>. После назначения меня на Одесскую кафедру я первое время хотел уйти на покой от всех дел, но в это время в Ленинграде образовалась группа духовенства во главе с епископами Дмитрием Любимовым<sup>4</sup>, Сергием Дружининым<sup>5</sup>, свя-

---

<sup>1</sup> 16 декабря 1926 года, вскоре после вступления митрополита Иосифа в исполнение обязанностей Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, он был вызван ОГПУ в Москву, где ему указали выехать в Моденский Никольский монастырь (примерно в 35 километрах от города Устюжны). 29 декабря 1926 года митрополит Иосиф был доставлен к месту ссылки. В сентябре 1927 года митрополиту Иосифу было разрешено вернуться в Ростов.

<sup>2</sup> Указ о переводе митрополита Иосифа на Одесскую кафедру был подписан 17 сентября 1927 года. Митрополитом Иосифом он был получен только 22 октября 1927 года.

<sup>3</sup> Свой первый протест митрополит Иосиф заявил в письме митрополиту Сергию (Страгородскому) от 28 сентября 1927 года, еще до получения указа о переводе, узнав о нем из неофициальных источников.

<sup>4</sup> Епископ Димитрий (Любимов Дмитрий Гаврилович, 1857-1935) — до 1925 года протоиерей в Петрограде; в декабре 1925 года хиротонисан во епископа Гдовского, викария Ленинградской епархии; 26 декабря 1927 года вместе с епископом Сергием (Дружининым) подписал акт отхода от митрополита Сергия (Страгородского), фактически возглавил иосифлянское движение; в 1928 году возведен митрополитом Иосифом в сан архиепископа; 29 ноября 1929 года арестован; приговорен к десяти годам заключения в лагере; скончался в заключении.

<sup>5</sup> Епископ Сергей (Дружинин Иван Прохорович, 1863-1937) — до 1917 года настоятель Троице-Сергиевой пустыни под Петроградом в сане архимандрита, духовник великих князей; в 1924 году хиротонисан во епископа Нарвского, викария Ленинградской епархии; 26 декабря 1927 году выступил вместе с епископом Димитрием (Любимовым); 7 декабря 1930 года арестован; приговорен к пяти годам заключения; расстрелян.

щенниками – называть в отдельности отказываюсь, – а главным образом многочисленное количество верующих стало просить меня и потребовало остаться их руководителем, Ленинградским митрополитом, обещая мне, что они меня не будут ни в чем беспокоить, а сидеть в ссылке в Моденском монастыре и только быть их духовным руководителем. Первое время так и было. В течение некоторого времени они меня ни в чем не беспокоили, ни с какими вопросами не обращались. Постепенно я был втянут в церковный водоворот, и приходилось так или иначе реагировать на те события, которые развернулись вокруг этой новообразовавшейся церковной группы.

Дело мое, по которому я привлекаюсь, как мне представляется, зиждется на мнении обо мне, как лидере особого течения в нашей церкви, возникшего 4 года тому назад в связи с декларацией митрополита Сергия, грубо нарушившего, по убеждению верующих, глубочайшие основы строя церковной жизни и управления. Это течение совершенно несправедливо окрещено «Иосифлянами», каковую несправедливость указывает и сам митроп[олит] Сергей<sup>1</sup> в переписке его с митрополитом Кириллом<sup>2</sup>. Гораздо основательнее оно должно быть названо вообще «антисергианским». А так как первый протест против Сергия

---

<sup>1</sup> В своем письме митрополиту Кириллу (Смирнову) от 18 сентября 1929 года митрополит Сергей писал: «К сожалению, Ваше суждение "о моей деятельности" ... не оставляет места сомнению в том, что Вы и теоретически единомысленны с нашим новым расколом, не совсем правильно называемым "иосифлянским"...» (Акты... С. 644-645).

<sup>2</sup> Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов Константин Иларионович, 1863-1937) – с апреля 1920 года митрополит Казанский и Свияжский; с августа 1920 года – в заключении (с краткими перерывами); в завещательном распоряжении святого Патриарха Тихона от 7 января 1925 года указан первым кандидатом на должность Местоблюстителя Патриаршего Престола; осенью 1926 года на состоявшихся без его ведома тайных выборах Патриарха получил наибольшее число голосов (чему, однако, сам значения не придавал); в мае 1929 года открыто выступил с осуждением действий митрополита Сергия; расстрелян вместе с митрополитом Иосифом.

был громко провозглашен<sup>1</sup> не мною, а митроп[олитом] Агафангелом Ярославским<sup>2</sup>, то справедливее было бы именовать это течение «агафангелизмом» или как-либо еще в этом роде, а уж никак не «иосифлянством». Я поэтому прежде всего категорически протестую против насильственного пристегивания моего имени к этому движению и требую прекращения дальнейшего злоупотребления моим именем.

Самое течение нашей группы возродилось на благоприятной почве злоупотреблений митрополита Сергия и не зависимо от каких бы то ни было личностей вызвало одновременно повсюду соответствующе сильную реакцию в церковных кругах без всякого моего участия и влияния. Более того: я сам значительно позднее втянут был в это течение и не оно шло и идет за мною, а скорее я плетусь в хвосте за ним, не сочувствуя

---

<sup>1</sup> Первый сопровождавшийся отходом от митрополита Сергия протест против его политики, ассоциируемой с Декларацией от 29 июля 1927 года, был «громко провозглашен» в Окружном послании Архиерейского Синода РПЦЗ от 9 сентября 1927 года (см.: *Священник Георгий Митрофанов. Русская Православная Церковь в России и эмиграции в 1920-е годы.* СПб., 1995. С. 138-142). Спустя некоторое время начались отходы архиереев от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя уже и в России. В ноябре 1927 года от митрополита Сергия отделился епископ Виктор (Островидов). 26 декабря 1927 года последовал уже упоминавшийся акт двух Ленинградских викариев, поддержанных самим митрополитом Иосифом (см.: *Акты...* С. 544-545, 552). 22 января 1928 года об отмежевании от митрополита Сергия заявил епископ Алексей (Буй) (см.: *Акты...* С. 564-565). Протест митрополита Агафангела (Преображенского) и группы Ярославских викариев, подписанный и митрополитом Иосифом, упоминаемый им здесь как «первый», был заявлен, как уже указывалось, лишь 6 февраля 1928 года, хотя по своему значению он действительно был одним из самых важных.

<sup>2</sup> Священноисповедник митрополит Агафангел (Преображенский Александр Лаврентьевич, 1854-1928) – с 1913 года архиепископ Ярославский; с 1917 года митрополит; в мае-июне 1922 года Заместитель Патриарха; в завещательном распоряжении святого Патриарха Тихона от 7 января 1925 года указан вторым кандидатом на должность Местоблюстителя Патриаршего Престола.

многим его уклонам вправо и влево. И если бы даже уничтожить вовсе меня и мое участие в этом движении, оно безостановочно шло бы и пойдет дальше без малейшей надежды на полное искоренение. Это движение не в силах остановить даже имя и авторитет главного нашего начальника митрополита Петра<sup>1</sup>. Всякая попытка его в этом роде истолкована бы была как его отклонение от здравых суждений об истине и неминуемо кончилась бы лишь отпадением верующих масс и от самого митрополита Петра.

Очевидно, таким образом «рука Иосифа» здесь также не причастна к делу как пресловутая «рука Москвы», которую всегда хотят находить там, где народное угнетение создает благоприятную почву для борьбы с угнетателями, помимо этой Москвы.

Не отрицая моего сочувствия антисергианству, я должен констатировать факт, что оно и не нуждается ни в моем и ни в чьем особом возглавлении, так как каждый антисергианский архиерей получил власть вполне самостоятельно управляться со своею паствою и не нуждается в другой центральной власти за ее, в сущности, отсутствием и невозможностью функционировать правильно. Такое исключительное положение предусмотрено еще при Патр[иархе] Тихоне<sup>2</sup> и подтверждено митр[ополитом] Петром, митр[ополитом] Агафангелом<sup>3</sup> и др[угими] высшими иерархами<sup>4</sup>, в руках коих за последнее время

---

<sup>1</sup> Священномученик митрополит Петр (Полянский Петр Федорович, 1862-1937) — с 1924 года митрополит Крутицкий; с апреля 1925 года — Патриарший Местоблюститель; с декабря 1925 года в заключении; расстрелян.

<sup>2</sup> Имеется в виду известное постановление святого Патриарха Тихона и соединенного присутствия Священного Синода и Высшего Церковного Совета № 362 от 20 ноября 1920 года (см.: *Священник Георгий Митрофанов*. Цит. соч. С. 86-87).

<sup>3</sup> См.: Послание Заместителя Патриарха митрополита Агафангела от 18 июня 1922 года. (Акты... С. 219-221).

<sup>4</sup> По всей видимости, речь идет об актах иерархов, последовательно бывших во время заключения митрополита Сергия Заместителями Патриаршего Местоблюстителя: самого митрополита Иосифа, в прин-

пробывала возможность наладить высшее церковное управление, ныне фактически не существующее.

При чем же тут я, ничуть не больше других воспользовавшийся правом «сметь свое суждение иметь» о таких вещах в нашем чисто церковном быту, до которых гражданской власти не должно быть никакого дела? Ведь у нас есть столь красивые (но уже ли и лживые?) декреты о свободе совести, об отделении церкви от государства, о свободе всякого вероисповедания, о невмешательстве в чисто церковные дела, о запрещении поддерживать одну религиозную организацию в ущерб другой. И если законы пишутся для того, чтобы их исполнять, то не там ли настоящая контрреволюция, где эти революционные законы не исполняются, и этим самым они только роняются, уподобляясь «филькиным грамотам»?

Если закон о запрещении поддерживать одну какую-либо религиозную ориентацию в ущерб другой не есть такая филькина грамота, то я не вижу препятствий для введения в безвредное для государства русло и этой новой антисергианской, но отнюдь не антигосударственной ориентации. Что требуется для этого с нашей стороны, ожидаю предъявлений со стороны самой Власти, и, если только она действительно искренно говорит и уверяет всех, что у нас нет преследований ни веры, ни церкви, ни верующих за их убеждения, то могу (слабо) надеяться на улучшение своей участи.

Иосиф Петровых.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 304-307. Подлинник. Автограф А. Макарова на бланке протокола допроса. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа. На л. 310-312 заверенная А. Макаровым машинописная копия.

ципе допускавшего переход к самоуправлению епархий в своем завещательном распоряжении от 8 декабря 1926 года (см.: Акты... С. 489-490), и архиепископа Серафима (Самойловича), призывавшего в послании от 29 декабря 1926 года собратьев-епископов решать все дела, кроме общецерковных, самостоятельно (см.: Акты... С. 490-492).

## № 2

## Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*23 сентября 1930 года*

Продолжение протокола допроса Петровых Иосифа 23/IX 1930 года.

Рукопись, обнаруженная у меня при обыске, написанная мною лично: «Толковать с вами — самое бесполезное и безнадежное дело. Мы никогда не столкнемся. Вы никогда не сделаете того, чего я хочу. Я никогда не сделаю того, что Вам нужно. Вам нужно уничтожение христа, мне его процветание... По вашему, мы мракобесы, по нашему, Вы настоящие сыны тьмы и лжи... Вам доставляет удовольствие издеваться над религией и верующими, таскать по тюрьмам и гонять по ссылкам ее служителей. Нам кажется величайшей дикостью, позором из позоров XX века Ваши насилия над свободой совести и религиозными убеждениями человечества». Написан он в состоянии крайнего нервного возбуждения при вызове к агентам Г.П.У. в Моденском монастыре, которые в 2-х-часовой срок предложили мне дать ответы на вопросы: 1) Мое пребывание в ссылке, 2) Отлучка в Ростов и 3) Мое отношение в настоящем положении к современным событиям.

