

## СОДЕРЖАНИЕ

### БОГОСЛОВИЕ

*Протопресвитер Борис Бобринский*  
Литургическое и сакраментальное богословие .....5

*А. Бухарев*  
О Филарете митрополите Московском как плодотворном  
двигателе развития православно-русской мысли .....28

### СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

*М. Скобелев*  
Особенности синтаксиса библейской поэзии.....64

### ПАТРОЛОГИЯ

*Святитель Василий Великий*  
Переписка с Аполлинарием Лаодикийским  
*Пер. и комментарии П. Михайлова под ред. Ю. Шичалина* .....71

*Блаженный Августин*  
Письмо 214  
*Пер. иерейя Дионисия Лобова*.....79

*Севир Антиохийский*  
Против нечестивого Грамматика (Книга II. Глава четвертая)  
*Пер. и комментарии иерейя Олега Давыденкова*.....85

*Диакон Михаил Асмус*  
Ориген и его гомилии на книгу Бытия. Тематические связи  
с источниками.....94

*А. Рогожина*  
Святой мученик Филофей Антиохийский. Сравнительный  
анализ некоторых фрагментов коптской и грузинской  
версий мученичества святого Филофея Антиохийского.....128

### ЛИТУРГИКА И ГИМНОГРАФИЯ

*А. Покровский*  
Брачные молитвы и благословения Древней Церкви (I-X в.) 166

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

*И. Воронцова*

Д. С. Мережковский. Учение о «новом религиозном сознании» как вариант религиозного гнозиса ..... 200

*А. Мазырин*

Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) как глава «правой» церковной оппозиции. Круг его ближайших последователей (Продолжение) ..... 224

«Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...» Архивные материалы к житию священномученика Дамаскина (Цедрика), епископа Стародубского (1877-1937)

*Публ., предисл. и примеч. О. Косик*..... 280

### МАТЕРИАЛЫ К ЖИТИЮ СЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

«Да будем союзом любви связуемы» Неизвестные проповеди Святителя Тихона, Патриарха Московского и Всея Руси

*Публ. и комментарии И. Жияновой*..... 302

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

*И. Воронцова*

Д. С. Мережковский. Учение о «новом религиозном сознании» как вариант религиозного гнозиса ..... 182

*А. Мазырин*

Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов) как глава «правой» церковной оппозиции. Круг его ближайших последователей (Продолжение) ..... 204

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

Архивные материалы к житию священномученика Дамаскина (Цедрика), епископа Стародубского (1877-1937)

Публ., предисл. и примеч. О. Косик ..... 256

## МАТЕРИАЛЫ К ЖИТИЮ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

«Да будем союзом любви связуемы» Неизвестные проповеди Святителя Тихона, Патриарха Московского и Всея Руси

Публ. и комментарии И. Жияновой ..... 277

## БОГОСЛОВИЕ

Протопресвитер Борис Бобринский

### ЛИТУРГИЧЕСКОЕ И САКРАМЕНТАЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ\*

#### І. Богословие и Литургия.

Подробное изучение Священного Писания<sup>1</sup> позволило нам установить, что Откровение, и тем самым, познание Пресвятой Троицы, дается в живом и личном общении, которое оставляет отпечаток как на самом глубоком уровне бытия человека, так и на его общественной и социальной жизни среди Народа Божьего – Нового Израиля, или Церкви.

Исследуя Ветхий Завет, мы подчеркивали литургическую сторону библейского монотеизма. Эта тема заслуживает более пристального внимания. Мы видели также первостепенное значение молитвы в жизни Спасителя, с самого начала Его служения, и, далее, в жизни первохристианской общины.

Переходя от библейского богословия к церковному, то есть, к богословию Отцов Церкви и Соборов, я считаю необходимым остановиться на изучении церковного богослужения, обдумать его сущность, его отношение к богословию, а затем постараться увидеть, каким образом это богослужение доносит до нас откровение Пресвятой Троицы.

В своем ставшем ныне классическим труде<sup>2</sup>, В. Н. Лосский напоминает о связи между богословием и мистикой, то есть, между догматом, провозглашенным Церковью, и личным опытом богообщения<sup>3</sup>. Разумеется, необходимо расширить эту связь и утвердить, не менее ясно, един-

\* Данная статья представляет собой главу из книги протопресвитера Бориса Бобринского: *Boris Bobrinsky. Le mystère de la Trinité. Cours de théologie orthodoxe. Paris, 1986. P. 147-166.*

<sup>1</sup> Первая часть книги называется «Библейское богословие» и посвящена откровению Святой Троицы в Священном Писании.

<sup>2</sup> *Лосский В. Н. Опыт мистического богословия Восточной Церкви. Париж, 1944.*

<sup>3</sup> *Ibid. С. 5-7.*

ство между богословием и молитвой, как частной и личной, так и общественной.

Церковь, также как и человеческая личность, определяется общим делом («литургия»). Собрание становится Церковью, когда оно прославляет своего Господа. В свою очередь, Литургия являет Церковь, она является преимущественным местом Богоявления. Раскрытие смысла взаимосвязи Литургии и Церкви – один из самых ценных плодов литургического и богословского обновления нашего века.

Итак, всякое новое обращение к Троичному Откровению, всякое усилие свидетельствовать о неизреченном реальном присутствии Пресвятой Троицы в нашей жизни должно включать в себя литургическое предание Церкви и основываться на нем. В нем мы глубже и вернее всего приближаемся к богословскому сознанию Церкви.

Можно здесь привести древнее, широко известное изречение Проспера Аквитанского (V век), *lex orandi, lex credendi*<sup>\*</sup>, означающее, что молитвенное правило определяет правило веры<sup>1</sup>. Обратное также верно. С одной стороны, учение Церкви есть синтез, совершенный Отцами и Соборами в течении веков, в котором сформулирован церковный духовный опыт в человеческой истории. Первенство молитвы оберегает богословие от всегдашней опасности замкнуться в себе, полагая себя самодостаточной наукой, и потеряв связь с живой церковной реальностью, застыть в рациональных категориях. С другой стороны, связь между богословием и богослужением не позволяет последнему замкнуться в не имеющем никакого основания субъективизме, выражающем лишь повседневные заботы и оторванном от великого созерцания Кафолической и Вселенской Церкви всех времен.

Добавлю в заключение, что богослужение и богословие обуславливают друг друга, так как они онтологически нераздельны. Более того, они представляют дополнительные аспекты цельного человеческого духа, живущего в церковной общине и обращенного в своем глубинном бытии к Троичному присутствию.

<sup>\*</sup> De Gratia Dei, cap. VIII, PL 51: 209C.

<sup>1</sup> См. по этому поводу вводную главу книги: *Andronikov C. Le Sens des Fêtes*. Paris, 1970. P. 13-63.

Все это призывает нас пересмотреть самый метод нашего богословского исследования. В настоящей главе о троичном богословии и богослужении я хотел бы напомнить, что литургический подход есть подлинное измерение богословского познания во всех его областях (учение о творении, о человеке, об Искуплении и о Церкви).

Богослужение, являясь привилегированной формой богословского творчества, наполнено богословием, оно выражает его на своем собственном языке. «Церковный хор есть кафедра богословия», говаривал архимандрит Киприан (Керн), профессор литургического богословия и патрологии в Парижском Свято-Сергиевом Православном Богословском Институте. До него протоиерей Сергей Булгаков утверждал, что все свое богословское вдохновение он черпал из Евхаристической чаши. «Мы твердо верим, – пишет также протопресвитер Александр Шмеман, – что только обновленное и углубленное понимание церковными людьми своего «закона молитвы», только подлинное литургическое возрождение, только целостный возврат к истокам воды живой вернут им полноту участия в жизни Церкви, силу победы, побеждающей мир»<sup>1</sup>.

Богослужение наполнено богословием: не только литургические тексты, молитвы, песнопения, ектении, чтения и проповедь передают богатое богословское учение и выражают веру Церкви, но и само литургическое действие, символическое и обрядовое, выражает богословскую реальность посредством сакраментальных жестов и действий молящихся. Оно выявляет, с одной стороны, Божие присутствие, церковное предвкушение Троичного Царства («*в храме стояще Славы Твоея, на небеси стояти мним*»), с другой стороны, является церковным славословием Бога.

## II. Богослужение и Таинства

### 1. Церковное славословие Пресвятой Троицы.

В нашей попытке осмыслить единство церковной жизни, направленной на богослужение, взятое в целом, необходимо выйти за пределы раздробленного анализа его составных частей. Богослужение в целом есть церковное славословие Пресвятой Троицы. В этом славословии

<sup>1</sup> *Протопресвитер Александр Шмеман*. Введение в литургическое богословие. Париж, 1961. С. 247.

благодать и благословение Троицы охватывают собой Церковь, ее создают, ее обновляют, поддерживают ее в неизменности. Они, тем самым, умножают островки и огоньки освящающего присутствия Божьего в мире.

Церковное богослужение, также как и внутренняя сердечная молитва, троично в своей конечной цели. Оно устанавливает и делает непреходящей встречу, лицом к Лицу, не только по отношению к Пресвятой Троице, но и с Самими Лицами, с Отцом через Сына во Святом Духе.

Протопресвитер Александр Шмеман, в своем *Введении в литургическое богословие*, различает два аспекта богослужения: с одной стороны, освящение времени и истории, с другой стороны, преодоление времени в эсхатологическом измерении богослужения. Тут идет речь, конечно, о различии между богослужебными циклами, которые следуют за развитием времени, и сакраментальной и евхаристической жизнью в Церкви, которая объединяет время в непрерывном синтезе.

Итак, невозможно определить природу литургического действия вне постоянного обращения к троичной тайне, в которую нас вводит богослужение. Церковь преисполнена Пресвятой Троицей.

Все христианское богослужение, церковное и личное, обращено к Отцу через Христа в Духе Святом. Таким же образом христианское богослужение выражает дар познания и новой жизни, исходящих от Отца, через Христа в Духе Святом. Вот каким образом об этом говорит святой Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской: «Путь Боговедения исходит от Единого Духа, через Единородного Сына, к Единому Отцу и, обратно, естественная благодать и естественная святость и царское достоинство от Отца, через Единородного Сына простираются до Духа»<sup>1</sup>.

Изучение ранних евхаристических молитв, благословений и словесий показывает нам, как с самого начала Церковь различала Божественные Лица. А это делает невозможным никакое смешение Их в личном почитании.

## 2. Христологическая перспектива богослужения

<sup>1</sup> Трактат о Святом Духе. 18, 47.

Существуют разные способы рассмотрения «христоцентризма», то есть, христологического содержания христианского богослужения.

### А) Литургическая гимнография

Первый подход, более *аналитический и буквальный*, состоит в изучении традиционных литургических текстов: византийских, сирийских и западных – и в выделении главных христологических тем, показывая, каким образом в эпоху христологических Соборов Церковь выразила в богослужении свою веру и свое учение о Богочеловеке Христе. Этот метод исследования текстов и сравнительного изучения литургической гимнографии и писаний Отцов очень интересен. Он напоминает нам, что литургическое, гимнографическое и богословское творчество черпают свое вдохновение из одного источника. С одной стороны, он подчеркивает доксологический характер христианских догматов, а с другой стороны, он признает за богослужением его доктринальную функцию в научении вере.

Догматические формулировки Вселенских Соборов, главным образом, Никейского (325), Ефесского (431), Халкидонского (451), Второго Никейского (787) и Торжества Православия (843) вдохновляли не только византийских богословов, но и гимнографов.

Богослужебный сборник восьми гласов, то есть, Октоих, содержит богато развитое богословское учение. В частности, воскресная служба каждого гласа сосредоточена вокруг темы Воскресения Христова и содержит богатейшую разработку: 1) Халкидонского догмата (единство двух природ в единой Личности Богочеловека), 2) Учения Отцов об Искуплении и Пасхальной тайне.

В Постной Триоди подчеркнем особо: 1) службу Торжества Православия (843); 2) ее продолжение в воскресение святого Григория Паламы во вторую седмицу Великого Поста; 3) службу Крестопоклонного Воскресения; 4) весь цикл Страстной Седмицы, начиная с Лазаревой субботы.

Цветная Триодь, от Пасхи до Пятидесятницы, содержит всю гимнографию, посвященную пасхальной тайне, Вознесению и Пятидесятнице.

Наконец, двенадцать томов Минеи содержат службы на каждый день года и, в частности, службы Господских неподвижных праздников и служб, посвященных Божией Матери.

Нет возможности подробно разбирать здесь содержание литургических книг, песнопения которых необыкновенно богаты; это является предметом особого богословского исследования. Приведем лишь пример из догматиков воскресных стихир Октоиха шестого гласа: *«Кто Тебе не ублажит, Пресвятая Дево, кто не воспоет Твоего пречистого рождения; безлетно бо от Отца воссиявый Сын Единородный, Той же от Тебе чистой пройде, неизреченно воплотиться естеством Бог сый, и естеством быв человек нас ради, не во двою лицу разделяемый, но во двою естеству неслитно познаваемый; того моли чистая, всеблаженная, помиловатися душам нашим».*

Или же текст, принадлежащий перу патриарха Германа Константинопольского в рождественской службе: *«Неизменный бо Образ Отець, образ присносуция Его, зрак раба приемлет, от неискусобрачныя Матере прошед, не преложение претерпев. Еже бо бе пребысть, Бог сый истинен; и иже не бе прият, человек быв человеколюбия ради»* (Стихира на Господи возвах на вечерни Рождества Христова).