Отвечать я начал именно так, как приведена вышеуказанная рукопись, но впоследствии, немного успокоившись, я понял, что совершенно неуместны [вписано над строкой: и сумасбродно] такие мысли, и написал три ответа, обнаруженные также при обыске<sup>1</sup>.

Сейчас я выражаю искреннее и глубокое сожаление, что мог допускать такие мысли, если я их сразу же не уничтожил, то лишь потому, что эта рукопись в суматохе куда-то завалилась и я не мог ее обнаружить и уничтожить.

Ответ мой о ссылке мне помогла с черновиков переписать Мария Ивановна Гранатова, которая жила при мне и помогала мне в хозяйстве. Копии этих ответов я оставил у себя.

---

<sup>1</sup> Два различных письменных ответа митрополита Иосифа на 3-й вопрос содержатся в материалах настоящего следственного дела и представляют собой публикуемые здесь документы № 4 и № 16.

Этими ответами приезжающие ко мне духовенство и верующие интересовались, переписывали и увозили.

Находясь в ссылке в Моденском монастыре, ко мне приезжали за советами не только с Ленинграда, но приезжали и с других городов СССР.

С Ленинграда чаще всего приезжала монахиня Анастасия Куликова<sup>1</sup>. Через нее я получал всю корреспонденцию, как с Ленинграда, так и с других городов. Помню, что таким образом была получена копия письма митр[ополита] Петра, написанного им с высылки одной своей Киевской знакомой.

В этом письме митр[ополит] Петр писал о трудностях его пребывания в ссылке и о том, что ему продлен срок ссылки еще на два года<sup>2</sup>. Помимо письменных ответов моих я [с] матушкой Анастасией сообщал и давал те или иные указания и устно.

С Ленинграда кроме Анастасии Куликовой приезжали за советами и разрешениями тех или иных вопросов следующие лица: священник Алексей Вознесенский – раза 2, Викторин Добронравов<sup>3</sup> – 1 раз, иеромонах Тихон [исправлено вместо: Стефан], Николай Ушаков, Филофей Поляков<sup>4</sup>, епископ Василий<sup>5</sup>, миря-

---

<sup>1</sup> Монахиня Анастасия (Куликова Александра Георгиевна, 1870-?) – в 1922-1925 годах сопровождала протоиерея Димитрия Любимова в ссылке; с 1927 года – секретарь и экономка епископа Димитрия (Любимова); 29 ноября 1929 года арестована вместе с епископом Димитрием; приговорена к пяти годам заключения в лагере.

<sup>2</sup> Срок заключения митрополита Петра был продлен на два года постановлением Особого совещания при Коллегии ОГПУ СССР от 11 мая 1928 года.

<sup>3</sup> Протоиерей Викторин Михайлович Добронравов (1889-1937) – с 1919 года настоятель церкви святителя Николая на Петровском острове в Ленинграде; 19 сентября 1930 года арестован; приговорен к десяти годам заключения в лагере; расстрелян.

<sup>4</sup> Протоиерей Филофей Петрович Поляков (1893-1958) – с октября 1929 года настоятель Малоколоменской церкви Михаила Архангела в Ленинграде; 21 сентября 1930 года арестован; вскоре освобожден; в 1933 году примирился с Московской Патриархией.

<sup>5</sup> Епископ Василий (Докторов Владимир Иванович, 1872-1938) – в 1924 году хиротонисан во епископа; с 1927 года – епископ Каргопольский, викарий Олонецкой епархии; в 1928 году, как не признав-

не Мария Петровна Березовская<sup>1</sup> — два раза, Наталья Николаевна Андреева<sup>2</sup> — два раза и др[угие], которых не помню.

С Натальей Николаевной Андреевой в ее приезды были разговоры о событиях, происходящих вокруг церкви.

Разговаривая с Андреевой, я заключил, что Андреева была удручена последним расколом, происшедшим в нашей организации в связи с регистрацией двадцаток<sup>3</sup>, вследствие чего духовенство в лице Викторина Добронравова, Алексея Вознесенского, Николая Ушакова, Николая Васильева<sup>4</sup> и других отошли от епископа Сергия Дружинина и Василия Докторова и прекратили служение в церквях, принявших регистрацию. Наталия Николаевна мне говорила, что она лично принимала усердие к примирению, а тем более еще тогда, когда увидела, что бывшие духовные чады умершего св[ященника] Федора Андреева<sup>5</sup> прекратили посещать храм Воскресения на крови.

---

ший июльскую Декларацию, уволен от управления Каргопольским викариатством; пересел в Ленинград; 7 декабря 1930 года арестован; приговорен к пяти годам заключения в лагере; расстрелян.

<sup>1</sup> Березовская Мария Петровна (1872-?) — председатель приходского совета храма Воскресения на крови в Ленинграде; 28 сентября 1930 года арестована; приговорена к пяти годам высылки в Северный край.

<sup>2</sup> Андреева Наталья Николаевна (1897-1970) — вдова протоиерея Феодора Андреева, 21 сентября 1930 года арестована; приговорена к трем годам высылки в Казахстан.

<sup>3</sup> Регистрация двадцаток производилась в соответствии с постановлением ВЦИК и СНК о религиозных объединениях от 8 апреля 1929 года.

<sup>4</sup> Протоиерей Николай Григорьевич Васильев (1897-1956) — с 1930 года священник церкви святителя Николая на Петровском острове в Ленинграде; 28 декабря 1930 года арестован; в мае 1931 года освобожден; в 1948 году примирился с Московской Патриархией.

<sup>5</sup> Протоиерей Феодор Константинович Андреев (1887-1929) — до 1918 года профессор МДА; с 1922 года священник в Петрограде; с 1927 года протоиерей; один из самых активных и авторитетных деятелей оппозиции митрополиту Сергию в Ленинграде; 8 сентября 1928 года арестован; в ноябре 1928 освобожден, будучи смертельно больным туберкулезом; в мае 1929 года скончался.

О Московском антисергианском течении я был в курсе дела отчасти от тех лиц, которые ко мне приезжали, а отчасти и от Наталии Николаевны. В один из своих приездов ко мне она говорила мне о деятельности какого-то ее знакомого Лосева, но, что она говорила, я не помню, и, не зная этого Лосева, я не придавал разговору Наталии Николаевны никакого значения.

Добронравов, Вознесенский и Ушаков приезжали по поводу своего отхода и непризнания регистрации. В своих разговорах они хотели меня убедить осудить пере[ре]гистрацию двадцаток, но я был против их предложения и говорил, что раз эту регистрацию требует гражданская власть, то ее нужно производить, и был более согласен с предложением Марии Петровны Березовской, которая, приехав ко мне по этому же делу, в пункты регистрации внесла оговорки, и я тогда же эти оговорки одобрил. Отказ от благотворительности церкви может быть допущен только в противоречии с нашими церковными правилами.

Про Алексея Шишкина<sup>1</sup>, иеромонаха с Северного Кавказа, знаю, что он бесприходный священник, который ведет агитацию против регистрации, призывая верующих уйти в подполье. Об этом Шишкине мне писал нынешним летом один священник, который был против Алексея Шишкина.

Записано с моих слов правильно.

Иосиф Петровых.

Уполномоченный А. Макаров.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 307-308 об. Подлинник. Автограф А. Макарова. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа. На л. 312-313 заверенная А. Макаровым машинописная копия.

---

<sup>1</sup> Иеромонах Алексей (Иннокентий?) (Шишкин Алексей Прохорович, 1878-1938) — с 1928 года исполняющий обязанности благочинного иосифлянских приходов на Кубани; в ноябре 1929 — начале 1930 годов жил в Ленинграде; с 1930 года скрывался; расстрелян.

## № 3

## Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*27 сентября 1930 года*

Продолжение допроса Петровых Иосифа 27 сентября 1930 г[ода].

Как в первый свой приезд в Ленинград, так и проездом в Ростов через Ленинград я останавливался у моего земляка Дмитрия Петровича Варганова, проживающего по Горсткиной улице д[ом] № 1/4. Проезжая в Ростов, я пробыл в Ленинграде два дня и одну ночь. За эти два дня я кроме епископа Дмитрия, у которого обедал, ни у кого не был, меня же на квартире Варганова посетило духовенство и знакомые, и с некоторыми из них было чаепитие.

Кто оставался на чаепитии у Варганова, я не помню, как не помню, какие вопросы за чаепитием обсуждались.

Отрицая свое руководство над антисергианским течением, я все же сознаю, что нужно же кому-нибудь было быть духовным руководителем и советником того духовенства и верующих, которые в силу лжи митрополита Сергия отошли от него и примкнули к нашей церковной группе, а так как кроме меня никого из митрополитов не было, то только этим я и объясняю, что ко мне со всего Союза приезжало духовенство и верующие за советами.

После того как я был выслан в Моденский монастырь, своим заместителем я назначил епископа Дмитрия, а после ареста последнего руководство перешло к епископу Дружинину Сергею. Первое время епископ Дмитрий являлся моим заместителем только по Ленинградской епархии, но впоследствии, когда антисергианское течение разрослось далеко за пределы Ленинградской епархии, я не мог ему запретить, да и сам с ним был согласен за то, чтобы всем обращающимся к нему за руководством он давал советы. Сам епископ Дмитрий по всем вопросам меня ставил в известность, спрашивая у меня как у своего митрополита советов и руководства.

Распространение антисергианских документов, в которых задевалась и Сов[етская] власть, преступлением не считаю, этими документами мы критиковали слова и дела митрополита Сергия, его лакейский подход к Сов[етской] власти в его церковной политике.

Я ничего не имел против того, что группа Ленинградского духовенства и мирян на декларацию митрополита Сергия написали протест, требуя от последнего изменения взятого им курса церковной политики. Кто писал этот протест, я не знаю, но знаю, что его возили к митрополиту Сергию епископ Дмитрий и проф[ессор] Абрамович-Барановский. И с тем, и с другим я встретился в Москве<sup>1</sup> при ожидании приема митрополитом Сергием, где протест мною был прочитан.

Записано с моих слов правильно.

Иосиф Петровых.

Уполномочен[ный] А. Макаров

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 308 об. — 309 об. Подлинник. Автограф А. Макарова. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа. На л. 314-315 заверенная А. Макаровым машинописная копия.

---

<sup>1</sup> Показания митрополита Иосифа о том, что он лично встретился в Москве с профессором С. С. Абрамовичем-Барановским и что последний, таким образом, также входил в состав ленинградской делегации, не подтверждаются показаниями других членов делегации. Так, протоиерей Викторин Добронравов на допросе 18 января 1931 года показал: «В день отъезда в Москву на квартире у Любимова я видел Абрамович-Барановского, но он с нами в Москву не ездил». (ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 10. Л. 95 об.). И. М. Андреевский на допросе 12 декабря 1930 года говорил, что познакомился с С. С. Абрамовичем-Барановским лишь в тюрьме (Там же. Т. 11. Л. 349 об.).

## № 4

**Собственноручные показания митрополита Иосифа (Петровых)  
о его отношении к современным ему церковным событиям***27 сентября 1930 года*

«Собственноручное мое показание по делу в объяснение моего отношения к современным церковным событиям, как я их себе представляю».

Процесс, в котором я сейчас фигурирую, имеет целью – видимо «разгром» так называемого «Иосифлянства» (правильнее «антиСергиянства»), организации якобы с антисоветскими тенденциями. Отсюда вытекает и тот неправильный путь, по которому – мне кажется – идет все следствие, грозя напрасною гибелью многих неповинных в том, в чем их обвиняют. Ведь критика слов и дел м[итрополита] Сергия – вовсе не есть<sup>1</sup> критика или выпад против Власти.

Лакейский подход Сергия к Власти в его церковной политике – факт неопровержимый. И вся Советская печать гораздо злее и ядовитее нас высмеяла это лакейство<sup>2</sup> и в стихах, и особых фельетонах, и юмористических иллюстрациях. Почему же нам это воспрещено?

За хранение и распространение этой критики людей преследуют, как за хранение и распространение чего-то антисоветского. Правда, здесь прорываются иногда вопли, как будто бы и Власть задевающие. Но ведь это неизбежно, как одна крайность при другой, как невольная отрывка тех подхамств, до которых дошел наш недавний «господин-лакей»

---

<sup>1</sup> Здесь и далее в документе подчеркнуто митрополитом Иосифом.

<sup>2</sup> Так, уже в сопроводительной статье к опубликованной в газете «Известия» Декларации митрополита Сергия писалось: «Только наиболее тупые и заскорузлые представители духовенства неспособны были понять и увидеть, что политическое равнение по пастве, по трудовому народу – необходимое условие сохранения за церковью того, что у нее еще осталось, и прежде всего сохранения тех доходов, которые простодушная паства еще им доставляет» (Среди церковников // Известия ВЦИК. 1927 г. № 188 (3122). 19 авг.)

Сергий. В этих воплях, в этой отрывке — нет однако же активного противодействия и оскорбления Власти, а простое подчеркивание контрастов. В самом деле, если Сергию — по поговорке — «плюнь в глаза, ему все будет "Божья роса"», то мы говорим, что плевков есть плевков, и только. Сергий хочет быть лакеем Сов[етской] Власти, мы — хотим быть честными, лояльными гражданами Сов[етской] Республики с правами человека, а не лакея, и только. Ведь в других областях — Власть наша (Советская) — крепкая и спокойная за свое существование — не боится никакой здоровой самокритики, и даже сама ее ищет и требует.

Понятно поэтому — если Власть хочет блага себе, то она должна найти нечто здоровое для себя и в нашей самокритике, которая позволяется другим почти в неограниченном количестве.

Еще раз повторю:

1. Во главе «антиСергиянской» ориентации я не стоял и на выпады ее антисоветские не имел ни малейшего влияния. Если таковые выпады оказались, я решительно от них отмежевываюсь и советовал бы всем отмежевываться, и прошу Власть не налагать на меня ни малейшей ответственности за эти выпады.

2. Проявляя свое участие в церковной жизни общины Храма Воскресения и др[угих], единомысленных с нею, советами и помощью в решении разного рода вопросов церковного характера, я считал и считаю, что не выходил из рамок законности, поскольку сама Власть позволяла меня регистрировать при этой общине в качестве ее духовного руководителя и не предъявляла мне никаких требований в смысле ограничения моих чисто духовных прав. Запретили бы мне это прямо, на тех или других законных основаниях, и я не пошевелил бы и пальцем.

Признавая некоторую нелояльность своего личного поведения в отношении Власти и находя, что безупречное соблюдение этой лояльности чрезвычайно затруднено вообще при таком множестве всякого рода невыясненных достаточно ограничений свободы живой человеческой личности и возможно разве только для высшей 100%-нтой мудрости Сократа, я прошу вновь

Власть простить мне мои ошибки, о коих выражаю искреннейшее сожаление, и принять мое честное (и отнюдь не лакейское) заверение, что сознательным врагом и вредителем Власти никогда не был и быть не могу уже в силу своего далеко не дворянского происхождения и в силу того, что никогда не был особым сторонником старого режима, с коим у меня посему даже были в прошлом немалые недоразумения (прекращение мною в 1905 г[оду] всякого поминовения царской фамилии за Богослужением и за это лишение на некоторое время возможности священнослужения, перевод на худшее место, лишение наград и повышений по службе и т[ому] п[одобное]).

Доколе же тяготеть будет надо мною несчастный рок, не дающий заработать и у нового режима честного и незапятнанного имени при всех искренних желаниях и попытках этого?

27 сент[ября] 1930.

Иосиф Петровых.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 330-331. Подлинник. Автограф митрополита Иосифа.

## № 5

### Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*30 сентября 1930 года*

Продолжение протокола допроса Петровых Иосифа 30 сентября 1930 г[ода].

Антисергианская организация началась с известной декларации митрополита Сергия, где он, высказав более или менее приемлемые для всякого честного Советского гражданина мысли, в тоже время допустил неприемлемые для церковного сознания действия, нашедшие свое выражение тотчас в целом ряде противцерковных мероприятий: переброска с места на место почти всех тогдашних архиереев, учреждение синода на неканонических началах, уничтожение вовсе некоторых епархий, произвольное слияние их, прекращение молитвы за привлеченное по гражданскому суду духовенство и т[ому] п[одобное].

Все это для Ленинградской епархии приняло особую остроту после того, как им без всякого законного канонического основания был смещен митрополит, на стороне которого было большинство духовенства и верующих мирян. Когда попытки сговориться с митроп[олитом] Сергием и склонить его на некоторые важные уступки, выраженные тогда в особом протесте, в составлении которого участвовал Абрамович-Барановский, остались тщетными, недовольные Сергием решились прервать с ним общение как с администратором и управляться в своей общине самостоятельно с зарегистрированными при храме Воскресения на крови духовными руководителями, митрополитом Иосифом и епископом Дмитрием, которому и были мною переданы соответствующие полномочия.

Никакого другого оформления политического или церковного эта оппозиция не имела и не имеет, ограничивая себя чисто церковною деятельностью, чуждою гражданской политики, и в начале только лишь в тесном кружке одной общины, к которой вскоре же однако примкнул целый ряд др[угих] общин, как в самом Ленинграде, так и в других местностях Союза. Все эти общины объединялись одним духом протеста против антиканонических деяний митрополита Сергия и никакой документальной программы, общей и обязательной для всех, не имели. Их неписанный лозунг был – совершенное отрешение от светской политики в сторону только церковного дела. Целью было одно: религиозное утешение верующих в богослужениях по строго церковному, чуждому всяких новшеств, чину, и как содействующее этому – устройство церковной жизни на строго церковных началах, выработанных правилами Вселенских Соборов, ближе пододвинутыми к условиям современной жизни постановлениями поместного собора 1917 года.

Мы до сих пор не знаем, за что сидят в ссылке митр[ополиты] Петр, Кирилл и др[угие] и все увеличивающие сроки их пребывания в ссылке, однако митрополит Сергей в своей декларации осудил все духовенство и церковь в нелояльности к Сов[етской] власти.

Радости Сов[етской] власти не могут быть нашими общими радостями. Советская власть получает удовлетворение закрытием той или иной церкви, мы можем только иметь скорбь и не можем радоваться. В программе Сов[етской] власти на первом месте поставлена борьба с религией как опиумом для народа, мы же считаем и всякое преследование духовенства и верующих преследованием религии и только можем выражать скорбь.

Как глава церкви, прежде чем осудить заграничное духовенство, митрополит Сергей должен был учинить формальный церковный суд. И как глава церкви он был не вправе в своей декларации осудить огульно все духовенство. За политику церковный суд не судит, это дело гражданского суда.

Связь с митр[ополиитами] Петром, Кириллом, Агафангелом и другими лицами вначале была совершенно неощутительна. О митр[ополиитах] Петре и Кирилле сергианцы даже пускали слухи, что они осуждают это новое течение, пускали в оборот письма, якобы с их одобрениями<sup>1</sup>, чем смущали и колебали многих.

Лично я получил письмо от митроп[олита] Серафима Чичагова<sup>2</sup>, где он призывал меня образумиться, ссылаясь на то, что и митроп[олит] Кирилл, и все виднейшие иерархи на их стороне. В дальнейшем оказалось, что это была ложь, которая еще более оттолкнула от пользующихся столь негодными средствами. И в настоящее время никакой особой связи с митр[ополи-

---

<sup>1</sup> Самым известным подобным документом был доклад митрополиту Сергию епископа Василия (Беляева) о положительном отзыве митрополита Петра о июльской Декларации (см.: Акты... С. 529-530). Сам священномученик Петр в декабре 1929 года в письме митрополиту Сергию, подвергнув суровой критике действия своего Заместителя, писал: «Между прочим, мне пишут, что епископ Василий о делах от моего имени представил Вам доклад. Должен заметить, что ни ему, ни другому моему сожителю я не давал никаких поручений, касающихся церковных дел» (Акты... С. 681-682).

<sup>2</sup> Священномученик митрополит Серафим (Чичагов Леонид Михайлович, 1856-1937) — в феврале 1928 года назначен митрополитом Ленинградским; в сентябре 1933 года уволен на покой; расстрелян.

тами] Петром, Кириллом и др[угими] антисергианское течение не имеет, и о том, что с митрополитом Петром была через епископа Дамаскина<sup>1</sup> налажена связь<sup>2</sup>, я слышу впервые.

Те документы, которые получались нашей организацией в защиту нашего течения, я получал от разных лиц с Ленинграда и других мест. Поскольку эти документы говорили в пользу нашей организации, я получал удовлетворение и, напротив, когда что-либо писалось не в нашу пользу.

Записано с моих слов правильно.

Иосиф Петровых.

Уполномоченный А. Макаров.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 316-317. Подлинник. Автограф А. Макарова. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа. На л. 320-322 заверенная А. Макаровым машинописная копия.

## № 6

### Продолжение протокола допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*30 сентября 1930 года*

Продолжение допроса 30 сентября 1930 г[ода].

Не имея на местах духовного руководителя, с разных городов и местностей СССР приезжали к епископу Дмитрию за

<sup>1</sup> Священномученик епископ Дамаскин (Цедрик Дмитрий Дмитриевич, 1877-1937) — в 1923 году хиротонисан во епископа Стародубского, викария Черниговской епархии; был близок митрополиту Кириллу (Смирнову); 27 ноября 1929 года арестован; приговорен к десяти годам заключения в лагере; расстрелян.

<sup>2</sup> Летом 1929 года епископ Дамаскин (Цедрик) организовал посылку гонца к митрополиту Петру, находившемуся в ссылке в поселке Хе Обдорского района. Патриаршему Местоблюстителю были доставлены различные церковные документы, отражавшие происходившие тогда события. Ответа от митрополита Петра получить не удалось, однако о его реакции можно достаточно определенно судить по содержанию вышеупомянутого письма митрополиту Сергию.

руководством, некоторые, возвращаясь с Ленинграда, заезжали ко мне, так просто повидать, так как по всем вопросам они получали руководство от епископа Дмитрия Любимова. Некоторые приезжающие осуждали Ленинградцев, что они так поздно отошли от митрополита Сергия, что они уже давно это сделали, однако, не имея у себя руководителя, они приезжали в Ленинград, прося принять и разрешить недоуменные вопросы. Обращающим ко мне с теми или иными вопросами я направлял к епископу Дмитрию, прося его разрешать все вопросы.