Наконец, последний пример почитания икон: *«Неописанное слово Отче, из Тебе, Богородице, описая восхищаем; и осквернившийся образ в древнее вообразив, Божественною добротою смеси. Но исповедающе спасение, делом и словом, сие воображаем»* (Кондак в Неделю Православия Феофана Начертанного).

Итак, византийская гимнография завершается в литургическом прославлении иконы. В ней мы находим оправдание как иконописания, так и иконопочитания: оба они основаны на Халкидонском догмате. Итак, через песнопения мы прикасаемся к синтезу всего христологического и троичного учения, переживаемого в духовном и сакраментальном опыте Церкви.

#### *Б) Литургические циклы*

Второй подход к изучению христологии богослужения состоит в том, чтобы проследить в дневном, седмичном и годовом богослужебных циклах развитие Тайны Христовой. Каждый из них, следуя своему ритму и отвечая своей функции, открывает нам центральное место Христа во времени Церкви.

Литургические циклы являют собой подлинное освящение времени. С одной стороны, это освящение природных ритмов дня и года, с другой, – освящение ритма, принесенного Откровением, то есть ритма сед-

мицы. Все это совершается через воспоминание и призывание Господа Иисуса, Солнца Правды, освящающего мир невечерним Светом Своего Духа. Ритмы эти раскрывают нам время Церкви. Итак, литургическое время, прежде всего, христологично, и Дух в нем является скорее прославляющим, чем прославляемым: такова Его природа, Его кенозис, Его тайна.

Строго говоря, в первичном построении богослужебных циклов отсутствует литургическое воспоминание Святого Духа; почти что нет ни праздников, Ему посвященных, ни икон. Сказанное справедливо и по отношению к Отцу.

Мы не будем здесь подробно развивать христологию времени и литургических циклов, знамений и образов смерти и воскресения Христова. Мы лишь напомним и подчеркнем прозрачность литургического времени по отношению к объединяющему присутствию Божию.

В течение литургического года мы переживаем полноту истории нашего Спасения вокруг главных событий Рождества, Пасхи и Пятидесятницы, литургически осуществляющихся перед нами: *«Днесь Христос рождается в Вифлееме»*, *«Днесь висит на Древе, всю тварь дланию содержи»*, *«Ныне вся исполнишися света, небо и земля и преисподняя»*, *«Днесь благодать Святого Духа нас собра»* и т. д.

Также как воспоминание и евхаристическое причащение включают в себя всех святых, всех живых и усопших, таким же образом литургический год и седмица переносит прославление Христа на святых всех времен, ведомых и неведомых и на всех членов Тела Христова (Всецелого Христа, Главы и Тела, *Christus totus, Caput et Corpus*\* – блаженный Августин).

В течение многовекового литургического творчества в Византии *литургическая седмица*, имеющая своим центром воскресный день, день Воскресения Господня, приобрела экклезиологическую структуру, ставшую настоящей иконой Тайны Христа и Его Церкви. Каждый день седмицы Церковь воспоминает события нашего Спасения: по средам и пятницам – Божию Матерь у Креста; по четвергам – святых апостолов (в память Тайной Вечери) и Николая Угодника, милосердного святителя; в субботу – всех святых и усопших по образу субботы, предшествующей

\* Ingoannis ev. tractatus CXXIV, PL 35: 1622.

Пятидесятнице; наконец, по понедельникам и вторникам – ангельские силы и Иоанна Предтечу. Память святых мучеников, которые исповедали Единую и Нераздельную Троицу – совершается ежедневно.

Наконец, дневной круг, освящающий часы дня и ночи, прославляет Христа, Солнце Правды и Свет Невечерний и ежедневно воспроизводит Тайну победы Света над тьмой («*Слава Тебе, показавшему нам Свет*»).

Я здесь лишь вскользь упомянул основные черты воспоминания о Христе, содержащиеся в литургических циклах, начало которых находится в еврейском богослужении Храма и синагоги.

### В) Таинства

Вторым аспектом церковного богослужения является sacramентальная жизнь. Трудно считать Евхаристию лишь продолжением ежедневного круга, как это представлено в школьном богословии. У нее особая функция. Изучение Таинств приводит нас к сознанию о невозможности их разделения на независимые друг от друга явления, как это часто излагается в учебниках. Такой подход извращает правильное понимание их сущности. Церковь, как таковая, сама является великим Таинством нашего Спасения. Мы рассматриваем совокупность Таинств в рамках единого Таинства – Церкви, в которой все, что совершается, sacramентально по природе.

Церковь делает нас участниками Тела Христова, троичного Домостроительства, которое глубоко пронизывает ее саму в ее бытии, ее богослужении, в ее свидетельстве миру и ее структурах.

Таким образом, мы можем подчеркнуть единство sacramентальной жизни Церкви и поставить под вопрос произвольный выбор «седмерицы таинств». Все Таинства, тайнодействия и способы освящения сосредоточены и основаны на двух основаниях – Крещении и Евхаристии. Ничто в Церкви не чуждо ее sacramентальной, таинственной богочеловеческой природе. Всякое Крещение приводит к Евхаристии и находит в ней свою полноту.

«Крещение подводит нас к участию в Святых Тайнах. Оно целиком обращено к ним, оно их предполагает и к ним стремится, оно направлено к Евхаристии, как магнит к полюсу. Евхаристия заложена в Крещении, как плод заложен в цветке. Слова Учителя: «Если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни» (Ин 6:53) дают почувствовать близость и глуби-

ну этих отношений [...]. Без этого нераздельного и насущного соединения Крещение бесполезно и бездейственно; это ненужное орудие, которое бьет мимо цели, храм без алтаря и без жертвенника. Крещеный, который остается чужд Евхаристии, является сыном без сыновних чувств и без любви: несостоявшимся святым»<sup>1</sup>.

Блаженный Августин утверждал: «Без Крещения и без приобщения Телу Христову маленькие дети не имеют Жизни». Биполярность Крещения и Евхаристии означает, в особенности, что всякое Крещение находит свое завершение в Евхаристии и что всякая Евхаристия имеет свой исток в Крещении, как входной двери из мира в Церковь. Все это следует иметь в виду перед более подробным разбором троичного измерения Крещения и Евхаристии.

### 3. Тайна Христова

Мы можем понять своеобразие христианского богослужения только через Личность и Тайну Христа, воплощенного Слова, Сына Пресвятой Девы Марии, сидящего одесную Отца во славе Святого Духа. Христианское богослужение в своих истоках, по природе и конечной цели зиждется на тайне Христовой.

В своих истоках, так как сама жизнь Христова «литургична», она является славословием, ходатайством, совершенным и непрерывным общением с Отцом. Во Христе и в Нем одно отношение человечества к Отцу находят свое совершенство в поклонении, славословии, благодарении, ведении, в общении, любви, послушании. Молитва наполняет всю жизнь Христа, каждый ее момент, каждое действие, каждое слово – вплоть до Страстей, Смерти и Воскресения. Это постоянное служение Отцу в Духе и Истине ставит Христа в двойное отношение любви к Отцу и милосердия к миру. В Иисусе Христе пересекается и сосредотачивается конфликт и примирение мира с Отцом. Молитва Христа, Его постоянное и совершенное служение, достигая предельного напряжения, раскрывает сокровенные отношения мира с Богом. В молитве Христовой весь мир присутствует двояким образом:

<sup>1</sup> Dom Lambert Beauduin. Baptême et Eucharistie // Maison-Dieu, 6 (1946). P. 58.

а) Поскольку Христос сосредотачивает в Себе все человечество, поскольку Он берет на Себя все бремя греха и предстоит перед Отцом, неся на Себе все бремя беззакония и зла, «Ибо Христа, не знавшего греха Он (Отец) сделал для нас жертвою за грех» (2 Кор 5:21).

б) Потому что мир сей и человечество являются предметом моления Спасителя, Его небесного ходатайства.

Христианское богослужение христологично по самой своей *природе*. Блаженный Августин любил говорить о тайне Церкви, соединенной во Христе, как о всецелом Христе, Главе и Теле (*Christus totus, Caput et Corpus*). После него, святой Лев Великий, папа римский, напомнит, что «...то, что было видимо в нашем Искупителе, перешло теперь в Таинства». Блестяще об этом выразился кардинал Даниелу: «Христианская вера имеет своим единственным предметом тайну умершего и воскресшего Христа. Но эта единая тайна умершего и воскресшего Христа проявляется в разнообразных видах: она прообразуется в Ветхом Завете, она исторически совершается в земной жизни Христа, она содержится сокровенно в Таинствах, она переживается мистически в душах, она социально совершается в Церкви; она эсхатологически завершается в Царстве Небесном»<sup>1</sup>.

Итак, христианское богослужение христологично по своей природе. Это значит, что оно наследует молитву и ходатайство Христа, оно их отражает, выявляет, продолжает и включает нас в них.

Наконец, оно выражает христологическое содержание нашей веры, учения, опыта Церкви.

Христианское богослужение христологично *по своей конечной цели*:

А) Поскольку богослужение совершается животворящим и освящающим присутствием Христа в церковной общине и через нее в мире. Это присутствие Христа ставит Церковь в постоянную от Него зависимость, ибо Христос одновременно является и Судьей, и Огнем, и Мечом. Оно ставит под вопрос всякий установленный порядок и благополучие, всякую статическую религиозность, всякое устройство Церкви и христиан в раз и навсегда заданных общественных структурах.

Б) Ибо присутствие Христа спасительно и целительно. Оно восстанавливает мир в его райском совершенстве и привносит в него черты эсхатологического совершенства.

В) Потому что присутствие это напоминает нам, что Христос есть Господь, Который грядет. В Богослужении Церковь находится в непрерывном, сыновнем ожидании. Оно освобождает ее от всякой попытки недолжного самоутверждения в мире, устанавливает ее одновременно и в мире, и вне его.

#### 4. Пневматологическое измерение богослужения

Богослужение также пневматологично. Действие Третьего Лица Пресвятой Троицы выявляется в самой способности славословия и поклонения. Дух Святой вселяет в нас жажду Бога, отрывает нас от житейских пут и обращает нас к Господу Иисусу, чтобы через Него явить нам Отца. Вместе с тем, Дух Святой является завершением нашего благословения Отца через Сына. Все нам дано Духом Святым. Он есть «божественная среда», место освящения. Мы находим особенно сильные моменты ипостасного откровения Духа: в прощальной беседе Христа, в посланиях Духа Церквам в Апокалипсисе, в «стенаниях Духа» в посланиях апостола Павла (ср.: Рим 8:15; Гал 4:6).

Напряженное ожидание Града Небесного в Церкви возможно благодаря действию Духа, Который вводит Церковь в состояние непрестанной эпиклезы.

Собственное действие Третьего Лица Пресвятой Троицы состоит в том, чтобы быть не предметом, но силой и свидетельством. И даже если Его Имя и Его Лик остаются скрытыми, и если Дух Святой направляет нас к Личности, Имени и Лику Иисуса Христа и через Него к Отцу, тем не менее, евангельское Откровение включает и обратное свидетельство, когда Господь Иисус Христос говорит нам о Другом Утешителе, Которого Он нам открывает, нам обещает, нам дарует (Ин 14:16; 14:26; 15:26; 16:7; Деян 2).

Следовательно, возможно говорить о Духе, свидетельствовать о Его присутствии, о Его освящающем действии в Церкви Святых. Церковное богослужение хорошо выявляет содействие Воплощенного Слова и Духа Божия. Дух Святой проникает и животворит литургический язык, де-

<sup>1</sup> Le symbolisme des rites baptismaux // Dieu vivant, № 1. Paris. 1945. P. 17.



лает возможным и истинным богословское познание, основывает духовный опыт.

Христианское богослужение является поклонением в духе и истине (Ин 4:23-24), разумным служением (Рим 12:1), одновременно – силою Святого Духа, Который действует в Церкви. Цель этого богослужения – сделать нас духоносными, то есть, прозрачными и послушными Духу Божию, измененными Им и в Нем в нового человека, вплоть до достижения меры полного возраста Христова (Еф 4:13), униженного и прославленного (Флп 2:6-11).

Поскольку христианское богослужение вводит нас в молитву, в земное и небесное ходатайство Первосвященника Иисуса, то надо добавить, что Дух Святой является предметом и единственным содержанием этого призывания, этой «эпиклезы» Христа. Все христианское богослужение есть, таким образом, непрерывная эпиклеза, вершина которой – постоянная Пятидесятница, то есть, непрерывное присутствие Духа в Церкви, которая есть Его Храм.

### 5. Отец

Что мы можем сказать об Отце, и каким образом Его тайна определяет Церковь и ее молитву? Отец Небесный – это Тот, к Кому по преимуществу обращена христианская молитва и Евхаристия. Он – Тот, перед Которым ходатайствуют одновременно Первосвященник Иисус (Ин 14:16; Еф 7:25; 1 Ин 2:1) и Дух Святой (Рим 8:26; Гал 4:6). Он Тот, к Кому возносится молитва Всецелого Христа, Главы и Тела. И с другой стороны, от Него, Отца Светов, нисходит всякий дар совершенный (Иак 1:17), всякое освящение, всякое благословение и дар новой жизни. Более того, молитва «Отче наш» и все богослужение вводят нас в близкие, сыновние отношения с Отцом и дают нам дерзновение называть Его «Авва Отче». Благодаря им мы переходим от страха к любви, от смерти и суда к жизни, от состояния раба к положению друга и сына, от состояния наемника к положению наследника. Одним словом, мы переходим к состоянию полноты жизни и славы. Молитва Господня – нитруднейшая среди всех – может быть произнесена лишь в горении Духа. Поэтому она находит свое подлинное место в Литургии лишь после евхаристической эпиклезы.

Учение апостола Павла о примирении или Спасении как усыновлении может быть вполне понятным лишь в перспективе нашего отношения к Отцу Небесному через литургическую жизнь.

Это отношение к Отцу обеспечивает основную христианскую истину, особо характерную для православной духовности: это чувство Божественной трансцендентности Того, «Который обитает в неприступном свете, Которого никто из людей не видел и видеть не может» (1 Тим 6:16).

Это напряжение, эта антиномия между сыновьей близостью и непроходимой бездной Личности Отца благотворны для жизни Церкви и ее богослужения. Таким образом, тварь и сам человек, ее венец, находятся в состоянии глубинной неустойчивости. Благодать вписана, присутствует в самой сердцевине, в самом основании твари, как ее высший смысл (Логос), как принцип жизни (Дух), как бездна небытия, над которой ее держат Божественные творческие любящие Руки Отца, то есть Сын и Святой Дух.

Итак, литургическая молитва обращена к Отцу. Это непреложный закон молитвы Церкви. В высочайшей степени он подтверждается в евхаристической молитве, так как она всегда обращена к Отцу. По этой причине, молитва Господня, предшествующая Причастию, является кульминационной точкой евхаристической молитвы.

В связи с этим необходимо напомнить, что Отец занимает особое место в христианском богослужении. Отец не является предметом литургического воспоминания, не существует также праздника, посвященного Отцу. Не может быть, в строгом смысле слова, и иконы Отца. Православное богословие иконы очень строго запрещает изображать Отца (и Святого Духа) антропологически, иначе, чем в типологических формах Его явлений: например, три Ангела и гостеприимство Авраама (Быт 18), десница Отчая в древней иконографии Воскресения или Вознесения.

## III. Троичное благочестие

### 1. Свяtitель Григорий Богослов, певец Пресвятой Троицы

В эпоху Второго Вселенского Собора (381), после борьбы Церкви с ересью пневматомахов (духоборцев, отрицающих божественность Святого Духа) и победы над нею, окончательно утверждается и обосновывается с богословской точки зрения равное с Отцом и Сыном поклоне-

ние и славословие Святого Духа (термины святителя Василия Великого, включенные буквально в Никейский Символ Веры, который носит с тех пор название Никео-Цареградский). Тогда, в частности, у святителя Григория Богослова, друга и соученика святителя Василия Великого, появляются первые молитвы, обращенные непосредственно к Пресвятой Троице. Можно считать святителя Григория Богослова первым мистиком и певцом Пресвятой Троицы. Его произведения окажут огромное влияние на всю дальнейшую византийскую литургическую поэзию и на самую тринитарную форму славословий. Святой Григорий является, таким образом, первым Восточным Отцом, посвятившем свои мистические озарения Пресвятой Троице. Ему удалось найти для выражения своего духовного опыта удивительную поэтическую форму.

С момента своего обращения в христианство и своего отречения от мира святитель Григорий был словно раз и навсегда ослеплен Светом Пресвятой Троицы: «С тех пор, как в первый раз, отрешившись от житейского, предал я душу светлым небесным помыслам, и высокий Ум, восхитив меня отсюда, поставил далеко от плоти, скрыл в таинницах небесной скинии, осиял мои взоры светом Троицы, светозарнее Которой ничего не представляла мне мысль, Троицы, Которая с превознесенного престола изливает на всех общее и неизреченное сияние, Которая есть начало всего, что отдалается от превыспреннего временем; с тех, говорю, пор я умер для мира, а мир умер для меня»<sup>1</sup>.

В течение краткого пребывания святителя Григория в Константинополе в качестве архиепископа столицы Империи внутренние нестроения, проявившиеся в борьбе против слабеющего арианства, достигают апогея. Во время Константинопольского Собора 381 года, после разного рода давлений и насилий, святитель Григорий подает в отставку. По его сочинениям, письмам, поэмам мы можем судить о душевных переживаниях этого пастыря, о его глубочайшем тринитарном благочестии.

То, что привлекало христиан Константинополя к святителю Григорию, как он пишет, была: «...Проповедуемая Троица, учение о Которой

<sup>1</sup> *Святитель Григорий Богослов. Стихи о самом себе // Собрание творений. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2. С. 56.*

было изгнано на долгое время, но не скажу, чтоб оно было издавна погребено совершенно»<sup>1</sup>.

Когда в первый раз святитель Григорий объявляет о своем уходе с епископской кафедры, народ восклицает: «Ты вместе с тобой уводишь и Троицу»<sup>2</sup>.

Так молился святитель Григорий.

«Прости меня, Троице, мое помышление и украшение, – скажет он, покидая свою паству, – да сохранишься у сего народа моего и да сохранишь его [...] ибо Ты всегда возвышаема и прославляема у него и словами и жизнью»<sup>3</sup>.

«Одного только желаю, досточтимая Троица, чтобы Божество Твое навсегда пребывало незабвенным в душах новосаженных... Но спаси, спаси меня, возлюбленная Троице, напоследок, и я увижу, где престол чистой Анастасии» (Храм Воскресения, где он служил в Константинополе)<sup>4</sup>.

«Да проповедуется Троица, и другой кто-нибудь (епископ) да примиряет людей как должно»

«Но забота моя о Тебе, единственная моя Троице! О, если бы иметь Тебе защитником какой-нибудь язык благообученный, по крайней мере, исполненный свободы и ревности. Прощайте и вспоминайте о трудах моих»<sup>5</sup>.

Святитель Григорий вздыхает о вечных обителях: «Молю Тебя, Божие Слово, привести меня в неколебимую обитель, где моя Троица и Ее

<sup>1</sup> *Святитель Григорий Богослов. Стихотворение о собственной жизни // Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2. С. 374.*

<sup>2</sup> *Святитель Григорий Богослов. Стихотворение о собственной жизни... Т. 2. С. 373.*

<sup>3</sup> *Святитель Григорий Богослов. Стихотворение о собственной жизни... Т. 2. С. 373.*

<sup>4</sup> *Святитель Григорий Богослов. Слово 42 прощальное // Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 602.*

<sup>5</sup> *Святитель Григорий Богослов. Срн о храме Анастасии // Собрание творений. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 2. С. 83.*

почетное сияние, Троицу, Которой и неясные тени приводят меня в восторг»<sup>1</sup>.

В. Лосский ясно подчеркнул смысл троичной мистики Григория Богослова, которого он часто цитирует, в частности, его известный текст: «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умозерцании Трех, вижу Единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света»<sup>2</sup>.

Этот текст – один из лучших примеров молитвенного богословствования, когда мысль и ум святителя Григория озарены лучами троичного Света, единого и нераздельного.

## 2. Развитие троичного благочестия

Тема озарения троичным светом часто встречается в византийской гимнографии. Много троичных тропарей нашли в ней свое место, в частности, «Триадика» (Троичные гимны). В воскресной же полунощнице имеется восемь канонов, обращенных к Пресвятой Троице. Вот, например, один из тропарей этого Канона: «Солнца лучами трисиянного озарится светодетельными сподоби, сердцем певцов Твоих. И ныне зрети доброту Твою, Троице, единице, яко мощно даруй всегда всеми вероподобную, Твое величие, песнословащими во вся веки» (гл. 7, п. 8).

Или еще один тропарь, из той же полунощницы: «Лучезарные Твоя молнии воссияй ми, Боже мой, Триипостасный Вседетелю и дом мя покажи Твоя неприступный славы, светел и светоносен и неизменен».

Тут мы находимся у самых истоков особой духовности византийского Православия. Эта специфика великолепно выражается в литургических гимнах. Следовало бы процитировать и разобрать подробно троичные тексты, чтобы показать, каким образом православная литургическая

<sup>1</sup> Святитель Григорий Богослов. Стихотворение о собственной жизни... Т. 2. С. 389-390.

<sup>2</sup> Святитель Григорий Богослов. Слово 40 на Святое Крещение // Собрание творений. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 571.

традиция восприняла и развила богословское наследие Епископа Назианского, певца Пресвятой Троицы.

Ежедневные богослужения, также как и воскресные службы Постной и Цветной Триоди, испещрены этими текстами: не только троичным славословием (общим христианскому Западу и Востоку: Слава Отцу и Сыну и Святому Духу), но и более углубленным созерцанием Божественного света, в котором люди присоединяются к молитвам Ангелов.

Так, например, в субботней полунощнице поется: «Несозданное Естество всех Зиждителяю, устне наши отверзи яко да возвестим хвалу Твою вопиюще: Свят, свят, свят еси Боже, Богородицею помилуй нас. Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, Вышняя силы подражающе на земли, победную песнь приносим Ти блаже: Свят, свят, свят... И ныне и присно и во веки веков, аминь. От одра и сна воздвигл мя еси, Господи, ум мой просвети и сердце, и устне мои отверзи, во еже пети Тя, Святая Троице! Свят, свят, свят...»

Тут больше, чем просто троичный «контекст» Восточного богослужения. Мы поистине присутствуем при зарождении настоящей троичной мистики, под давлением борьбы с ересью, мистики, вошедшей как в богословский язык и мысль, так и в литургический язык и славословие. Отметим также, что Восточное троичное почитание всегда выражается в перспективе личностного отношения к Пресвятой Троице, к Отцу, Сыну и Святому Духу, более, чем в почитании Троицы в целом.

В христианском богослужении троичная мистика выражается, как мы только что видели, в общем воспевании Пресвятой Троицы, в котором, однако, Божественные Лица не теряют Своей индивидуальности в совместном славословии. Присутствие и личные свойства Отца, Сына и Святого Духа утверждаются с силой и ясностью. Мы можем это назвать христологическим или пневматологическим измерением богослужения.

## IV. Пресвятая Троица и Крещение

### 1. Общие соображения

Цель христианского Крещения – приобщить верующего к Тайне умершего и воскресшего Христа, через усыновление Отцу в полноте Духа. Поэтому важно совершать Крещение, совмещая его с Литургией. Связь Крещения с Евхаристией является настоящим рождением к Боже-

ственной жизни. Включение в Тело Христово происходит в Крещении и затем подтверждается в Таинстве Евхаристии, которая есть воспоминание Тайны Искупителя. Это включение совершается в христианской общине. Рождение в Крещении и Евхаристическое приобщение к жизни Божией составляют вместе полноту христианской жизни: Крещение – это пасхальное событие, совершенное раз и навсегда в нашей жизни, в день нашего освобождения, когда мы были запечатлены печатью Духа Пятидесятницы. Евхаристия же осуществляет постоянное воспоминание о нашем Спасении. Таким образом, в Крещении – начало постоянного приобщения к Божественной жизни, к Божественному естеству (2 Петр 1:4), которое возрастает в нас от Евхаристии к Евхаристии. Это есть включение в жизнь Христову, приобщение к Дарам Святого Духа, наследие Царства Отца, свидетельство миру о новой жизни, о «троичной вере, которая нас спасла».

### *2. Вера в Пресвятую Троицу и чин Крещения.*

Подлинным совершителем крещального таинводства и всех церковных Таинств является Сам Дух Святой. В Святом Духе совершается встреча и соединение со Христом Иисусом. Господь становится, в свою очередь, подателем Духа, этот дар имеет начало в личной Пятидесятнице во время Крещения и продолжается в церковной жизни, в Евхаристической Тайне.

Святой Дух, наконец, является Духом усыновления, благодаря Которому мы называемся сынами Божиими, в Котором мы получаем свободу и дерзновение называть Бога Отцом. Итак, Дух является подателем троичного присутствия и благодати, ибо каждое Божественное Лицо являет двух других Лиц.

Таково значение Крещения «Во Имя Отца и Сына и Святого Духа». Это не просто догматическая формула, но исповедание веры, сопровождаемое погружением в воду. В этот самый момент, при исповедании веры во Христа и в Пресвятую Троицу, в самом этом акте исповедания, «христианин будучи крещен, возрожден, освещен, становится новой тварью, членом Тела Христова и сыном Божиим»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Dom Lambert Beauduin. *Vartême et Eucharistie* // *Maison-Dieu*, 6 (1946). P. 34.

Крещальная формула имеет освятельную силу. В древней Церкви совершитель таинства и оглашенный как бы сослужили друг другу посредством вопросов и ответов. До VI века при совершении Евхаристии не читался Символ Веры, так что евхаристическая молитва, будучи троичной, являлась и исповеданием веры, и освятельным действием. Символ веры был введен патриархом Константинопольским Тимофеем в VI веке. До этого он читался лишь раз в году в Страстной Четверг, когда в евхаристическое собрание вводились оглашенные.