Центром нашей организации была церковь Воскресения на крови, где в числе причта зарегистрирован был и я.

О всех событиях, которые происходили в церкви Воскресения на крови мне сообщали приезжающие с Ленинграда, как мать Анастасия Куликова, так и другие. Через них я получал с церкви денежное вспомоществование в размере 50-60 руб[лей] в месяц и продуктами. Кроме Куликовой приезжала два раза Андреева Нат[алья] Ник[олаевна], два раза Мария Петровна Березовская, и духовенство Добронравов, Ушаков, Вознесенский, епископ Василий, Филофей Поляков, священник Петр Беллавский<sup>1</sup>, монах Тихон с Ал[ександро]-Невской лавры. Все эти лица приезжали ко мне за разрешением вопросов, как лично их касающихся, так и всей нашей организации.

В одном письме я писал епископу Дмитрию, чтобы с лицами, которые приезжают с других городов и местностей, он был осторожнее и прием их в наше общение производился после тщательной проверки приехавшего. Я лично принимал тех, кои имели письмо от еп[ископа] Дмитрия.

Непосредственной связи с митр[ополитом] Петром у меня не было, но копия письма митр[ополита] Петра мне была прислана.

---

<sup>1</sup> Протоиерей Петр Белавский (1892-1983) — с 1924 года настоятель церкви святителя Алексия в поселке Тайцы под Ленинградом; 29 ноября 1929 года арестован вместе с епископом Димитрием (Любимовым); приговорен к пяти годам заключения в лагере; в 1945 году помирился с Московской Патриархией.

Также я лично никакой связи не имел с Антонием Храповицким<sup>1</sup>, но копию телеграммы его, в которой он осуждал митрополита Сергия, я получил. Получал я все с Ленинграда от епископа Дмитрия Любимова.

С Киева приезжала ко мне по поводу священника Спиридона<sup>2</sup> некая Анисья. Приехала она уже с Ленинграда с письмом Натальи Николаевны. Фамилию этой Анисьи я не знаю, но Наталья Николаевна может знать, так как она направила ее ко мне с письмом.

Кроме Анисьи с Киева приезжал священ[ник] Андрей Бойчук<sup>3</sup> – разрешать вопрос об этом же Спиридне. О священнике Жураковском<sup>4</sup> я слышал от этой Анисьи и Бойчук[а] как о стороннике Спиридона, введившего всевозможные новости.

С Твери приезжал о[тец] Фотий<sup>5</sup>, который возвращался с Ленинграда. Зачем он приезжал, не помню, но Ленинградцы, епископ Любимов, пользовались тем, что могли послать с возвращающимися домой ко мне письма и посылки. И с этим Фотием я получил письма от Любимова и других знакомых.

---

<sup>1</sup> Митрополит Антоний (Храповицкий Алексей Павлович, 1863-1936) – с 1922 года председатель Архиерейского Синода РПЦЗ.

<sup>2</sup> Архимандрит Спиридон (Кисляков Георгий Степанович, 1875-1930) – настоятель Преображенской церкви на Павловской улице в Киеве; 11 сентября 1930 года скончался.

<sup>3</sup> Священник Андрей Николаевич Бойчук (1884-1941) – с 1928 года служил вместе с архимандритом Спиридоном (Кисляковым); 15 января 1931 года арестован; приговорен к трем годам заключения в лагере; расстрелян.

<sup>4</sup> Священник Анатолий Евгеньевич Жураковский (1897-1937) – один из наиболее активных деятелей иосифлянского движения на Украине, с 1928 года служил вместе с архимандритом Спиридоном (Кисляковым); 14 октября 1930 года арестован; приговорен к расстрелу с заменой на десять лет заключения в лагере; расстрелян.

<sup>5</sup> Иеромонах Фотий (Солодов Михаил Семенович, 1885-1931) – с 1929 года нелегально служил в Ленинграде; 21 июня 1931 года арестован в Тверской епархии; 1 октября 1931 года расстрелян.

Кто приезжал ко мне с периферии еще, я не помню.  
Записано с моих слов правильно.  
Иосиф Петровых.  
Уполномоченный А. Макаров.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 317-318. Подлинник. Автограф А. Макарова. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа. На л. 322-324 заверенная А. Макаровым машинописная копия.

№ 7

**Дополнительный протокол допроса  
митрополита Иосифа (Петровых)**

*30 сентября 1930 года*

30 сентября 1930 г[ода].

Дополнительный [протокол допроса].

Во время следования в Ленинград я, воспользовавшись тем, что сопровождающий меня сотрудник Г.П.У. на ст[анции] Тихвин пошел разыскивать мягкое место, на какое мы имели право, пошел в уборную, наскоро написал открытку и сам опустил письмо в почтовый вагон, который был в нашем поезде рядом с нашим вагоном.

Письмо было написано на имя Анны Андреевны Федоровой по адресу Малый Казачий пер[еулок], д[ом] № 9, кв[артира] 103.

В письме я извещал, что меня везут в Ленинград, прося оказать мне помощь в необходимом.

Разрешения на отправку письма я ни у кого не спрашивал.  
Записано с моих слов правильно.

Иосиф Петровых.

Уполномоченный А. Макаров.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 319-319 об. Подлинник. Автограф А. Макарова. Подпись митрополита Иосифа. На л. 324 заверенная А. Макаровым машинописная копия.

## № 8

## Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*5 октября 1930 года*

Продолжение допроса Петровых Иосифа 5 октября 1930 г[ода].

Кроме ранее указанных мною лиц, приезжавших ко мне с Ленинграда, дополняю, что приезжал представитель от единоверческой церкви от священника Алексея Шеляпина<sup>1</sup> с письмом. В этом письме Шеляпин, осуждая взятый митрополитом Сергием курс церковной политики, просил его принять в общение с нами. Письмо было переслано через юношу Иннокентия, которого Шеляпин просил благословить в монашество. Переговорив с Иннокентием, я пришел к тому, что в монашество его можно посвятить, и дал в этом согласие.

Распоряжения Сов[етской] власти и ее мероприятия в отношении церковной политики (налоги на духовенство, церкви, выборка патентов и т[ому] п[одобное]) считаю для себя обязательными, как гражданский долг, поскольку они не простираются на существо веры. Если в вопросе о выборке патентов у меня одно время были колебания, то они объяснялись большими смущениями среди верующих, эти смущения вызывали у меня опасения увеличить их и произвести большой соблазн в народе. Долгое время я держался в стороне от этого вопроса, предоставляя его решать самим верующим. И тогда, когда эти верующие, без соблазна среди себя, приходили к решению выбирать патенты, я не возражал, и не считал их за это нарушившими чистоту веры. Мое письмо к священнику Николаю Ушакову, отказавшемуся служить в церкви, где выбрали патент на свечи, действительно является письмом, в котором я его «благодарил за твердую и решительную борьбу со всякими «уклонами» и «покраснениями».

---

<sup>1</sup> Священник Алексей Шеляпин (1877-1937) — в 1919-1924 годах и с 1928 года настоятель единоверческой церкви святителя Николая на улице Марата в Ленинграде; 22 августа 1930 года арестован; приговорен к пяти годам ссылки; расстрелян.

В письме я ему писал, что я на него надеюсь в будущем, что время лукавое и опасное для всяких послаблений, призывал быть на страже, так как находил, что и нашу группу хотят тоже использовать для целей, ничего общего не имеющих с истинною церковью христовою, просил поддержать слабых и робких своим примером.

Такое письмо было ему написано после ухода его с церкви, где выбрали патент.

«Покраснение» — это нарушение устоев церкви, и обновленцев, и сергиевцев я считаю красными.

Вести борьбу с антисоветскими настроениями — законное дело Сов[етской] власти. Но я нахожу, что власти следовало бы иметь более осторожность в суждении о действительно антисоветских настроениях церковных людей, и о степени их активной вредоносности, тем более, что с точки зрения власти борьба с религией подводит под угрозу репрессий всякого верующего человека. Вот и в моем деле: я категорически отказываюсь от обвинения меня в активной контрреволюционности и в антисоветской деятельности. Но оправдаться в этом трудно, потому, что мы стоим на разных точках зрения по существу спорных пунктов. Простое слово, сказанное в защиту своей точки зрения, является обидным для иначе настроенной власти, и, следовательно, уже «антисоветским». С другой стороны, выявилось немало нелояльных отношений к власти среди отдельных лиц, ответственность за которые несправедливо возлагается на целую группировку верующих и особенно на меня, как считающегося их духовным руководителем. Непонятным является для меня и то, что считая меня нелегальным со своею группою, с самого начала, власть лишала меня всякой возможности какой-нибудь легализации. Из Ленинграда я был выставлен после одной единственной службы, несмотря на разрешения, полученные от местного Адм[инистративного] Отдела. Я отмечаю все антисоветское и каюсь в своих ошибках, от которых, повторяю, так трудно всякому уберечься. Я готов на все, что нужно, в пределах возможного, для восстановления доверия ко мне власти и для доказательства моей лояльности к

ней. Если она не внемлет этим воплям, то очевидно внять не в ее расчетах, а каких? Отказываюсь понять.

Записано с моих слов правильно.

Иосиф Петровых.

Уполномочен[ный] А. Макаров.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 325-326. Подлинник. Автограф А. Макарова. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа. На л. 327-327 об. заверенная А. Макаровым машинописная копия.

## № 9

### Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*9 октября 1930 года*

Продолжение допроса Петровых Иосифа 9 октября 1930 года.

Мой заместитель архиепископ Дмитрий Любимов через монахиню Анастасию Куликову запросил меня, как ему быть и поступать с вновь вступающими в нашу организацию.

На этот запрос я через Куликову же дал указание, чтобы архиепископ Дмитрий в приеме новых лиц, как из духовенства, так и из мирян был бы крайне осторожным, остерегаться провокации.

Тут же я ему писал, чтобы ни в коем случае не прекращать поминовение митр[ополита] Петра, так как это свидетельствует массам о нашем единении с митр[ополитом] Петром. Писал ему, что, если по этому вопросу будет какое-либо «давление» извне, то, не боясь никаких репрессий, твердо стоять на своем.

Предупреждал еп[ископа] Дмитрия, чтобы он строго следил за тем, чтобы каждая двадцатка представляла из себя крепко слитое ядро. Без единомыслящей двадцатки, лиц в ней состоящих, никакую работу духовную проводить нельзя.

После ареста арх[иепископа] Дмитрия Любимова к управлению по моему благословию вступил Сергей Дружинин, но на него вскоре стали поступать жалобы на его взбалмошный характер, и я в десяти заповедях на имя еп[ископа] Сергия, предложил ему ограничить свои права в управлении.

В письме на имя свящ[енника] Викторина Добронравова, носящем характер зашифрованности мысли, я писал, что та борьба, которую ведет Сов[етская] власть с истинной православной церковью, есть борьба не с нами, а с ним, богом, которого никто не победит, и наше поражение, ссылка, заточение в тюрьмы и т[ому] п[одобное] не может быть его, бога, поражением. Смерть мучеников за церковь есть победа над насилем, а не поражение.

Ко мне приезжало и духовенство, и верующие, не только те, которые примыкают к нашей организации, но обращалось духовенство и верующие, которые к нашей группе не примыкают, со всеми своими скорбями. Так, помню, ко мне приехал один гражданин, у которого описали все до основания, вплоть до палки, обращался один священник, сергианец, которому предложено было властью оставить гор[од] Устюжну, и всем им я говорил, чтобы они терпели, говорил слово утешения, и они с утешением уезжали домой.

Кто именно ко мне приезжал, я сказать не могу, приезжало много, записей же приезжающих не вел.

Никакими репрессиями со стороны Сов[етской] власти наше течение не может быть уничтожено. Наши идеи, стойкость в чистоте православия пустили глубокие корни. Ложь митрополита Сергия в его интервью<sup>1</sup> о том, что церкви закрываются по постановлению верующих, доказали каждому, даже неграмотному крестьянину. Ненависть крестьян к Сов[етской] власти доходит до открытой пропаганды и выступлений, крестьяне буквально голодают, не имея хлеба, а если имеют, то не имеют возможности смолоть. Ветряные мельницы все закрыты, на других же отказываются молоть. Я, живя в Моденском

---

<sup>1</sup> Речь идет об опубликованном в «Известиях» интервью митрополита Сергия представителям советской печати от 15 февраля 1930 года, в котором заявлялось, что гонения на религию в СССР никогда не было и нет, церкви закрываются «даже по постановлению самих верующих», а верующие и священнослужители подвергаются репрессиям не за их религиозные убеждения, а за «разные противоправительственные деяния» (см.: Акты... С. 682-686).

монастыре, этих разговоров наслушался и удивляюсь, почему только нас, духовенство, Сов[етская] власть привлекает к ответственности.

Записано с моих слов правильно, но тенденциозно.

Иосиф Петровых.

Уполномоченный А. Макаров.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 328-328 об. Подлинник. Автограф А. Макарова. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа. На л. 329-329 об. заверенная А. Макаровым машинописная копия.

## № 10

### Показания митрополита Иосифа (Петровых) о Ярославской декларации

*1930 год*

#### ОБ ЯРОСЛАВСКОЙ ДЕКЛАРАЦИИ.

Около года спустя после моего удаления из Ленинграда, когда я уже был в Моденском монастыре, появилась известная декларация м[итрополита] Сергия и вскоре за нею — мое перемещение в Одессу. Вызванный по этому случаю в Москву, и узнав, что перемещение вызвано интригами отдельных лиц из духовенства, я заявил, что нахожу перемещение по таким причинам — незаконным, сославшись на постановление собора, что никакой епископ, пресвитер, диакон и даже псаломщик не могут быть перемещаемы иначе как по одной из следующих причин: а) собственное желанис, б) неизлечимая болезнь и в) впадение в ересь или другое какое тяжкое преступление, подлежащее церковному суду<sup>1</sup>. После такого заявления и требова-

---

<sup>1</sup> В определении Поместного Собора 1917-1918 годов «Об епархиальном управлении» от 14, 20 и 22 февраля 1918 года в главе «Об епархиальном Архирее» говорилось: «Архиерей пребывает на кафедре пожизненно и оставляет ее только по церковному суду или по постановлению высшей церковной власти, в случаях, указанных вы-

ния, чтобы мое дело было передано на суд епископов, я, с разрешения Москвы, отбыл в Ростов Ярославский, где и жил зиму 1927 года, служа в Яковлевском монастыре и не проявляя близкого участия в церковных делах. К этому времени повсеместно в Союзе обсуждалась и резко более или менее критиковалась декларация м[итрополита] Сергия, и создавалось, развиваясь все более и более, протестующее против него течение, доходившее до того, что целые епархии в полном составе, во главе со своими управляющими архиереями, отлагались от него и начинали управляться самостоятельно (Вятская<sup>1</sup>, Великоустюжская<sup>2</sup> и другие)). Сравнительно позднее других сюда присоединилась и Ярославская. Мне известны следующие обстоятельства, сопровождавшие отложение Ярославля от Сергия. Вызвав однажды меня в Ярославль, митр[ополит] Агаф[ангел] сообщил мне, что деяния митр[ополита] Сергия и его произвол в управлении вызывают настолько серьезное против него возбуждение, что он (Агаф[ангел]) завален и телеграфными и письменными просьбами и требованиями взять бразды правле-

ше...» Выше же указывалось: «В исключительных и чрезвычайных случаях, ради блага церковного, допускается назначение и перемещение Архиереев высшею церковною властью» (Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов. Вып. 1–4. М., 1994. Вып. 1. С. 19). О пресвитерах, диаконах и псаломщиках говорилось в принятом Собором 20 апреля 1918 года Приходском Уставе в главе «О причте»: «Члены причта могут быть перемещаемы и увольняемы от своих мест только по суду или по собственному их желанию» (Там же. Вып. 3. С. 15).

<sup>1</sup> В конце 1927 года вслед за епископом Виктором (Островидовым) от Заместителя Патриаршего Местоблюстителю отделилась значительная часть паствы Вятской епархии, однако архиепископ Вятский Павел (Борисовский) оставался твердым приверженцем митрополита Сергия.

<sup>2</sup> Речь идет об отделении от митрополита Сергия епископа Никольского Иерофея (Афоника) и части паствы Великоустюжской епархии в начале 1928 года. Как и в случае с Вятской епархией правящий архиерей, епископ Великоустюжский Софроний (Арефьев) от митрополита Сергия не отделялся.

ния в свои руки и избавить их, таким образом, от всякой зависимости от Сергия, каждому начавшего угрожать запрещениями и др[угими] репрессиями. Далее, м[итрополит] Агафангел сообщил, что у него имеется также проект собственной декларации, которым он предполагает выступить против Сергия, что эта декларация одобряется всеми Ярославскими архиереями и что и я приглашаюсь присоединиться к ней, как проживающий в пределах Ярославской епархии и обязанный этим самым к единомыслию с местными иерархами, среди коих я нашел убежище в своем изгнании. Я попросил разрешения ознакомиться с текстом этой декларации и м[итрополит] Агафангел обещал мне прислать ее с нарочным сразу, как только ее подпишет архиеп[ископ] Варлаам<sup>1</sup>, который был в отлучке и к которому она была послана для подписи также с нарочным. Вернувшись в Ростов после этой беседы, я через несколько дней получил эту декларацию, уже подписанную тремя архиереями, и, найдя ее соответствующей требованию момента, также подписал ее. Затем подписал ее и Ростовский епископ Евгений<sup>2</sup>. Всего было 5 подписей – проживавших в епархии архиереев. Кем составлена эта декларация, с кем она обсуждалась у м[итрополита] Агафангела, были ли у него какие собрания, я не знаю – в составлении ее я не принимал ни малейшего участия.

Прежде чем эта декларация получила широкую огласку, митр[опо]лит Агафангел и я были неожиданно вызваны в Ярославское ГПУ, где нас принял приехавший из Москвы тов[арищ] ТУЧКОВ (пославший также и за м[итрополитом] Агафангелом). ТУЧКОВ задал Агафангелу вопрос, что такое затевается в Ярославле против Сергия, м[итрополит] Агафангел сообщил сущность своей декларации и при этом спросил: как

---

<sup>1</sup> Архиепископ Варлаам (Ряшенцев Виктор Степанович, 1878-1942) – с декабря 1927 года временно управляющий Любимским викариатством Ярославской епархии; 7 сентября 1929 года арестован; приговорен к трем годам заключения в лагере; скончался в заключении.

<sup>2</sup> Епископ Евгений (Кобранов Евгений Яковлевич, 1892-1937) – с декабря 1927 года епископ Ростовский, викарий Ярославской епархии; в 1928 году арестован; расстрелян вместе с митрополитом Иосифом.

вы посмотрите на это выступление, не находите ли его контрреволюционным, долженствующим вызвать с вашей стороны какие-либо неприятности (репрессии) для нас, или нет. Тов[арищ] ТУЧКОВ заявил, что этого он не думает, и никакого вмешательства в ваши дела со стороны ГПУ не предполагается. Затем, после некоторых разговоров о делах церковных оба мы были отпущены с миром.

После этого, декларация была разослана по распоряжению м[итрополита] Агафангела ко всем, запрашивавшим его советов и руководства, с разъяснением, что в силу постановления соборного, при отсутствии облеченной доверием центральной духовной власти или при невозможности сноситься с нею, архиереи на местах облачаются всею полнотою прав и управляются совершенно самостоятельно.

Подписанная и полученная и мною эта декларация не могла не налагать и на меня соответствующих обязательств. Ленинградская группа духовенства, опротестовавшая произвол м[итрополита] Сергия в моем перемещении и фактически уже отложившаяся от него, указала и мне на мой долг не покидать их на произвол судьбы и, если нет мне возможности и надежды быть в Ленинграде, все же не отнимать у них права считать меня их законным архипастырем. Непосредственное же управление может быть оставлено в руках еп[ископа] Дмитрия, около каждого<sup>1</sup> сплотилось отложившееся от Сергия духовенство. Так как это нисколько не изменяло и ничего не прибавляло к моему Ростовскому ничегонеделанию, то я не видел для себя никакой опасности в попусении этого, и дальше как-то все пошло самотеком. Еп[ископу] Дмитрию предоставлена была полная свобода управления до того, что он позволял себе действовать даже вопреки моим ожиданиям и определенно выраженным желанием и советам. Я не претендовал в таких случаях, оправдывая такие поступки еп[ископа] Дмитрия тем, что на месте ему виднее большая или меньшая целесообразность такого или иного решения. Во многих случаях, когда он

---

<sup>1</sup> Так в тексте, возможно изначально было «около которого».

спрашивал моего совета, я так и отвечал ему, предлагая на месте обсуждать дело с более опытными лицами из духовенства, если он не надеется на свой опыт и рассуждение. Более близко пришлось мне проявлять себя в делах лишь после ареста еп[ископа] Димитрия, когда место его заступил престарелый болезненный и неопытный еп[ископ] Сергей, и духовенство стало иногда обращаться со своими нуждами непосредственно ко мне.

Полнота прав, предоставленная епископу Димитрию (в силу, между прочим, и Ярославской декларации), позволяла ему, помимо моего участия, удовлетворять духовные запросы и нужды отдельных лиц не только Ленинградской епархии, но и других местностей. Отсюда и произошло то, что к нему ехали с этими нуждами и запросами отовсюду, где не было по близости другого, пользовавшегося доверием, архиерея. Непосредственно ко мне ездить им не было никакой надобности, чем и объясняется крайне незначительное количество таковых приездов и обращений.

Дальнейшее влияние Ярославской декларации на ход дел церковных, после моего вторичного удаления в Моденский монастырь<sup>1</sup> (вскоре после оглашения декларации) для меня остается малоизвестным. Сейчас я совершенно не знаю, как обстоит дело в отпавших от Сергия епархиях, так как по известным мне единицам состоящих в отпадении невозможно судить о настроении целого. Отрывочные сообщения об отделившихся малых ячейках также не дают достаточно материала для суждения об общей картине. Последнее громкое выступление против Сергия со стороны митр[ополита] Кирилла<sup>2</sup> говорит за то, что Ярославская декларация не пустой звук. Как вопль наболевшей души, она жива в сердцах наиболее чутких церковных людей. Историческое ее значение неизгладимо и пойдет в

---

<sup>1</sup> 29 февраля 1928 года митрополит Иосиф был арестован и вторично выслан в Моденский монастырь.