Это указывает на богословское совпадение Символа Веры и евхаристической анафоры. Отсутствие Символа Веры в древней Церкви не умаляло ее тринитарного сознания: оно было выражено в евхаристической молитве, которая читалась вслух предстоятелем. В том же смысле предмет христианской веры и богословский смысл Крещения являются одной и той же реальностью.

### *3. Крещение во Имя Иисуса Христа в Новом Завете*

В книге Деяний Апостольских (2:38) говорится о Крещении «Во Имя Иисуса Христа». Является ли эта крещальная формула более древней, чем формула Мф 28:19? В книге Деяний мы видим зарождение тринитарного благочестия, исходящего из христологических доктрин в свете Святого Духа. В этом отрывке книги Деяний уточняется цель Крещения: «И вы получите тогда дар Святого Духа». Имя Иисуса Христа, имя Господа (Кириос), исповданное в Духе Святом, является содержанием проповеди апостола Петра в книге Деяний. Имя Иисуса Христа есть предмет призывания, оно содержит в себе присутствие и силу Духа.

### *4. Развитие чина освящения воды.*

Предварительный чин освящения воды перед Крещением развивался постепенно. В Крещении Филиппом евнуха (Деян 8:26-40) он не упоминается. Он развивается параллельно евхаристическому чину. Оба освящения обращены к Отцу, в них содержится воспоминание (в одном случае, Крещения Иисуса в Иордане и, в другом, Тайной Вечери) и в обоих случаях – призывание Святого Духа. Целью освящения воды является освящение и общение верующих.

### *5. Христологическое содержание Крещения*

«Все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились. Итак, мы погреблись с Ним крещением в Смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам в Нем ходить в обновленной жизни» (Рим 6:3-4).

Этот текст является откликом на Рим 5, в котором сравниваются два Адама. Данное сопоставление продолжает начатое в 1 Кор 15 сравнение человека душевного и духовного. Апостол Павел утверждает онтологическое единство между нами и Христом: «(Мы) общники корня и соки маслины» (Рим 11:17). Для нас смерть уже в прошлом, как и для воскресшего Христа: «Так и вы почитайте себя мертвыми для греха, живыми же для Бога во Христе Иисусе, Господе нашем» (Рим 6:11). Говоря о Крещении, апостол Павел может говорить о нашем воскресении в прошедшем времени: «... быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и со воскресли» (Кол 2:12). Апостол Павел продолжает: «Ибо вы умерли и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3:3). Отрывки с тем же смыслом можно найти и в первой и второй главах Послания к Ефессянам. Апостол Павел с большой силой утверждает крещальное измерение всей христианской жизни.

#### *6. Пневматологическое измерение Крещения*

Действие Святого Духа происходит постоянно: в незаметном движении поиска Бога, без возможности одновременно определить это движение в нас и его устремление. Предварительное помазание, предшествующее Крещению, было символически связано с Богопомазанием и с исповеданием веры, не исключая, все же, его заклинательной функции освобождения оглашенного. Помазание открывает дверь к Богопознанию. «Вы имеете помазание от Святаго и знаете все» (1 Ин 2:20). Через освящение воды совершается в Духе подлинное освящение всего творческого вещества.

Чин Миропомазания после крещального погружения был введен довольно поздно. До конца IV века Сирия и Каппадокия не знали особого чина Святого Духа между Крещением и Евхаристией. Очень показателен тот факт, что в своих крещальных тайноводствах святитель Иоанн Златоуст совершенно о нем умалчивает, тогда как описание чина крещального тайноводства очень подробное. Таинство Миропомазания начало развиваться в IV веке. Мы находим свидетельство о нем в одном из

тайноводственных оглашений святителя Кирилла Иерусалимского (принадлежащем скорее даже его преемнику, Иоанну Иерусалимскому), а также в тайноводственных оглашениях Феодора Мопсуэтского.

Отсутствие на Востоке особого чина дара Святого Духа в раннем крещальном тайноводстве никак не означает отсутствие богословского сознания присутствия и действия Святого Духа в этом тайноводстве. Напротив, различные этапы крещального чинопоследования отмечены собственным и непрерывным действием Святого Духа. Это действие символически выражается в чине предкрещального помазания елеем, в освящении воды призыванием Святого Духа, одновременным даром Святого Духа крещаемому во время его погружения как бы в новой Пятидесятнице, и, наконец, повторной полнотой приобщения Святому Духу в Евхаристии. Невозможно отделить действие Крещения и Миропомазания. Таким же образом, мы не можем развивать чисто христологическое богословие Крещения, с одной стороны, и чисто пневматологическое богословие Миропомазания, с другой. Святое Миро делает нас сообразными тайне Христовой.

А. Бухарев<sup>1</sup>

### О ФИЛАРЕТЕ МИТРОПОЛИТЕ МОСКОВСКОМ КАК ПЛОДОТВОРНОМ ДВИГАТЕЛЕ РАЗВИТИЯ ПРАВОСЛАВНО-РУССКОЙ МЫСЛИ

Духовное воззрение почившего великого иерарха московского было так светло, глубоко и многосторонне, что русской, по крайней мере духовной мысли как будто надолго нельзя и идти далее, а довольно было бы, кажется, подняться пока только до уровня с этим воззрением. Но истинная слава великого человека состоит в том, чтобы не останавливать собою и на себе, а мощно двинуть вперед доброе и здоровое развитие современников и потомства. Слава и надежда истинного отца – в подготовленном им преспеянии его детей. Пред смертью Давида ближайшие его служители не могли найти другого благожелания ему, более приятного и достославного для него, как вот это: *да ублажит Бог имя Соломона сына твоего паче имене твоего и да возвеличит престол его паче престола твоего* (3 Цар 1:47). Поэтому мы не можем лучше почтить

<sup>1</sup> Бухарев Александр Матвеевич (архимандрит Феодор), 1822-1871. Окончил МДА в звании магистра в 1846 году, в том же году принял постриг; преподавал сперва в МДА на кафедре библейской истории, потом в Казанской духовной академии. В 1858 году получил назначение в Петербургский цензурный комитет, в 1863 году снимает с себя сан, женится, умирает в крайней бедности от чахотки. Оценки богословского наследия и самой личности Бухарева весьма разноречивы, однако и довольно строго отзывавшийся о нем Флоровский замечает, что «всех ближе в своих взглядах он был к Филарету Московскому» (См.: Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 347). Известно, что святитель Филарет воспротивился печатанию книги Бухарева об Апокалипсисе, однако это никак не сказалось на искреннем и любовном преклонении, с которым Бухарев относился к своему великому учителю. Предлагаемая статья извлечена из посмертных рукописей А. М., и очевидно, не до конца отделана им, однако она представляет собой несомненный интерес, как по приводимым в ней эпизодам из жизни Святителя, так и по общей оригинальной оценке его значения для русской духовной мысли, более того – для русской жизни вообще. Статья впервые была опубликована в апрельском номере журнала *Православное обозрение* за 1884 год.

память великого святителя, как разъяснением и оживлением для себя того его значения, что он был мощным и плодотворным двигателем настоящего и еще более возбудителем ожидаемого и желанного развития русской мысли. Мы хотим говорить не вообще о заслугах мудрого (как вся Россия издавна уже привыкла представлять его при одном даже простом упоминании его имени) Филарета по делу мудрости. Мы только желали бы обозначить и нагляднее раскрыть силу и значение того семени живой и плодотворной мысли, какое мудрый оставил нам Русским в наследие и какое должно развиваться, расти и плодотворно приносить во нашем русском духе как по духовным знаниям, так и по общему образованию. Наше дело поставить на вид, что именно к мысли Филарета имеет наиболее живую, обширную и плодотворную приложимость и потому особенно много обещает для истинного развития русского духа и мысли.

В отношении к великим и сильным мыслию и делом людям должно всячески озабочиваться тем, чтобы унаследовать от них только плодотворное и производительное, хотя бы то или другое из этого и не слишком выдавалось на вид, а не увлечься чем-либо не довольно жизненным для будущего, хотя бы и очень значительным для прошлого. В переходные особенно времена, к каким явно относится и Филаретово время, бывает обыкновенно так, как в наши летние ночи: обе зари, утренняя и вечерняя, сходятся – и как ни великолепно бывает вечерняя, но она – отходящее время, и как ни бледно занимается заря утренняя, но она – начало нового дня; ждущие солнца устремляют взоры свои особенно на утреннюю зарю, хотя и не закрывают глаз и от великолепия потухающей более и более зари вечерней. Но довольно для предварительного объяснения. Пора к делу.

В области собственно-духовного или православно-религиозного знания Филарет целые полвека светил России солнечным светом. Обратим внимание сначала на отношение его к основным предметам<sup>1</sup> и самым источникам этого знания.

Самое существенное основание и глубочайший предмет религиозного знания есть Слово Божие. По непреложному и верховно-владыче-

<sup>1</sup> В Православном обозрении это место выглядит так: *на отношение к его основным предметам.*

ственным для веры значению Слова Божия, всего чаще бывает, что духовная мысль обращается к нему не более, как (скажем так) к своду законов, одна буква которого решает или утверждает все. С другой же стороны, так как слово Божие возвещалось человечеству в разные времена, при разных обстоятельствах и потребностях веры, не на одном языке и с различным, у разных и особенно разновременных святых писателей, характером одного и того же языка; то научное изучение Слова Божия склоняется и у нас более или менее к тому, чтобы изучать Библию только как собрание (священных, разумеется) памятников древности. Почивший великий служитель Слова Божия умел сам и своим примером завещал нам – избегать той и другой, равно неприличных право-мыслию, односторонностей в изучении и употреблении уроков Слова Божия. Всякому знакомому с духовно-учительными и научными трудами Филарета известно, что он, обращаясь к изречениям Слова Божия, с благоговением и вместе с свободным дерзновением веры вникает в самую глубину открываемой в этих изречениях Божией истины и премудрости. Это делается у него разнообразно: иногда он сначала ставит известный текст из Слова Божия и потом раскрывает глубокий его смысл, а иногда развивает сначала какую-нибудь истину и уже раскрытый ее свет сводит, как в фокус, в приводимый, наконец, текст; иногда он прямо текстами и излагает развиваемые им мысли, а иногда берет текст только в основание своей мысли. Но всегда у него виден в тексте свет премудрости и истины. От того, в развитии глубоких и светлых мыслей Филарета, тексты Священного Писания подобны не параграфам из свода законов, а самоцветным драгоценным камням в царском венце; они сияют живым и действенным светом своего, раскрытого до глубины, значения, именно значения низошедших из своей неисследимости к *нашему разумению и вразумлению* мыслей самого Бога живого и самопремудрого. И когда нужно бывает при разъяснении священного текста обратить внимание и на внешние обстоятельства, в которых дано Откровение, и даже на особенность оригинального его языка, Филаретовское (то есть характерно принадлежащее почившему святителю) толкование всегда чрез это откроет особую выразительность или новый оттенок выражаемого текстом для нас, а не для одного только прежнего времени, урока Слова Божия. Это не только в проповеднических трудах покойного, но и в специально-ученых, как в «Записках на книгу Бытия». По очевидной для

всякого открытости всего сказанного в известных всем трудах покойного, мы считаем лишним приводить частные примеры, как он раскрывал в Слове Божиим глубину истинно всеобъемлющей премудрости\*.

Такое, характерно-филаретовское, направление в разумении и изъяснении Слова Божия, войдя в дух и характер предстоящего еще православному русскому цельного и своеобразного изучения ветхозаветных и новозаветных книг Слова Божия, очевидно обещает особенно обильные и питательные для православно-русского духа и мысли плоды. Ведь понемногу кончается у нас то ненормальное разобщение между светскою и духовною образованностью и мыслию, по которому как духовно-образованный оказывается всего чаще чужим человеком для области мысли светской, так и светски образованный остается большею частию профаном в отношении к богословскому знанию и мысли. Приходит время, когда и у нас на православном Востоке, как издавна уже (только с неправомысленными односторонностями) завелось на Западе, просвещенным человеком будут признавать не того, кто щеголяет только *одним зрячим глазом* – или светской мысли и знания, или развитой богословской мысли, но того, кто смотрит открыто и ясно обоими этими глазами нашего духа, какой бы затем специальности, светской или духовной, он ни посвящал себя в жизни. В такое, желанное для России, время изучение всех отделов Слова Божия неминуемо должно сделаться живою потребностью и существенным интересом просвещения для всех нас, светских и духовных. И вот Филарет, столь высоко просвещенный в богословском отношении, но с зорким взглядом и на движения и приобретения светской мысли, указывает нам, как это великое дело – изучение Слова Божия следует нам делать достойно вселенского правосмыслия, без односторонностей приражающегося и к нам неправомыслия.

В отношении к этому же делу изучения Священного Писания долгом поставляем выставить на открытый вид одну великую мысль Филарета, развитие которой он предоставляет именно своим наследникам – детям, сам довольствуясь только посеять эту мысль, в виде малейшего из всех семян своих (Мф 13:32) духовного семени. В одном из своих слов на день Благовещения Пресвятой Богородицы, имеющем в основании текст: *веля благочести тайна: Бог явися во плоти*,<sup>1</sup> он имел нужду

<sup>1</sup> 1 Тим 3:16.