<sup>2</sup> Речь прежде всего идет о письмах митрополита Кирилла митрополиту Сергию от 15 мая и 12 ноября 1929 года (см.: Акты... С. 637-641, 651-657).

глубь веков, чтобы когда-нибудь на свободно избранном и свободно действующем законном церковном соборе дать полноценный материал для выявления истинного виновника нынешней церковной разрухи.

Мысли декларации Ярославской, воспроизводимой очень неточно, по моей слабой памяти:

«Ваше Высокопр[еосвященство]. Хотя ни соборными определениями, ни практикой церковной жизни не оправдывается ваше стояние у кормила церковного управления, тем не менее доселе мы подчинялись вам, в надежде что вы доведете церковный корабль до тихой пристани, т[о] е[сть] до созыва церковного собора, который разрешит все наболевшие вопросы церковной жизни и даст ей так необходимое успокоение и мир. Но надежды наши не оправдались. Напротив, целый ряд ваших незаконных действий — как-то: перемещение архиереев с места на место без законных оснований, назначение vikариев без ведома и согласия правящих архиереев, запрещения им священнослужения, наконец, учреждение вами совершенно не канонического синода, состоящего сплошь из бывших обновленцев и даже одного из них переметавшегося в раскол старообрядчества, все это грозит не успокоением, а усугублением страданий церкви, достоинство которой вы уронили еще более вашим не вызванным никакою нуждою угодничеством пред «внешними», чем вызвали неслыханные издевательства и .....<sup>1</sup> на церковь. Мы всегда были сами и остаемся честными и лояльными советскими гражданами, но ваш образ действий находим совершенно неуместным и не достигающим цели умиротворения церковного. А потому объявляем вам, что с нынешнего времени мы отделяемся от вас и будем управлять нашими епархиями самостоятельно, соблюдая верность митр[ополиту] Петру и руководствуясь в наших действиях правилами апостольскими,

---

<sup>1</sup> Многоточие в тексте. Восстановить пропущенное слово по точному тексту Ярославской декларации невозможно в силу его значительного расхождения с текстом, воспроизводимым митрополитом Иосифом.

Вселенских и Поместных Соборов, практикой и не отмененными распоряжениями прежней церковной власти, а также Всероссийского Пом[естного] Собора 1917 г[ода] – до того времени, пока вы сознаете свои заблуждения и сделаете вновь возможную работу с вами на пользу св[ятой] Церкви».

(Изложено приблизительно).

Подписи: М[итрополит] Агафангел, Архиепископ Варлаам, Архиепископ Серафим<sup>1</sup>, митрополит Иосиф, епископ Евгений.

Верно: А. Макаров.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 332-334. Заверенная А. Макаровым машинописная копия. Датируется по содержанию.

## № 11

### Показания митрополита Иосифа (Петровых) о лицах, посещавших его в Моденском монастыре

*1930 год*

Посетители мои и дела, по которым приезжали и о коих беседовали:

Более часто: м[онахиня] Анастасия привозила продукты, посылки от знакомых, письма от них, вопросы Вл[адыки] Дмитрия, по коим он, затрудняясь, просил совета, и сообщал о всех текущих событиях церковной жизни.

Протоиереи: ДОБРОНРАВОВ, УШАКОВ, ВОЗНЕСЕНСКИЙ – приезжали за разъяснением по вопросу о регистрации

---

<sup>1</sup> Священномученик архиепископ Серафим (Самойлович Семен Николаевич, 1882-1937) – в 1920 году хиротонисан во епископа Угличского, викария Ярославской епархии; с 1924 года – архиепископ; в декабре 1926 – апреле 1927 года Заместитель Патриаршего Местоблюстителя; 17 февраля 1928 года арестован и сослан в Буйнический монастырь под Могилевым; 20 января 1929 года обратился с новым посланием, обличающим митрополита Сергия; 2 марта 1929 года вновь арестован; приговорен к трем годам заключения в лагере; расстрелян.

храмов и об отношении к храму Воскресения и др[угим], с ним солидарным. Получили упрек за излишнюю «ревность не по разуму» и совет – не упорствовать в своем самочинии, останавливать своих духовных чад от распространения слухов о храме Воскресения, который будто бы нельзя посещать, как зарегистрированный, и самим не удаляться от него и служащих в нем.

Прот[оиерей] ВОЗНЕСЕНСКИЙ кроме того приезжал по своему личному делу – удаленный из храма арх[ангела] Михаила под влиянием прот[оиерея] ПОЛЯКОВА, просил защиты и указания, как быть. Я выдал ему справку, т[о] е[сть] напомнил о постановлении Всероссийского собора 1917 г[ода], что никакой епископ, ни священник, ни диакон, ни даже псаломщик не может быть снят со своего места без уважительных причин, а именно: 1) если он сам не просится, 2) если он болен неизлечимую болезнью, 3) если впал в ересь или совершил другое преступление, подлежащее церковному суду.

Прот[оиерей] ПОЛЯКОВ приезжал по этому же делу, оправдывая свои действия волею прихода и тем, что официального назначения в их приход прот[оиерея] ВОЗНЕСЕНСКОГО никакого не было, а потому и числиться их священником он не может. Поэтому все дело оставлено без дальнейших последствий.

Иеромонах ТИХОН и с ним мирянин (имени и отчества и фамилии не помню), привозили продуктов. Беседовали о Лавре и др[угих] вещах, не имеющих делового характера. При отъезде подверглись обыску, не давшему никаких результатов. Брат Иннокентий (фамилии не знаю), по поручению единоверческого священника Ал[ексея] ШЕЛЯПИНА приезжал за советом относительно регистрации и с просьбой разрешить этого Иннокентия посвятить на служение церкви. На первый вопрос дан ответ – последовать примеру храма Воскресения, решившего зарегистрироваться, по второму вопросу – не могло быть указано никаких препятствий.

Вдова прот[оиерея] АНДРЕЕВА Нат[алья] Никол[аевна] была два раза, привозила продукты и посылки от знакомых с их письмами. Беседа касалась многих предметов церковной

жизни. Подробно вспомнить всего невозможно. Беседа велась урывками, и ни на одном предмете долго не задерживалась.

Епископ Василий приезжал по своему личному делу – погоревать о том, что ему нигде не удастся пристроиться для служения. К его утешению вскоре он устроился где-то на Пороховых. При приезде был обыскан – безрезультатно.

Из других мест вспоминаю следующих посетителей:

Свящ[енник] Андрей БОЙЧУК, какая-то Анисия (фамилии и отчества не помню). Из Киева – приезжали за советом по делу арх[имандрита] Спиридона, внесшего немало смуты в одном из киевских приходов (каком не помню). Этот арх[имандрит] Спиридон своими новшествами при Богослужении сильно напоминал обновленцев, что и смущало многих из духовенства и мирян. Письмами я старался успокоить смущенных, а о[тцу] Спиридону послал совет – временно воздержаться от своих новшеств и не выделяться пред другими ничем.

Из Воронежской епархии я посетителей не имел, но получил через Ленинград одно или два письма еп[ископа] Алексия<sup>1</sup>, управлявшего Воронежской епархией, с сообщением (кратким) о положении дел в их крае, и с просьбой – в затруднительных случаях не оставить советом чрез Вл[адыку] Дмитрия. Краткий же ответ был послан на это, кажется, тоже через еп[ископа] Дмитрия, или почтой – не помню. Я имел отрывочные сообщения от Влад[ыки] Дмитрия о некоторых приходах Сев[ерного] Кавказа, солидарных с ним. Но непосредственного общения с ними не имел, и лиц, приезжавших оттуда, у меня не было.

Из Твери заезжал ко мне (по пути из Ленинграда) иером[онах] Фотий, привозил посылки с продуктами, письмо Влад[ыки] Дмитрия и др[угих] знакомых. Иером[онах] Фотий рассказывал о своей жизни в Твери и служении там. С ним я

---

<sup>1</sup> Епископ Алексей (Буй Семен Васильевич, 1892-1937) – с февраля 1927 года временно управляющий Воронежской епархией; 22 января 1928 года отделился от митрополита Сергия; 7 марта 1929 года арестован; приговорен к расстрелу с заменой на десять лет заключения в лагере; расстрелян.

получил несколько вопросов с просьбами дать советы (церковного характера), что и было исполнено.

Из ст[анции] Узловой Тульской губ[ернии] была у меня Евд[окия] Гавр[иловна] РОДИОНОВА. Эта была совсем не по церковным, а по своему личному делу, как духовная дочь, которая у меня исповедывалась и искала разрешения своих личных недоуменных духовных запросов. Была в день обыска 25 дек[абря] 1929 г[ода].

Из Москвы никого не было и из др[угих] городов более никого не припоминаю. 4 года – довольно большой период времени, чтобы все помнить. Больше всего приезды были из Ленинграда. Из других мест совсем мало и все, кажется, указано.

М[ария] П[етровна] БЕРЕЗОВСКАЯ – по дороге в Москву приезжала сообщить о решении их зарегистрироваться, что и одобрено. Также сообщала, что хочет попытаться попросить о дозволении мне устроиться в Ленинграде. Я не советовал этого и вообще смотрю на это безнадежно. Результаты оправдали мои опасения.

Еще – Макарий, Анатолий, Серафим – по личным делам.  
Верно: А. Макаров.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 335-336. Заверенная А. Макаровым машинописная копия. Датируется по содержанию.

## № 12

### Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*19 ноября 1930 года*

#### Протокол допроса Иосифа Петровых от 19 ноября 1930 года.<sup>1</sup>

Я утверждаю, что Новоселов на меня никакого особого влияния не имел. С большей справедливостью это следует ска-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее заголовки подчеркнуты следователем (А. В. Казанским).

зять относительно архиепископа Серафима Самойловича. По крайней мере он мне говорил, что Новоселова слушаться иногда не вредно. Я знаю, что Серафим под впечатлением Новоселова подготавливал какой-то протест против декларации митрополита Сергия. Какой – точно мне неизвестно. Вообще Новоселов больше говорил и влиял на митрополита Агафангела и, как я уже говорил, на архиепископа Серафима. Ко мне Новоселов приезжал один раз вместе с Серафимом. На отход Агафангела и его группы, на их оформление в самостоятельное течение – он повлиял в том смысле, что подлил, как говорится, масла в огонь: он подтолкнул их на том пути – на котором они уже стояли.

Со мною Новоселов беседовал о положении в церкви, создавшемся после декларации Сергия. Он говорил о том, что позиция декларации неприемлема для верующего народа, и, в частности, для каких-то «ревнителей церковных из интеллигенции». Имен кого-либо из представителей такого рода интеллигенции при этом не было названо. О нас же, представителях иерархии, говорилось, что и нам тоже пора сказать свое слово.

Позже архиепископ Серафим Угличский показал мне, переслав, кажется, его, письмо Новоселова, в котором последний анализировал троих лиц, с точки зрения пригодности их к возглавлению нового церковного течения. Относительно меня и Агафангела говорилось, что мы мало для этого пригодны: я – как склонный более к созерцательной жизни, а Агафангел – как престарелый. Называя Серафима «сынком», Новоселов выдвигал на эту роль его, как более молодого и энергичного.

Показание мною прочитано. С моих слов записано верно, в чем и подписываюсь.

Иосиф Семенович Петровых.

А. В. Казанский.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 337. Подлинник. Автограф А. В. Казанского. Подпись митрополита Иосифа.

## № 13

## Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*23 ноября 1930 года*Протокол допроса Иосифа Петровых от 23 ноября 1930 года.

У Новоселова было не одно, а два посещения меня. В первое свое посещение, о котором я показывал в показании от 19 ноября 1930 года, он, передавая мне мнение какой-то «группы интеллигентных верующих» о необходимости возглавления церковников, не согласных с политикой митрополита Сергия, только информировал меня о том, что решено митрополита Агафангела просить возглавить новую церковную организацию, которая, по существу, тогда только складывалась. Во второй приезд ко мне Новоселов приехал один и привез письмо епископа Дмитрия из Ленинграда. На этот раз мне было сделано предложение встать во главе. Я никак не реагировал на это предложение, вернее не помню, что я сказал.

Новоселов, говоря мне об «интеллигентных кругах», не назвал ни одного лица. Андреева Наталья Николаевна, сообщая мне в одно из своих посещений о положении нашей организации в Москве, сообщила, что среди наших сторонников здесь есть некто Лосев, которого я почему-то представляю себе как профессора, но не с ее слов.

Показание мною прочитано. С моих слов записано верно, в чем и подписываюсь.

Иосиф Петровых.

А. В. Казанский.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. II. Л. 338. Подлинник. Автограф А. В. Казанского. Подпись митрополита Иосифа.

## № 14

## Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*1 декабря 1930 года*Протокол допроса Иосифа Петровых от 1/XII [19]30 года.

Должен откровенно заявить, что о деятельности интеллигентской группы, пытавшейся руководить до известной степени церковными делами, мне лично мало известно. Правильнее будет сказать, что группа эта собственно только пыталась влиять на церковь в политическом отношении. Я знаю только несколько фактов, указывающих на наличие и деятельность такого рода группы, и систематической связи с нею не имел.

Приезжая ко мне, как я уже показывал в двух предыдущих показаниях, Новоселов сообщил мне, что какая-то группа, или как он ее точно называл – не помню, требует отмены декларации митр[ополита] Сергия и выпуска протеста на нее. В довольно общих выражениях, Новоселов дал мне понять, что главная неприемлемость декларации митрополита Сергия в той политике по отношению к Сов[етской] власти, которую она (декларация) от церкви требует.

Архиепископ Серафим Самойлович о Новоселове мне говорил, что он кого-то объединяет и действует от лица какой-то группы.

Наталья Николаевна Андреева называла мне Лосева и Новоселова, как каких-то известных московских деятелей по церковным делам.

Ко мне приезжал из Москвы священник Дулов<sup>1</sup>, который от имени «Москвы» требовал, чтобы я опубликовал свою декларацию против Сергия и, хотя я ему согласия не дал на это, тем не менее он эту мою декларацию, бывшую у него на руках,

---

<sup>1</sup> Священник Николай Николаевич Дулов (1885-?) – с 1929 года священник Крестовоздвиженского храма в Москве; 28 октября 1929 года арестован; приговорен к пяти годам заключения условно, освобожден.

распространил. Анастасия Куликова говорила, что в Ленинграде у него эти декларации отобрали наши священники.

Близкое лицо к епископу Дмитрию Гдовскому, монахиня Анастасия Куликова сообщала мне о Новоселове, как о «московском деятеле», бывающем у Дмитрия. Когда я и Дмитрий случайно встретились с митрополитом Сергием в Москве, Дмитрий, передавая требование об отмене декларации, потребовал этого не только от лица верующих и духовенства, но и от лица интеллигенции, представителем какой с ним приехал из Ленинграда профессор Абрамович-Барановский.

Я был главой нашей организации в чисто-церковном смысле. Практически действовал по моему доверию архиепископ Дмитрий.

Андреева Наталья Николаевна хотела все время играть какую-то роль в церковной жизни. Монахиня Анастасия Куликова, под влиянием которой Дмитрий в значительной степени находился, жаловалась мне, что Андреева пыталась втереться в доверие к Дмитрию, приблизиться к нему. Я представляю себе, что роль Андреевой сводилась более или менее к посредничеству между Новоселовым и Дмитрием.

У меня были священники Перепелкин<sup>1</sup> и Шишкин (с юга); последний не имеет определенного места жительства и гуляет по всей Руси. Оба они — большие фанатики. Я сознаю, что наши документы по существу шли по линии антисоветской пропаганды, хотя большая часть каждого такого документа трактовала о вопросах церковной политики. Ко мне эти документы, далеко не все притом, попадали от разных лиц и у меня оставались. Я лично им хода не давал.

Копии телеграмм митрополитов Евлогия<sup>2</sup> и Антония Храповицкого я получил из Ленинграда от архиепископа Дмитрия

---

<sup>1</sup> Священник Василий Павлович Перепелкин (1880-?) — с июня 1928 года благочинный иосифлянских приходов на Кубани и Ставрополье; 25 января 1929 года арестован; приговорен к трем годам ссылки в Северный край.

<sup>2</sup> Митрополит Евлогий (Георгиевский) Василий Семенович, 1868-1946) — с 1921 года временно управляющий православными русскими

через Анастасию, кажется. Телеграмма Антония, очень короткая, трактовала политику Сергия по отношению к Сов[етской] власти как «измену и предательство». Совпадение во взглядах по этому поводу между Антониевскими взглядами и взглядами некоторых моих сторонников – совпадение по объективным причинам.

Показание мною прочитано. С моих слов записано верно, в чем и подписываюсь.

Иосиф Петровых.

А. В. Казанский.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 339-340. Подлинник. Автограф А. В. Казанского. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа.

## № 15

### Протокол допроса митрополита Иосифа (Петровых)

*16 декабря 1930 года*

#### Протокол допроса Иосифа Петровых от 16/XII [19]30 года.

О том, что примыкавшие к нашей организации священник Василий Подгорный<sup>1</sup> и епископ Иерофей<sup>2</sup> ведут работу преимущественно среди крестьян – мне было известно. Об Иерофее мне писали из Великоустюжской епархии епископ

приходами в Западной Европе; в 1930 года вступил в конфликт с митрополитом Сергием; перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриархата.

<sup>1</sup> Священник Василий Филиппович Подгорный (1892-1937) – с 1922 года священник; руководитель общин так называемых «стефановцев» (именовавшихся так по имени Стефана Подгорного); 16 октября 1930 года арестован; приговорен к десяти годам заключения в лагере; расстрелян.

<sup>2</sup> Епископ Иерофей (Афоник, около 1891-1928) – с 1924 года епископ Никольский, викарий Великоустюжской епархии; 25 января 1928 года отделился от митрополита Сергия; 6 мая 1928 года смертельно ранен при аресте и скончался.

Софроний<sup>1</sup> и какой-то благочинный. Они сообщали, что Иерофей окружил себя женщинами, фанатиками и ходит по деревням, производя беспорядки и выбрасывая насильственно из церквей священников, с ним несогласных. Я оба эти заявления бросил в корзину, не придавая им никакого значения, вернее — я не чувствовал себя вправе вмешаться в действия Иерофея,<sup>2</sup> хотя советовал ему в свое время отложиться от митрополита Сергия, когда он спросил моего совета — как ему обосновать свою позицию с церковной точки зрения. О Подгорном я знал, что он где-то около Киева, как будто, и является продолжателем дела своего отца, Стефана Подгорного<sup>3</sup>. И отец, и сын ставили ставку на работу среди крестьянства, путем создания своеобразной церковной общественности в виде паломничеств, которые он организовывал, и т[ому] п[одобного]. Димитрий Гдовский мне сообщил о принятии подгорновцев в нашу организацию. Я это принятие санкционировал. Я считаю, что если бы Иерофей не создавал беспорядков, не ходил окруженным толпой из села в село, и т[ому] п[одобное], вероятно, и не произошло бы и тех беспорядков, во время которых он был убит. Моя записка о том, что «нам кажется величайшим позором из позоров XX века ваши насилия над свободой совести [зачеркнуто: вероисповедания] и религиозными убеждениями человечества» — это записка выражает только мои личные мнения. Вот эта моя резкость, которой я порой сам не рад — и давала повод понимать меня беседовавшим со мной членам нашей организации именно в том смысле, что я будто бы стою за какое-то активное к[онтр]-р[еволюционное] действие. Приходилось иной раз и

<sup>1</sup> Архиепископ Софроний (Арефьев Иван Алексеевич, 1879-1937) — с декабря 1927 года епископ Великоустюжский; с 1929 года архиепископ; расстрелян.

<sup>2</sup> Здесь (кроме заголовка) и далее в документе подчеркнуто красным карандашом.

<sup>3</sup> Стефан Подгорный, почитавшийся его последователями как великий старец, в действительности был не отцом, а дедом священника Василия.

письма им писать так, по причине той же моей резкости, что понимали меня опять в том же смысле. Такое понимание возможно тем более, что люди, со мной беседовавшие, оказывались зачастую более антисоветски настроенными, чем я. Для таких лиц, конечно, мои резкости по отношению к Сов[етской] власти, могли казаться данными директивного порядка. У меня из ленинградцев бывали: мать Анастасия, Ушаков, Добронравов и Вознесенский.

Я, конечно, понимаю, что документы, которые выпускались иногда сторонниками нашей организации, носили антисоветский характер, особенно такие, которые трактовали о советской власти, как власти антихристовой. Конечно — самое маленькое, что может сделать верующий — это избегать власти антихристовой. По духу этих документов я думаю, что Новоселов имел к их выпуску какое-то отношение, так как с его взглядами это совпадает, но фактов выпуска им документов я не знаю. Обычно документы выпущенные мне привозила все та же мать Анастасия.

От нее я знал, что Новоселов часто бывает у Димитрия. Анастасия [зачеркнуто: часто] сообщала мне об успехах нашей организации на Кавказе и в других местах. Я относился к этому критически, заявив даже ей, что несмотря на все эти успехи никакого заметного изменения в положении церкви не произошло.

От Анастасии раз я слышал, в ответ на мою реплику, что «хотя бы знали о нашем положении за границей» — такой ответ: «там знают все, даже больше, чем знаем мы». Более подробно она мне ничего не сказала. Показание мне прочитано, с моих слов записано верно, в чем и подписываюсь.

Иосиф Петровых.

А. В. Казанский.

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 11. Л. 341-342. Подлинник. Автограф А. В. Казанского. Каждая страница заверена подписью митрополита Иосифа.

## № 16

**Собственноручные показания митрополита Иосифа (Петровых)  
о его отношении к современным ему событиям**

1930 год

**Мое отношение в настоящем положении  
к современным событиям<sup>1</sup>.**

Слыша о современных событиях в городах (борьба с религией и с Церковью), конечно, с одной стороны готов благодарить судьбу, что она поставила вдали от всех этих скорбей и страданий для верующей души. И одна мысль об этих страданиях способна отрезвлять и удерживать от всяких желаний играть какую-либо руководящую роль в верхах Церкви. Это не значит, конечно, что я обрел спокойствие, свойственное говорившему: «моя хата с краю, ничего не знаю». Получив свободу, конечно, будешь невольно втянут в ту или другую ориентацию, от чего совесть не позволит отказываться, раз на то будет дана свобода. Но видя как в настоящее время опошлена и дискредитирована всякая ориентация, всего вероятнее, что я ни к одной из них примкнуть не смогу, но и своей особой для других создавать не намереваюсь. Вернее всего, я и на свободе замкнулся в своей уголок, и буду сам себе первой и последней ориентацией. Конечно, не в моих силах будет запретить другим следовать моему примеру и считать меня центром своей ориентации\*. Но — что в моих силах и что обязан я сделать, так это будет сделано: никакой контрреволюции в своей среде я никогда не терпел и не стерплю и ничего против-Советского и противореволюционного моим именем или авторитетом не позволю. Но, конечно, и совестью своей торговать не намерен, и всякую попытку использовать свои силы вопреки декрету о невмешательстве в дела чисто церковные и духовные — встречу

<sup>1</sup> Здесь и далее в документе подчеркнуто митрополитом Иосифом.