в решении глубокого вопроса: чем духовно жило человечество еще до совершения тайны Боговоплощения? В этом вопросе дело касалось не откровений ветхозаветных, а того в самих людях, к чему только и могли прививаться эти откровения. Глубокомысленный учитель на этот вопрос отвечал, что ветхозаветное человечество жило и духовно пробавлялось именно остатками от райского света и жизни в своей (а следовательно, и во внешней) природе, – остатками, разумеется, более и более истощавшимися у греховных уже людей. Вот это и есть великая мысль великого духовного мыслителя (почерпнутая из изучения Слова Божия и особенно Павловых посланий), чрез раскрытие и применение которой разъясняется *живое* значение и самое происхождение и развитие ветхозаветной образности, – всех этих ветхозаветных отражений Божественного и благодатного в земном и естественном, – отсюда и весь внутренно-последовательный порядок ветхозаветной жизни и феократии, – отсюда далее и образ или характер отрешения Самим Христом зерна новозаветной истины и благодати от скорлупы Ветхого Завета, следовательно, и многие существенные стороны учения апостольского, особенно Павлова, об отношении между Новым и Ветхим Заветами; а наконец, достигается и простота или удободоступность разума последнего таинственно-образного Откровения, которое замыкает и Ветхий и Новый Завет своими, взятыми особенно из первого, образами и своею, относящеюся уже к другому, истинною\*\*. Столь плодоносное развитие своей великой мысли великий отец и учитель отечественной Церкви предоставил уже нам. Известно, что он сам и в «Библейской истории» своей не раскрывал живого внутреннего процесса ветхозаветной жизни и открытия Нового Завета, довольствуясь только точным и сжатым обозначением и мастерскою группировкою фактов. Известно также, что и в «Записках на книгу Бытия» смысл ветхозаветных образов сколь ни глубоко и разносторонне раскрывается, остается слишком отвлеченным и как бы только со вне приложенным к известным лицам и событиям, на основании лишь замечаемого сходства или соответствия между образуемым и его образом и свидетельств о том Писания или отцев Церкви. На этом обыкновенно, или наибольшею частию, и останавливалось доньше духовно-ученое разумение ветхозаветных образов, которое за то и не убеждает пытливого мысли. Но Филарет, по крайней мере *иногда*, заметно возбуждал своих детей воспользоваться его же (выше показанною) мыс-

лию для раскрытия нужного науке света. Так, живо напомним мы, как на одном академическом экзамене покойный митрополит, выслушав проговоренный студентом урок о прообразовании крещения обрезанием, поднял следующий вопрос: «а чем еще до обрезания было прообразуемо в Ветхом Завете крещение»? Благодать крещения или возрождения столь существенна в человеческом спасении, что предначинательное и образное ее действие над спасаемыми должно быть в Ветхом Завете всегда. Такой живо затрагивающий любознательных вопрос прямо отсылал для своего разрешения к мысли об остатках райской жизни в природе человека: обрезание было учреждено, как заветная печать именно происхождения от известного верующего и заветного рода (см.: Быт 17), и потому до обрезания, видно, самое естественно рождение в подобном роде было еще столь духовно жизненно, что могло размножать *сынов Божиих* (Быт 6:2) и следовательно, образно и начинательно предъявлять благодать возрождения. Но плодovitая Филаретовская мысль еще не была тогда ни у кого в живом ходу. Студент затруднился отвечать на вопрос: и сам владыка Филарет покрыл молчание студента ласковым словом, что в такой дали древних времен и в такой углубленности корня духовной человеческой жизни естественно нам недосмотреть того или другого с ясностию и скоростию. Но довольно было и того, что он все же поднимал наши взгляды на подобные предметы и возбуждал нас всматриваться в подобные предметы.

Мысль плодovitая должна ли заглохнуть от того, что у самого Филарета оставалась она без дальнейшего развития и применения? Но это было бы неблагодарностию пред ним с нашей стороны, неразумною обидою для нас же от нас самих. Разве можно одному, хоть бы и великому и необыкновенному человеку сделать все? Довольно, что великий человек дал вам, деятели духовных знаний, великую мысль; не отвертывайтесь от нее, а примите ее с благодарностию и потрудитесь над ее разработкою, по крайней мере, не отводите своих глаз от известных вам опытов ее разработки. Если нужен вам авторитет для принятия плодonoсной мысли, то эта мысль запечатлена авторитетом великого учителя, указавшего ее вам. Если же внешний авторитет иногда стесняет, то великая мысль предоставлена самостоятельному с вашей стороны развитию и применению. Зачем же вы невнимательны к мысли плодovитой и тем закрываете для себя и для других много живого и животворного



света в самом Слове Божиим, в обоих его Заветах до последнего Откровения? Мимо виноватых не пройдет приговор правды: *горе вам, законникам, что вы взяли ключ разума; сами не вошли и входящим воспрепятствовали* (Лк 11:52)\*\*\*. Но и деятели светского знания и образа мыслей могут и этим одним, открытым у них, мысленным оком усмотреть, сколько нужного света могла бы получить самая светская наука из той мысли, что древнее или ветхозаветное человечество духовно жило именно остатками в своей природе эдемского духовного света, первобытной райской жизни, остатками, впрочем, истощавшимися у грешных людей с продолжением времен. Успел Запад удовлетворительно выяснить тайну древнего языческого обожения тварей, этого обольщения, охватившего весь почти древний мир, развивавшегося вместе с самой цивилизацией не только Египта и Индии, но и классических стран – Греции и Рима, обольщения ужасно опустошавшего и избранную частичку древнего человечества – Израиля, вплоть до самого вавилонского его плена? После туманных, теперь уже брошенных, философских объяснений этого многовекового всемирного явления, последнее слово о нем западной науки выражает мысль о ребяческой неразвитости древнего человека, вследствие которой все видимое пугало этого ребенка суевверным страхом. А между тем, и языческие древнейшие творения, например, Илиада и Одиссея Гомеровы или индийские поэты незапамятных времен, поражают нас отнюдь не ребячеством, а каким-то духовным величием древнего патриархального человека. Нет, вопрос о древнем язычестве глубже и вместе проще разрешается из той мысли, что чем ближе был древний человек к пребыванию своему в Эдеме, тем обильнее и живее были в нем остатки едемской жизни, в которой он одушевлялся духом из уст Божиих (Быт 2), и первобытного духовного света, в котором так ясно и ощутительно выражались для него во всем творении творческие глаголы (Быт 1); только падший человек располагал этими благодатными остатками под влиянием уже своей греховной страстности. Чем ощутительнее для древнего человека была во всем мироздании творческая Божественная сила, тем неудержимее мог он под омрачающим влиянием своей страстности обоготворять самые создания и падать в прах даже пред неразумными творениями, как пред божествами. И вот нам изъяснение восточного особенно язычества! Чем виднее и осязательнее были древнему человеку следы богоподобия в чело-

веческой природе, тем живее он мог воображать в страстном увлечении «богоравных» людей и притом всякую могучую силу в человечестве, всякую энергическую его страсть представлять человекообразным богом или богинею. И вот вам классическое язычество! Но у нас, чего доброго, и самая светлая и плодотворная мысль не скоро будет замечена и войдет в надлежащую силу только из-за того, что идет она не с Запада, а от русского духовного мыслителя, хотя бы это был и Филарет.

Продолжим следить завещанное нам от Филарета духовное наследие, могущее обогатить русскую мысль и дух, если воспользуемся, как следует, всем производительным и плодотворным в этом наследии.

За Словом Божиим, между предметами и вместе самыми источниками духовных знаний, следует руководство святых отцов, хранителей Священного Предания, наставляющих на правый путь и должный дух в разумении и Священного Писания. Известно, что у лютеран и в других подобно им преобразованных обществах христианских отвергается авторитет святых отцов; а напротив, римские католики так слепо держатся этого авторитета, что истинно-отеческое перемешано у них с вымышленно-отеческим или с недостойно-отеческим. Славный учитель нашей Церкви Филарет в своем учении свято держится руководства святых отцов и то же всегда внушал своим поучаемым не только с церковной кафедры, но и по духовно-ученой специальности. Мы помним, как однажды он прекратил свои возражения и остановил ученый спор, как скоро противопоставили ему точное святоотеческое свидетельство и только сказал это завершительное слово: «Да, Василий Великий лучше нас это знает». Но Филарет понимал святоотеческий образ мыслей так, каков действительно есть образ мыслей истинных святых отцов: это мудрый образ мыслей Христоносных умов. Поэтому покойный святитель не только по специально-ученой части, но и с учительной для всех ученых и простых кафедры церковной, когда ссылался на того или другого святого отца, давал при этом понять, что последний обладал действительным и богосветлым разумением рассматриваемой истины или внушаемого добра. Так, например, ссылаясь (в слове на неделю

Вайи<sup>1</sup>) на святого Златоуста, раскрывавшего тайно-знаменательный и пророчесственный смысл торжественного Христова входа в Иерусалим, наш церковный вития обращает предварительно внимание и рассуждение своих слушателей на чрезвычайные и неожиданные особенности этого события, на особенную тщательность евангельского о нем повествования, не опустившего обозначить и такую маловажную черту, как возраст ослати, послужившего Господу для царского вступления на нем в святой город, на ветхозаветное точное пророчество об этом событии. И только, когда уж слушателям стало ясно, что в этом событии должна была совершаться высокая тайна, проповедник представляет святого Златоуста владельцем этой тайны, таинником глубокого пророчесственного смысла этого события. В «Записках на книгу Бытия» многочисленные свидетельства святых отцов и древних учителей Церкви так поставлены в общем ходу толкования, что исследуемая истина раскрывается в них, как в своих прямых выражениях, а не по внешне формальных только подтверждениях.

Таким разумением и употреблением святоотеческого руководства Филарет за раз обличает и исправляет как слепоту римско-католического отношения к авторитету святых отцов, так и неверие этому авторитету лютеранское, удовлетворяя в то же время и лютеран в их рациональном или рассуждающем направлении и римских католиков в их послушании авторитету. Нет нужды объяснять, что при дальнейшем развитии у нас, такое мудрое и правое отношение православной мысли к руководству святых отцов, с одной стороны, окажет нас истинными и полными наследниками Богомудрого святоотеческого образа мыслей и духа, а, с другой, – обещает богатые, благодатные плоды по делу единения святых Божиих Церквей или воссоединения латин и лютеран или англиканцев с святою православною вселенскою Церковью. Но вот на что хотелось бы обратить особенное внимание читателей: у многих из нас русских слишком сильно, по делу веры, пристрастие к одной только букве святоотеческой, но мало дорожащее самим духом и образом мыслей святых отцов вопреки Филаретовскому воззрению и направлению; к сожалению, это замечается и по делу духовного образова-

<sup>1</sup> См.: *Святитель Филарет, митрополит Московский*. Творения. М., 1873-1885. Т. 2. С. 181.

ния. Что же отсюда выходит? Да вот, например, вселенский церковный учитель отец святой Василий Великий оставил нам свой известный «Шестоднев», в котором изъясняя сказание Священного Писания о миротворении, он показал полное знакомство свое с современным ему естествоведением, оказывающимся, однако, теперь слишком бедным и часто произвольным. В букве ли святоотеческой тут дело? Нет: руководителен для нас собственно тот дух и образ мыслей великого отца, чтобы светом Слова Божия освещать и освещать естествоведение и это последнее обратно направлять к разъяснению Слова Божия. Такой образ мыслей и дух вселенского церковного учителя, если бы в нас истинно жил и могущественно действовал, мог ли бы потерпеть, чтобы сообщая высшее духовное образование не вводить духовно образуемых и в высшее или полнейшее знакомство с современным естествоведением? Нет, дух Василия Великого, *естество суцих уяснявшего*<sup>1</sup>, никак не потерпел бы этого, тем более, что при продолжающемся еще у нас школьном разъединении между светским и духовным образованием люди светского образования считают по большей части чужим и сторонним для себя делом не только вести дело естествоведения во свете Слова Божия, но и иметь какое бы ни было отношение по этому делу к христианскому Откровению и потому беспрекословно допускают всякие непроверенные правомыслием результаты Западной науки и всякие произвольные, иногда существенно противные Христианству, гипотезы. За доказательствами и примерами этого ходить недалеко. Обыкновенно человек светского образования, в отношении, например, к геологии, удовлетворяется тем одним, чтобы геологические выводы и гипотезы сколько-нибудь опирались на действующих и ныне законах природы. Он не думает о том, что должны же быть когда-нибудь обоснованы или законоположены самые эти законы. Ему нет дела до того, что законы земной планеты и природы с самым обоснованием своим при создании земли тут же и открылись в своем действии; так что и первоначальный вид земли, без всякой медлительности явившийся по одному творческому слову, расположился однако не противно, а соответственно данным тогда же от Творца законам, по которым столь медлительно совершаются последующие видоизменения земли. И потому нет не только удобства, но и

<sup>1</sup> *Естество суцих уяснил еси* – из тропаря святителю Василию Великому.

возможности для геолога, вне света Откровения о первобытной земле, строго и точно разграничить от первоначального вида земли всех последующих ее видоизменений, как ни строго следил бы он на земле действие постоянных законов. И вот вследствие этого неизбежного более или менее смешения, в нынешней геологии первоначального Творческим словом осуществившегося вида земли с последующими ее видоизменениями, человек светского образования не затрудняется мерить и первый тем же масштабом, как последние. И в своей иллюзии не сомневаясь, что он опирается на осязаемой действительности, кладет миллионы на миллионы лет, произвольно приписывая такую же медлительную последовательность в образовании первоначального вида земли, как и в неразграничимых от него последующих земных видоизменениях. Мало того, вследствие того же неминуемого смешения между первобытным порядком земли и последующими переворотами на ней он не затрудняется и закон смерти и разрушительного тления предполагать в земной природе еще прежде появления человека на земле. Ему нужды нет, что это уже противоречит существенным и основным сторонам Христианства; попрестальнее и посерьезнее взглянуть на солнечный свет истинности Христианства, видный и во внутреннем содержании последнего и по истории и по опытным донныне данным, он считает сторонним для себя делом. И таким образом, для него нипочем принять геологические выводы и гипотезы, решительно всем своим содержанием и существом отрицающие, что смерть и разрушительное тление произошли в нашем мире от смертоносного греха человеческого и что потому с заглаждением последнего Христом подорваны самые основания владычества смерти, так что *и сама неразумная тварь освободится некогда от рабства тлению* (Рим 8:21). А люди высшего духовного образования так и поставлены по самому порядку высшего образования, чтобы не получать высшего или обстоятельнейшего знакомства с естествоведением вообще и с геологиею в частности. Зато питомцы «среднего» духовного образования, идущие потом в приходские народные пастыри, должны будут по устройству своего среднего образования принимать более или менее на веру (испытывать нет у них ни средств, ни сил) именно то, что передаст им по части геологии, как и вообще естествоведения, человек светского образования, считающий сторонним для себя делом разбирать богословские вопросы и затруднения по этой части. Очевидно, что всего этого,

как ни просто и естественно вытекло это из обстоятельств, никак не вынес бы живой святоотеческий дух, «уяснявший естество сущих». И если суждено в России оживиться и мощно жить такому святоотеческому образу мыслей и духу, то он прежде всего снимет это ныне уже явно неблагоприятное делу истины средостение школьного разъединения между светским и духовным образованием и затем подвигнет людей высшего и глубокого богословского воззрения к готовности быть даже специалистами, например, геологии, а специалистов этой части к глубокому, с их учеными средствами, изучению Откровения о первобытной природе и о первых ее видоизменениях. Тогда и свет этого Откровения раскроется в новом обилии и распутана будет вся эта безмерная путаница геологическая, составляющая ныне, по-видимому, особенно крепкое гнездо антихристианской лжи. И русские не одним благородным негодованием на то, что их относят к жестким и тупоумным азиатским туранам<sup>1</sup> или монголам, а самым делом науки докажут в себе присутствие и силу столь производительного европейского ума, с свободой только его от западных крайностей. Семя этого, ждущее еще своего развития и плодноты, завещано России глубоко входившим в святоотеческих дух и образ мыслей нашим глубокомысленным подобно древним вселенским учителям Филаретом, хотя он сам по обстоятельствам и не ознакомился многосторонним образом с современным естествоведением и не благоприятствовал сближению между светскою и духовною мыслию. Но продолжим.

Из того, как Филарет углублялся в Слово Божие, в эту открытую нам свыше сокровищницу ведения и истины, и в руководительный для нас святоотеческий мудрый дух и образ мыслей, само собою понятно, что он требовал от себя и других изучения догматов как экзегетически-твердого, так и обстоятельно-исторического, но что был особенно велик богословским раскрытием именно внутренней глубины догматов, каких касались его мысль и слово. Богословский его ум можно назвать и истинно-философским. Догматическое его глубокомыслие и знание показывало в нем истинного наследника и продолжателя дела святого Иоанна Дамаскина, этого отца научной православной догматики, который на основании Слова Божия и по руководству прежних святых отцев фило-

<sup>1</sup> Население русского Туркестана – нынешней Средней Азии.

софски углублялся и в высочайший христианский догмат о Святой Троице и по-философски же, с диалектической тонкостью, различал во Христе все принадлежности одной Его Личности и двух природ (желающие могут проверить нас, просмотрев это золотое творение святого Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры»). Вспомните или возьмите в испытательное внимание, как любомудрый Филарет раскрывал необходимость и всеобъемлющее значение Боговоплощения (в упомянутом выше слове на день Благовещения), как диалектически развил все Божественные свойства из одного понятия *любви*, благоговейно и вместе отчетливо во всем мыслию входил во всеозаряющий свет Божией любви, открытый в Христовом распятии за мир (в слове на великий пяток), как светло и тонко разъяснял спасительность и действия благодати Святого Духа (в слове на день Пятидесятницы), и прочее. Благоговей пред тайнами Божиими, Филарет отличал от истинно-таинственного и отвергал эти мглистые мраки и полумраки мечтательно-мистических духовных парений и умышленно неясных и туманных представлений. Любя сам и внушая другим детскую простоту веры, он помнил живо и деятельно и такое внушение всем Слова Божия: *не дети бывайте умам*<sup>1</sup>. Потому даже и молодую мысль (например, в воспитанниках академии) он поощрял углубляться в истину Божию высокими и не беструдными для решения вопросами. Пример этого выше указан нами. Но возбуждение серьезной и отчетливой мысли молодых людей для самостоятельного их внимания во внутреннее значение догматов веры так важно вообще для развития православно-русской мысли, что не излишне привести еще примера два.

Выслушав однажды от испытуемого студента учение о том, что в Ветхом Завете Христова истина и благодать была открыта людям не вполне ясно и существенно, владыка митрополит возразил: «Как же ветхозаветные верующие, без полноты спасительной истины и без самого еще существа благодати Христовой, могли спастись?» Вопрос тут был уже не о том, к чему в самых людях Ветхого Завета могло прививаться Божие-спасительное, а о том, как еще без полноты и существенности самого этого Божия-спасительного можно было спастись ветхозаветному человеку. Вопрос был обращен ко всем бывшим налицо молодым лю-

<sup>1</sup> 1 Кор 14:20.

дям – студентам: «Кто хочет отвечать?» – Один из студентов начал объяснять, что вечному Божеству нашего Спасителя и до пришествия Его во плоти или в человеческом естестве, и до раскрытия в Нем чрез это самого существа и полноты благодати и истины, удобно и просто было простираться на приемлющих или верующих Свои спасительные действия, которыми они и спасались. Такой ответ, может быть, и достаточный для студента, мог удовлетворить разве другого кого, но не Филарета, потому что этим ответом все-таки не разрешалась самая сущность вопроса, держащаяся на том, что именно сила и свет Божества, до вочеловечения Христова, еще и не раскрывались для людей во всей своей спасительной полноте и животворной существенности. Встал другой студент и поставляя на вид, что самые святые Ветхого Завета, действительно, еще не воспринимали, но только чаяли полного и существенно раскрытия в грядущем Христе всего Божиего-спасительного, и потому по смерти своей сходили еще в ад, только с начатком и залогом спасения в своих душах – объяснил, что для совершенного их спасения Господь сходил к ним уже после искупительной смерти Своей в ад. – «Вот это ответ!» – отозвался с какою-то радостью Филарет. Ему, видимо, приятно было, что юношеская мысль посылно обнимает незаменимую и невознаградимую ничем бесценность для нас новозаветной Христовой истины и благодати, не усвоив которой вполне никакая человеческая нравственная высота не ограждена еще, увы, от ада, но которая и в аде сияет в Самом Христе – любовью всеблагодатною Его (а по Нему и нашего) Отца, спасающею всех приемлющих... А то еще: выслушав о непогрешимости вселенской Христовой Церкви, особенно собиравшейся в лице своих пастырей на Вселенских Соборах, мудрый иерарх не обинивался возразить, что, однако, ветхозаветная Церковь, жизнь и события которой содержат предначертательные указания и для новозаветной, погрешила, наконец, до того, что духовные вожди ее отвергли и довели до осуждения на смерть Самого Господа. Очевидно, что подобным возражением предлагалось юношеской мысли не чуждаться и довольно твердой, почти жесткой для незрелых, духовной пищи, чтобы эта мысль отчетливо сознавала, в чем или в ком именно непобедимая сила и непогрешимая правда Христовой Церкви: она не в людях, а в самом Христе и в Святом Его Духе, Которым Он Сам сопresentsует со собирающимися во имя Его, в неотступном разумно-сердечном направлении и воз-

зрении к Нему, даже двумя или тремя, и тем более с доверенными от Него служителями всей Его Церкви. Поэтому-то на иудейском синедрионе, которому предстоял осуждаемый и отвергаемый им Христос, непобедимая сила и непогрешимая правда и ветхозаветной и новозаветной Церкви открывалась и действовала прямо и лично в самой ее главе и душе – Христе. А синедрион оставался образцом и преудказанием тех сонмищ, хотя бы по имени христианских и духовных, хотя бы притом и слишком представительных по внешнему значению, которыми отвергается Христос в своем духе, в своей истине. Кстати здесь припомнить, что услышав однажды что-то о «представительной церкви» и в особенности о соборном «представительстве» церковном, Филарет уже не возражал, а серьезно и внушительно заметил: «в православной Церкви – не представительное правление»; и потом в объяснение, что тут все существо дела в благодати Святого Духа, Которым Христос присутствует и действует в Церкви Своей до скончания века, и в церковном единомыслии с Святым Христовым Духом, – привел следующие точные слова апостольского собора: *изволися духу Святому и нам*<sup>1</sup>. Но с такою силою возбуждая и двига мысль даже юношескую входить в дух и жизнь глубоких догматов православной веры, Филарет не терпел пустого, да еще и надутого, своенравного резонерства по религиозным предметам; не любил и характера речи, отзывающегося, хотя бы только во внешней фразе, подобным резонерством. На его суде легко прогорали за эти недостатки сочинения, писанные на ученую степень, хотя бы много дельные и умные в других отношениях.

Не правда ли? Следуя этому Филаретовскому направлению в разумении и изучении догматов христианского правосмыслия, направлению глубокомысленному, в своих запросах смелому и в разрешении их свободному, но отнюдь не пусто-резонерному и своенравному, наша православно-русская мысль будет далека от того, чтобы бездейственно и сонливо покоиться на известных и строго уже определенных догматах. Нет, она будет разуместь и иметь в них только начала или исходные пункты для освещения, благонаправления и благоустроения всего силою и светом вселенского правосмыслия. И этим путем русская мысль, ныне еще у большинства нашего столь невежественная или мертвая по отношению

<sup>1</sup> Деян 15:28.

к догматам Православия, может прийти в своем развитии до того, чтобы правосмысленную догматику изучать и построивать как «науку наук» или философию самой истины, так что только предошущением ее окажется лучшее и живое во всех других видах философии. Упомянутое выше нами «Точное изложение православной веры», принадлежащее отцу научной догматики Иоанну Дамаскину, которое при всей краткости и сжатости своей объемлет Христовою истиною и все результаты современного ему просвещения, служит верным ручательством сказанного, – если Филаретовское семя вероучения не заглохнет, а будет развиваться в нашем русском духе. Но надо сказать правду, что этому не очень благоприятно довольно усилившееся у нас направление раскрывать догматы порядком, так сказать, формального судопроизводства: вопрос о том или другом догмате берется как бы за судебное дело, и потому идет о нем как бы судебное разбирательство по вероучительному своду законов Священного Писания и Священного Предания, с исследованием показаний за и против, и таким образом, догмат поставляется нам как строго-законный приговор. Буква догмата действительно точно и право определяется, вы с нею знакомитесь обстоятельно и, пожалуй, основательно. Хорошо, конечно, и это. Но вот что не очень хорошо: мысль ваша, разрабатывая букву догмата, слишком мало входит или вводится во внутреннее его значение, даже не получает и направления к богомыслию, углубляющемуся в живую силу – в дух и жизнь догмата; а истина Христова, по Его же слову, есть *дух и жизнь* (Ин 6:63). Ведь и подтвердительные соображения разума, к которым прибегают наши догматисты, суть не более, как, скажем так, выражения сочувствия к формальному решению (судебного) дела со стороны публики. Так и происходит у нас, что наиболее глубокие догматы христианства, будучи действующими на весь мир духом и жизнью, обыкновенно кажутся чем-то только метафизическим, нежизненным для общего смысла; а иные, более удободоступные догматы так уж и поставляются в самой догматике, что закрывается, без сомнения, не намеренно, внутренне их значение. Чтобы сказанное не сочли голословным, представим примеры.