\* это многими и теперь делается, без всяких моих усилий (примечание митрополита Иосифа).

отпором, ничуть не боясь погрешить этим против Власти Гражданской, если только она верна своим же собственным декретам и духу своих постановлений о свободе веры и совести каждого. Мне часто приходилось слышать «благие советы»: то идти за одним, то за другим. Зачем же непременно нам нужна человеческая кабала? Я иду только за Христом, по разумению своего какого ни на есть разума, и этого с меня довольно. Итак, мое последнее слово: мне дорога свобода, но, если она послужила бы только во вред мне или кому другому, ничего не имею и против неволи. И то и другое принимаю и впредь как от руки Божией. Им, по нашему верованию – (Господом Богом) всякая власть царствует и пишет правду («Мною царие царствуют и сильнии пишут правду» – слова Библии<sup>1</sup>).

Была меня когда-то и Царская власть – я терпел... Готов терпеть и от нынешней Советской – все что угодно, твердо веря, что и она без воли Божией не сильна мне сделать никакого зла. (Ев[ангелие от] Иоанна, 19 гл[ава], 10-11 ст[ихи]<sup>2</sup>.)

Митрополит Иосиф (Петровых).

ЦА ФСБ РФ. Дело «Всесоюзной организации ИПЦ». Т. 4. Л. 651-651 об. Подлинник. Автограф митрополита Иосифа.

*Публикация, вступление и примечания А. Мазырина.*

---

<sup>1</sup> Притч 8:15.

<sup>2</sup> «Пилат говорит Ему: мне ли не отвечаешь? не знаешь ли, что я имею власть распять Тебя и власть имею отпустить Тебя? Иисус отвечал: ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше...»

С. Романова

## НАУЧНО-СПРАВОЧНЫЕ ПОСОБИЯ К АРХИВНЫМ ДОКУМЕНТАМ, СОДЕРЖАЩИМ ПЕРСОНАЛЬНУЮ ИНФОРМАЦИЮ О ДУХОВЕНСТВЕ

Отечественное архивоведение накопило большой опыт работы с персональной информацией различных сословий и социальных групп, живших на территории нашей страны. По широте хронологических рамок и многообразию содержания документальное наследие России, не имеющее аналогов, ставит немало препятствий при работе с ним. Любой архив доступен исследователям для работы только при наличии справочников, без которых он просто превращается в склад бумаг. Можно сказать, что отсутствие справочников к архивным документам омертвляет их на многие десятилетия.

Научно-справочные пособия по архивным документам так же многообразны, как само документальное наследие. Широкой известностью у исследователей пользуются путеводители по архиву – архивные справочники, представляющие собой систематизированные перечни архивных фондов конкретного архива с их характеристиками. Вторым популярным справочником является архивная опись – систематизированный перечень заголовков и других необходимых сведений о составе и содержании дел определенного архивного фонда. Менее известны такие архивные справочники как обзоры фондов, тематические перечни, указатели и др.

Создание перечисленных справочных пособий, как правило, обусловлено целями и задачами, которые стоят перед архивистами.

Перечислим некоторые из них: исполнение персональных запросов граждан и организаций, предприятий и учреждений, выдача им архивных справок, составление кратких и полных именных указателей к публикациям архивных документов, со-

ставление жизнеописаний, биохроник, биографических и генеалогических справочников, аннотирование биографических документов для выставок и музейных экспозиций, обеспечение персональной информацией средств массовой информации, ознакомление исследователей с документами персонального характера в читальных залах государственных архивов и др.

Документальной основой для исполнения перечисленных работ является персональная информация (персональные данные). Персональные данные – зафиксированная на материальном носителе информация о конкретном человеке, отождествленная с конкретным человеком или которая может быть отождествлена с конкретным человеком. К персональным данным относятся: биографические и опознавательные данные, личные характеристики, сведения о семейном положении, социальном положении, образовании, навыках, профессии, служебном положении, финансовом положении, состоянии здоровья и прочее. Исследователями персональной информации определен типовой перечень ее основных элементов:

1. Фамилия, имя, отчество.
2. Дата рождения.
3. Возраст.
4. Место рождения.
5. Место крещения.
6. Вероисповедание.
7. Восприемники.
8. Национальность.
9. Место жительства.
10. Семейное положение.
11. Бракосочетание.
12. Степень родства (дети, родители, другие родственники).
13. Сословие.
14. Образование.
15. Место службы (в том числе наименование учреждения).
16. Чин.
17. Должность.

18. Номер войскового подразделения.
19. Награды.
20. Владение землей, недвижимостью.
21. Гражданство.
22. Нахождение под судом.
23. Факты усыновления, удочерения.
24. Опекa.
25. Дата смерти.
26. Место погребения.
27. Титулы.
28. Иконография.
29. Сведения о здоровье.
30. Оценка способностей личности.

Поиск сведений о лицах духовного звания прежде всего начинают с фонда церкви, собора, монастыря, где в те или иные годы служил священнослужитель. Эти фонды нередко содержат послужные списки, документы о перемещении по службе, возведении в сан. Если известно место учебы священнослужителя, то изучают документы этого учебного заведения. В такого рода фондах откладываются дела учащихся и преподавателей.

Персональную информацию о духовенстве содержат фонды духовных консисторий, епархиальных управлений (послужные списки, документы о назначении и перемещении священнослужителей по службе, о наложении взысканий, о посвящении в сан, о представлении к наградам).

Методика поиска персональной информации зависит от набора известных исследователю элементов. Минимальный набор элементов, необходимый для поиска, состоит из фамилии, имени, отчества и места жительства.

При наличии сведений о службе в армии, месте жительства, владении недвижимым имуществом в том или ином месте целесообразно обращаться непосредственно к фондам, в которых можно найти подтверждение указанных фактов. При условии, конечно, что они хранятся в архиве.

Если известно, что человек (или его дети) окончили или преподавали в учебном заведении, фонд которого хранится в архиве, то обращаются к указанному фонду, осуществляя поиск личного дела учащегося или преподавателя.

Интересующее нас духовенство, по известным причинам, не исследовалось, чем и объясняется отсутствие необходимых для исследователей научно-справочных пособий. Рост потребностей в таких справочниках стимулировал работу в этом направлении исследователей (историков и источниковедов). Появившиеся в последние годы документальные издания по истории Церкви содержат именные или биографические аннотированные указатели, призванные восполнить этот пробел. Особенностью этих указателей является их включенность в качестве приложений в большие сборники документов. Это относится, прежде всего, к таким изданиям, как «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России» (М., 1994); «Следственное дело Святейшего Патриарха Тихона» (М., 2000); «Молитва всех вас спасет» (М., 2000) и др.

Предвидение роста историко-церковных исследований и знание состояния научно-справочных пособий в архивах по этой проблеме побудило архимандрита Иннокентия (Просвирнина) с группой ученых архивистов предпринять исследование корпуса документов по истории Русской Православной Церкви, хранящихся в государственных архивах России за период XV-середина XX вв. Результатом этого исследования явились аннотированные справочники-указатели: «История Русской Православной Церкви в документах региональных архивов России» (М., 1993) и «История Русской Православной Церкви в документах федеральных архивов России, архивов Москвы и Санкт-Петербурга» (М., 1995). Уникальность данного издания выразилась не только в количественных характеристиках исследованного в нем корпуса документов, но и в том, что для наиболее полного раскрытия содержания архивных материалов составители использовали сочетание проблемного и видового подходов. Это было быстро оценено специалистами, и справочники превратились в базовые для создания пособий по та-

ким конкретным направлениям истории Церкви, как история православного духовенства.

Первыми научно-справочными архивными пособиями по этой теме стали составленные и изданные А. Ю. Дубинским краткие генеалогические справочники «Московская Духовная Семинария» (М., 1998) и «Вифанская Духовная Семинария» (М., 1999), включающие алфавитные списки выпускников 1901-1917 годов.

Описательная статья этих справочников включает следующий набор сведений: фамилия и имя выпускника, год окончания семинарии, дата рождения, из какого Духовного училища и когда поступил в семинарию, а также сведения о родителях (обычно об отце) — фамилия, имя, иногда отчество, должность, место службы и архивный шифр.

Для получения этих данных составитель просматривал архивные дела фондов семинарий, хранящие прошения о приеме, копии аттестатов и свидетельств, балловые журналы, журналы записи адресов воспитанников, итоговые ведомости и др., выявляя в них информацию о каждом воспитаннике. В результате большой работы, проделанной А. Ю. Дубинским, мы можем пользоваться этими справочниками, не обращаясь к архивным делам, и иметь документально подтвержденную персональную информацию в наших исследованиях. В настоящее время автор работает над составлением ряда справочников, расширяющих хронологические рамки и состав воспитанников, включая в них и тех, кто не окончил семинарию. В этой работе принимают участие и студенты ПСТБИ.

В нашем институте уже более года ведутся работы по составлению справочника под рабочим названием «Персональная информация о духовенстве Московской епархии XX столетия». Документальной основой его являются два фонда, представляющие большую ценность для исследователей истории Церкви 20-30 годов XX века. Это фонд Канцелярии Патриарха Тихона (№ 831), хранящийся в РГИА и состоящий из документов 1917-1925 годов. Второй — фонд Московского епархиального управления, хранящийся в ЦИАМ (№ 2303), содержит

документы 1917-1935 годов. Эти фонды по праву считаются уникальными. Их ценность состоит в том, что они относятся к историческому периоду, источниковая база которого почти не сохранилась, а потребности исследователей в ней все возрастают.

Видовой состав документов, определенных нами к разработке, представлен: краткими и полными послужными списками, наградными документами (рапорты, прошения, донесения, представления, характеристики, списки), указы о назначении и перемещении, документы о возведении в сан и др.

Описательная статья содержит следующие элементы: фамилия, имя, отчество или монашеское и мирское имя (если это возможно), сан или должность, название церкви или монастыря, город или село, уезд, дата рождения или возраст, иногда сведения об оконченом учебном заведении, далее идет указание на вид архивного документа и архивный шифр.

На сегодняшний день в справочник включены данные на 2259 человек. В его описательные статьи входит от одного до семи документов. Работа над справочником продолжается.

В настоящее время по инициативе нашей студентки Н. Ю. Суховой началась подготовка еще одного справочника персональной информации по фонду Московской Духовной Академии.

На очереди разработка справочных пособий по фондам Духовных училищ Московской епархии, после чего можно будет перейти к более сложным материалам фондов сороков московских церквей, монастырей, духовных правлений и, наконец, Духовной консистории. Совокупность предполагаемых к разработке научно-справочных пособий позволит нам получить уникальный комплекс персональной информации о духовенстве.