Возьмем спорный между православною Церковью и римско-католическою догмат об исхождении Святого Духа. Мы, православные, веруем во Святого Духа, от Отца исходящего, а в Сыне только уже почивающе-

го; а латины признают исхождение Святого Духа от Отца и Сына. Нередко случается слышать, разумеется, не от специалистов богословия: «Из-за чего спор? Не из-за того ли, что равно непостижимо ни для нас, ни для католиков Рима?» Да и специалисты богословия большею частью склоняются к сознанию того, что существо и основа отделения римского католичества от вселенского правосмыслия состоит в римском догмате главенства папы, а не в метафизической тайне исхождения Святого Духа. Дело в том, что в этой метафизической тайне не видится и самыми специальными исследователями ничего особенно жизненного; все дело для них только в разработке и определении буквы догмата. А между тем, этот догмат, в истинном своем значении, весь – *жизнь и дух*, а потому и в своем латинском извращении есть лживое расстройство и падение *духа и жизни*. Ведь, по слову Божию, Отец небесный есть основание и первообраз *всякого отчества на небеси и на земли* (Еф 3:14, 15); а потому основание и первообраз и всякого сыновства – в Единородном и Единосущном Сыне Божиим. Потому и Святой Дух, исходящий от единого Отца и в Сыне только почивающий со всем Отчим благоволением, есть первообраз и основание того нормального духа и направления отцов и детей (во всяком смысле отчества и сыновства), чтобы дети успокаивали собою и в себе дух своих отцов, не соперничая с ними в принципе своего направления, не раздвоясь с ними самым духом своего образа мыслей и действий, а отцы довольствовались бы только идущим именно от них духом и направлением своих детей, не только не подавляя и не стесняя самостоятельности их мысли и действий, но, напротив, и полагая именно в сыновне-свободной, чуждой всего рабского, их самостоятельности все стремления, все благоволение, весь живой дух своего отчества. Тут истина правосмысленного догмата сколько сияет очевидным светом своей истинности, столько оказывается вся живым действующим духом и самою жизнью. Само собою разумеется, что только ради вочеловечения Сына Божия так бесконечно нисходит в жизнь и отношения человечества сила высочайшей тайны Божества, и что только в право и истинно верующих во Христа свойственно этой тайне воздействовать надлежащею своею животворностью. Или вам это кажется мистицизмом, хоть и вы вынуждены с своим вожатым, напри-

мер, Боклем<sup>1</sup>, признавать «истинную таинственность?» Но не мистические мечтания, а открытую действительность представляют те явно-ненормальные и беспорядочные движения старого и нового поколения, властей и подчиненных, духовных и мирян, вообще отцов и детей, которые раскрылись собственно на Западе, а оттуда вторгаются и к нам: те и другие всюду соперничают и борются во взаимном направлении и духе своей жизни и мысли, всего нравственного своего существа, отчего потрясается в своих основах чуть не весь современный политический мир, начиная опять-таки именно с Запада, и возбуждаясь именно западными идеями. Возведите такие разрушительные брожения и борения духа всяких этих общественных отцов и детей, происходящие взаимно от тех и других, к верховному основанию и первообразу и выйдет явно уже противожизненный и лживый догмат Запада о Высочайшем Духе, якобы не от Отца только исходящем и в Сыне почивающем со всею полнотою Отчего благоволения, но исходящем от Отца и Сына, так что Сын оказывается существенно-соперничающим с Отцом в отношении к происхождению Духа... Догмат, фальшивость которого, действуя и раскрываясь более и более в инстинктах и жизни западного человечества, ныне явна уже в своих плодах!

Мы нарочно избрали этот догматический пример, который самыми вопиющими потребностями самого мира убеждает рассуждающих не останавливаться только на разработке буквы догматов, а по Филаретовскому образцу и направлению углубляться в самый их дух и живую силу. Но у нас самую постановкою догматов, даже более удободоступных разумению веры, как бы нарочно закрывается живое внутреннее их значение. Так, например, догматическое учение о трояком Христовом служении спасению человеческому – пророческом, первосвященническом и царском – разъясняется и тем более или менее упрощается самою евангельскою историею; но догматика словно старается закрыть живое значение и силу – особенно пророческого или учительного служения Христова. Дело вот в чем. Исторически во Христе ранее или прежде всего узнали пророка или учителя, а не первосвященника и царя славы; но самое значение и живая сила Христова учительства или пророческо-

<sup>1</sup> Бокль, Генри-Томас (1822-1866) – английский историк, автор книги «История цивилизации в Англии».

го Его служения могут быть раскрыты не иначе, как уже по разъяснении царского и первосвященнического служения Христова. Христос учил вообще, по евангельскому нарочитому замечанию, именно *как власть имеющий, а не как книжник и фарисей* (Мф 7:29); следовательно, Христос и учил не иначе, как с духовно-царскою властительностью. Он и Сам засвидетельствовал, что Он есть царь, только не от мира сего, как имеющий существенным своим призванием именно свидетельствовать истину, и что подвластные Его или послушные Его голосу суть те, *кто от истины* (Ин 18:36-37). Итак, Господь и пророческое или учительное об истине служение Свое проходил как Царь владычественно действующий на умы и сердца любящих истину. Потому нам нельзя уразуметь значения Христова учительства, не вникнув наперед в дух и характер царского Его служения. Христос царски владычествует над послушными Ему душами, по собственному же Его свидетельству, совсем не в духе внешнего и самовозносливого преобладания, а в духе самопожертвования за людей и жертвующего Собою послужания им (Мф 20:25-28). Это относится уже к первосвященническому саможертвенному служению Христову. Таким образом, следует догматически раскрыть значение сначала первосвященнического служения Христова и потом царского, чтобы затем было понятно и живое значение Христова учительства: Христос учил не иначе, как в то же время принося в Своем духе Себя Самого в жертву пред Отцем за грешных людей и готовый умереть за них, и потому небесною силою такой любви к человечеству по-царски властительно действуя в Своем учении на умы и сердца небесчужденные к истине, – совсем не похоже на книжников и фарисеев, только возлагающих своим учительством тяжелые и неудобноносимые бремена на поучаемых... Но наши догматисты обыкновенно прежде говорят об учительном или пророческом служении Христовом, потом о первосвященническом и, наконец, о царском; и потому хотя об учительстве Христа они и поставляют на вид, что Он учил *как власть имеющий, а не как книжник и фарисей*, но тайна этого властительного Христова учительства остается у них темною, не вводящую нас (и учительства нашего, разумеется) в дух и силу Христова учительства. Но исторически, скажете, Он открылся сначала именно учителем? Так. Но исторически следить дело Христово и принадлежит истории. Догматика имеет задачу раскрывать значение и самое существо дела Христова; она слишком погрешает

против своей задачи, если держится такого порядка в исследованиях Христова дела, которым неизбежно закрывается живое значение этого дела.

Сказано достаточно для убеждения, как важно и нужно было бы для вероучительных наших воззрений усвоить и развивать в себе мысль Филарета, углубляющуюся в самую силу и внутреннее значение догматов. Надо же самому существу нашего Православия раскрываться, наконец, в своем вселенском свете.

В отношении к *правоучению* христианскому (разумея под этим не просто «мораль», а образ цельного нормального устройства нашего духа во всех его силах) Филарет дает собою православно-русской мысли великую задачу и собою же, своим примером, направляет русскую мысль к великому разрешению этой задачи. Известно, что святые отцы Церкви и святые подвижники христианского совершенства (к которым да причислит Господь и нашего великого отца, им следовавшего и соревновавшего!), полагая и имея начало или принцип духовной жизни, свою *правду* – именно во Христе, располагали и самую во Христе жизнь духовную не иначе, как согласно с данным от Творца порядком или нормою самой природы человеческой; *худшее покоряли лучшему*, плоть или телесную чувственность духу или разумно свободным силам и действиям души, а все душевные движения и стремления, все действия разумно-свободных сил и самые эти силы подчиняли *уму*, который и признавали «владычественным» в человеке\*\*\*\*. Ум, верою преданный Христу и восприимлющий Христа, должен заправлять, по святоотеческому учению и примеру всех святых, всем кругом христианской деятельности и жизни. Почивший владыка Филарет был для нас светлым образцом и представителем таких мужей, у которых именно чистый и глубокомысленный ум владычествует над всею жизнью, над всеми действиями и способностями. У него все заправлялось и запечатлевалось глубокою и светлою мыслию. К устройению под «владычественным умом» духовной своей жизни, своих дел и состояний он стремился от юности до смерти. Но вот что составляет в нем задачу для людей мыслящих. По отношению к людям мысли, к специальным деятелям и служителям ума, мудрый пастырь не только не подчиняет жизненного круга мысленным началам, но даже и не ставит этих последних в уровень с жизненным началом, а пастырски внушает умственные начала подчинять жизненному.

Так, в юбилейное торжество, незадолго до своей кончины, Филарет высказал молитвенное благожелание: «да не оскудеет... муж знания и наставник юношества... выше мысленных начал науки поставляющий *жизненное* начало премудрости – страх Господень!»<sup>1</sup> (См. общий его ответ на юбилейные приветствия). Почему не сказал покойный святитель: да не оскудеет муж знания и наставник юношества, поставляющий истинное начало премудрости – страх Господень, или точнее, веру во Христа Господа – верховным началом ума и мысли научной для правого и мудрого построения по сему началу всего здания не только мысленного и научного, но и общежизненного?! Почему он не сказал даже и так: да не оскудеет поставляющий и выдерживающий это верховно-мысленное и вместе верховно-жизненное начало – начало премудрости, страх Господень, веру в Господа Богочеловека?! Почему он сказал: «да не оскудеет поставляющий *выше* мысленных начал *жизненное* начало». Если бы это сказал муж не такого чрезвычайно тонкого ума, как Филарет, дело объяснялось бы просто тем, что здесь слишком обще и нестрого высказано духовное остережение против мысленной разнузданности. У мудрого Филарета этого не могло быть, тем более, что желать и внушать руководителям и питомцам знания поставять *жизненное* начало выше всякого мысленного было вообще в духе почившего.

Итак, неужели мудрый отчасти противоречил себе, сам следуя в своей жизни владычественному уму, светлой и властительной мысли, а для других и именно для людей мысли, подчиняя мысленное дело и с его началами началу дела *жизненного*? Цельность в духе и характере покойного не позволяет подобного предположения. Все дело объясняется из того, что Филарет (как верно заметил о нем один наш умный публицист), вызвышаясь духом своим, занятым вечною истиной, над всеми временами, тем не менее вполне принадлежал своей эпохе. Не уступал ли он в данном случае какой-либо благонамеренной односторонности своей эпохи? По нашему мнению, нет. Он только пронизательно и ясно видел, что в современную ему эпоху ум мыслящего большинства проходит путь подвига еще среди опасных борений и преткновений, еще находится, так сказать, в *искушении* трудном и болезненном. Поставлять или провозглашать заправление всего *жизненного* круга владычествен-

<sup>1</sup> Творения. Т. 5. С. 579-581.

ным умом значило бы, пожалуй, еще усиливать для многих искушение, значило бы вводить их в самое искушение – всю жизнь свою, с добрыми даже ее началами или только навыками, подчинять только еще борениям и брожениям болеющего ума. Вот почему Филарет внушал поставлять *жизненное* начало (страха Божия) выше всех мысленных и научных начал! Причина этого заключалась в обстоятельствах и духовных требованиях его эпохи. По этому же самому он не позволял, даже в школе и притом высшего духовного образования, вводить в христианское нравоучение никакой идеи так называемого нравственного благородного самоуважения, хотя оно есть собственно должное сознание, блюдение и уважение в себе достоинства – быть по образу Божию, данного нам Самим Творцем (сам Филарет уважал, как Божия человека, алтайского миссионера Макария<sup>1</sup>, говоривавшего: «Как мне раболепствовать пред людьми, когда я сам – образ Божий?»). Не забудем мы, как услышав академический урок нравственного богословия о *самоуважении*, владыка с негодованием отозвался: «от этого вашего самоуважения в Западной Европе все становится вверх дном». В эпоху страшной умственной гордости всего легче, конечно, во имя нравственного самоуважения и разумного самоуправления в духе и жизни потворствовать только разрушительной и разнузданной гордости.

Как бы то ни было, по случайным и временным причинам, но все же несомненно, что состояние духа, общественного и личного, не управляемого владычественным умом, есть ненормальное, по крайней мере, незрелое, недорослое или ребяческое. Итак, что ж теперь? Неужели русскому духу и мысли так и оставаться, чтобы невладычественный ум своею властительною мыслью двигал и устраивал нашу жизнь, чтобы нам, русскому большинству, не исключая и образованных, не знать истинно разумного духовного самоуправления без своеволия и истинно-нравственного самоуважения без превозношения? Нет, и тысячу раз нет! Филарет, для нравственного развития русского духа и его мысли и всей жизни, именно и поставляет такую великую задачу: чтобы ум, взвесив свои силы и средства и дознав их недостаточество для действительного и совершенного овладения истиной и добром, а с другой стороны, испытывав и узнав всеобъемлющую истину и животворную правду именно во

<sup>1</sup> Преподобный Макарий (Глухарев), 1792-1847, – «апостол Алтая».



Христе, успел вполне отдаться «в благородный плен веры» (точное Филаретовское выражение!) и таким образом со Христом и во Христе соделаться истинно и здраво владычественным для заправления всеми путями и средами жизни – личной, частной, общественной, народной, государственной, общечеловеческой. Образец духовного самосознания и самоуправления владычественным во Христе умом явлен и оставлен нам Филаретом в собственном его примере. Сколько в его эпоху как духовная или набожная, так и светская у нас мысль и жизнь пережили разных односторонностей и крайностей, приражавшихся к той и другой! Набожная мысль и жизнь многих была искушаема то мечтательным мистицизмом, то свойственным разве протестантству, а не Православию, рационализмом, то духовным формализмом, достойным разве римского католичества, то, наконец, жестким и рабски мелочным обскурантизмом, свойственным только духу иудейства. Светская мысль и жизнь многих сначала доживала еще остатки вольтерианизма, далее пускалась и в немецкий трансцендентализм, потом бросилась в материализм и, наконец, в отчаянный нигилизм. Филарет следил и наблюдал все это и оставался независимым умом, держащимся во всем самого Царя истины – Христа и входящим в сыновне-послушливый и вместе сыновне же свободный и даже властительный Его дух. Пора бы нам всем, после всяческих уже опытов и уроков, взяться в мысли и жизни, как духовно-набожной, так и светской, за ум, ум здравый, светлый и владычественный самим Христом.

Из всего вышеговоренного нами понятно уже и то, наконец, что в деле общего и светского образования почивший архипастырь помогал русскому духу и мысли главным образом в том, чтобы дойти до свободного и потому «благородного плена веры». Он не унижал работ и плодов и той мысли, которая находится только на пути еще к этому благородному плену, вводящему плененных в свободу самостоятельного и властительного Христова Духа. Однако пред людьми знания, призывая их приступить ко Христу Богочеловеку и просветиться, Филарет поставлял на вид, что геология, например, при помощи скудных и мертвых остатков прежней жизни разгадывающая судьбу земли, по естественной сообразности следствия с причиной, не может сама по себе дать достаточно живых и полных результатов, что правоведение изучает такое или другое право, которого важность дается только временем и временем же

дознается слабость; а изучение неба и земли, при помощи микроскопов или телескопов, если оно не восходит к Творческой во всем мысли, с улыбкою называл только «стеклянным» и проч. (в слове в университетской церкви на текст: *приступите к нему и просветитесь*<sup>1</sup>). Он давал разуметь, что и для философии, по необходимости и справедливо различающей мир явлений (*fainōmena*) от умосозерцаемой их сущности и основы (*noōtēna*), – (так и с церковной кафедры выражался иногда Филарет пред людьми науки. См. слово его на день столетнего университетского юбилея<sup>2</sup>) – и для философии нет надежды, если она не узнает основания бытия и жизни, торжествующего над всякими разрушительными нестроениями мира и самою смертью. Прямых же извращений Христовой истины, хотя бы представляемых только в историческом изложении, Филарет не терпел и слышать. В Московской академии памятно, как покойный разгневался на изложение гегельянской системы, извращающей самые глубокие христианские догматы. Ему было тяжело и от многого в нашей литературе, похожего просто на «грязную воду», как он выразился в одном слове<sup>3</sup> последних уже лет своей жизни.

При всем том Филарет далек был от посягательства на свободу мысли и науки; он знал, что только под условием непринужденности может расти и развиваться до познания истины это благородное духовное произрастание – мысль наша. Он довольствовался пока только «дружелюбием науки», как незадолго до смерти выражался он в ответе людям науки на их приветы и на предложение ему почетного участия в их деле. Он указывал науке на ожидающую ее обетованную землю, когда, например, раскрывал смысл истории вообще и особенно некоторых мировых современных событий (в словах при погребении Кутузова<sup>4</sup>, при гробе Александра I<sup>5</sup> и др.), или из Слова Божия выводил главные поло-

<sup>1</sup> Творения. Т.4. С.62-63.

<sup>2</sup> Творения. Т.5. С.295-296.

<sup>3</sup> Слово в день рождения благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича, произнесенное в Чудовом монастыре 17 апреля 1858 года: «Как загрязненную одежду нельзя чисто вымыть грязною водой, так описаниями порока, столь же нечистыми и смрадными, как он сам, нельзя очистить людей от порока. (Творения. Т. 5. С. 454)

<sup>4</sup> Творения. Т. 1. С. 40.

<sup>5</sup> Творения. Т. 3. С. 1.

жения нашего государственного права (в слове на рождение Великого Князя Николая Александровича<sup>1</sup>), или во всех царствах природы показывал осуществление мысли и соли Творческого слова (в «Записках на книгу Бытия») и прочее и прочее. Один светский ученый в устной беседе с нами справедливо высказался, что Филарет приготовил чертежи и рамки, в которые должно войти все современное знание, все *действительное* богатство современной, веками и тысячелетиями развитой цивилизации, для нового своего развития. Подтверждение этому – все, что выше говорили мы об отношении Филаретовской мысли к Слову Божию, к святоотеческому авторитету, к догматам, к нравственности христианской. Но, подобно Моисею, Филарет почил, еще не видя общенаучной мысли и цивилизованной жизни самих русских прочно вошедшими в обетованный благодарный Ханаан. Вспомните, как смиренно и вместе грустно взглянул он, по поводу юбилейных приветов со стороны Московского университета, на свои к нему отношения, на свое дело для него, свое влияние на него: он нашел, что все пока ограничивалось служением его в университетской церкви в урочный день каждого года. Он только чаял для науки великого наследия обетованной земли, чаял и молил этого у Христовой благодати, непрестающей оскудевающее восполнять и немоющее врачевать, чаял и завещавал это людям знания и мысли научной: «Вечный источник истины и мудрости да продолжает изливаться свой животворный и спасительный свет в умы и сердца избранных деятелей в областях наук, и от наставляющих до наставляемых, от высших до низших степеней учения, да простирается на убеждения и правила, на мысль и жизнь, чистый свет истины и добра!» (Из ответа на юбилейный привет со стороны Московского университета). Что касается до того, как далеко простираются эти светоносные влияния благодати Христовой, заметим, что Филарет с мудрым человеколюбием признавал возможность, и для недоумевающих и даже заблуждающих в самой вере, следовать более или менее духу остатков или предощущений и у

<sup>1</sup> Имеется, очевидно, в виду закон о престолонаследии. См.: Творения. Т. 4. С. 268.

них – истины, а не одних их заблуждений или недоумений (см. подобные мысли в «Разговоре между испытующим и уверенным»<sup>1</sup>).

По отношению в особенности к *народному образованию* Филарет положил в почву православного духа одну чрезвычайно плодотворную мысль, не встречающуюся, к сожалению, в нашем церковном слове, хотя и вызываемую современными обстоятельствами и потребностями. По его мысли, похожей теперь только на малейшее горчичное семя, но обещающей обширно развиваться впоследствии, надо живым христианским просвещением бережно оживлять и поднимать народный дух, более или менее подавляемый прежде крепостничеством и соответственными ему условиями всего народного быта (высказано любителям духовного просвещения, по случаю открытия библиотеки духовных книг). Замечательно, однако, что он и прошлого не оскорблял: в крепостном состоянии он не признавал действительного рабства. Умел он указывать всему *свою меру*, не допуская мысли и слова до столь обычных у нас излишеств.

Есть прекрасный памятник соучастия почившего великого пастыря и в деле *художественного образования*. Русскому великому поэту (Пушкину), в мрачных думах вознегодовавшему было на самую жизнь, как на «дар напрасный, дар случайный», московский святитель ответил вразумляющим ободрением, взяв и сам арфу поэзии. Он этим показал, что наилучшее художественное вдохновение, достойное и высокого священного звания, есть соучастие в духе высшей любви, сострадающей страждущим тяжелыми недугами особенно духа. Вдохновенное молитвенное излияние за страждущего мрачными думами и от его лица есть живое выражение вопиющих потребностей мысли, еще не вошедшей в забытый ею живительный свет Христов и потому мучимой мраком недоумения и заблуждений, но ищущей жизненного и светоносного для себя развития:

«Вспомнись мне, забытый мною,  
Просияй сквозь мрачных дум;

<sup>1</sup> Разговор между испытующим и уверенным о православии Восточной Грекороссийской Церкви, с присовокуплением выписки из окружного послания Фотия, патриарха Цареградского к восточным патриаршим престолом. СПб., 1815. – Написан для увещания соблазненного иезуитами князя А. М. Голицына.

И созиждется Тобою  
Сердце чисто, правый ум!»

В духе такой же Христовой любви, молящейся за вину виноватого человека, как за собственную вину, да не престаёт почивший в Бозе пастырь молить Его милосердие за должное развитие нашей русской мысли и духа!

Но мы не панигирик пишем не нуждающемуся в панегириках для несомненно великого своего достоинства покойному митрополиту Филарету. Проследив и поставив на вид, что особенно плодотворного для развития русского духа и мысли мы находим у Филарета, мы должны коснуться и не совсем благоприятных этому развитию сторон Филаретовских, чтобы последние не парализовали первого.

Во-первых, покойный Филарет стоял за разобщение между духовною и светскою мыслию, а потому и за надежного преемственного хранителя первой, в ее отдалении от влияния последней, за родовое духовное сословие. По крайней мере, ему неприятно было до нетерпимости, если, например, протоиерей, ему подведомственный, вздумал бы готовить что-нибудь к печати по части математических наук и особенно если ученый монах обнаруживал живое внимание к светской литературе не с обличительными и полемическими намерениями. И родовое духовенство он явно приравнивал к ветхозаветному Левину роду, взятому в Израиле в особую Божию собственность по избранию на служение скинии и храму. Но Филарет ли мог пререкать тому, что новозаветное левитство состоит уже в духовном, свободном, а не плотски-родовом призвании служить Христову делу и Христовой Церкви?! Ему ли было неизвестно, что духовные и светские или миряне призваны к единению между собою в Христовом теле Церкви, которого они – только разные члены и органы? В чем же тут все дело? Только в том, что мудрый и прозорливый пастырь видел светскую мысль и вообще светское направление еще не вошедшими, как выше мы уже говорили, в духовно-благодатную обетованную землю Христовой истины, в интересы Христова дела. Он не мог не видеть опасностей вредной односторонности и для духовной мысли и направления в отчуждении от освежения слияниями общей жизни и мысли. Но он трепетал за истощение и рассеяние всякой

духовности от этих борений и брожений болеющего еще ума в большинстве и средах светской образованности. Итак, это было только случайным и временным, вызванным обстоятельствами эпохи, а не существенным для Филарета делом, что он желал бы разобщения духовной мысли от светской, а потому и родового замкнутого духовного звания. Он желал бы только продолжить это до того желанного и ему и всей России времени, когда мы, духовные и светские, не расходились бы уже в коренных своих интересах и стремлениях. «Мне не нравится твое направление», некогда говорил мудрый Филарет пишущему эти строки, заметив горячее его внимание и участие к делу светской мысли и светского слова. Но увидя стремление его искать в области светской мысли и слова собственно служение одной для всех и на все существенной и основной истине – Христу, он сказал тогда же уже другое слово и притом с осязательною особенною духовною силой: «Иди с Богом!» Поэтому мы смело и твердо говорим: пусть светское направление и мысль, оставив брожения свои, искренно и верно ищут именно истины, а духовная мысль и направление, не изменяя Христову духу, а в силу Его человеколюбия, пусть ближе и ближе входят в дело светских своих братьев, тогда Филарет и из другой жизни благословит взаимное их единение и открытость духовного звания только для духовно-призванных, во благо православно-русского духа и его развития.

Во-вторых, несомненно, что Филарет входил сам в свободный и даже внутренне властительный Христов дух: человек рабского духа не мог бы оказываться пред просвещенными и свободолобивыми иностранцами «истинным джентельменом», как отзывались они о Филарете; но он как будто не довольно вводил других в духовную свободу, как будто не довольно не только уважал, но и блюл и даже щадил духовную самостоятельность зависящих от него\*\*\*\*\*. Разумеется, из них люди зрелой и твердой столько же как право определившейся мысли еще могли без страха подходить к нему, но и они затруднялись слишком свободно держать себя пред ним и тем более развешиваться в своих духовных особенностях. Что касается еще до начинающих только входить в свою задачу и определяться в своем направлении и характере, чем более они скроют и устранят, бывало, себя и свое дело от него, тем лучше сбегутся в своем последовательном самостоятельном развитии. Филарет, особенно в дни и лета своей крепости, был огонь, который как будто и

не мог не сожигать солому и хворост, не мог не воспламеняться на все еще не довольно отверделое и определившееся в правде и основательной разумности. Это что такое, и отчего? Не бессердечность же это, не от недостатка же в нем мягких и гуманных движений. Нет! Пишущему эти строки, который имел случаи дознать сейчас сказанное и по чужим, а особенно по своим собственным опытам, приходилось, с другой стороны, видеть и испытывать в почившем святителе и бесценное сокровище любви, не отечески только, но и матерински нежно соучастной к духовным своим детям. В последние годы жизни его более и более открывалось многим это сокровище. Или пылкая строгость происходила в нем от сильной требовательности и самоуверенности сильного ума? Но опять собственные же наши опыты не допускают и этого предположения. На одно духовно-ученое дело, представленное покойному владыке и возбудившее против себя пылкую его строгость, он все-таки наконец отозвался автору: «Ты спрашиваешь меня о своем деле? Я сам не знаю». Это очевидно не самоуверенность! И затем еще прибавил он: «Мерцание света видишь, и это правда», а дело касалось такой сокровенности (именно Апокалипсиса), что тут и мерцание света правды – немалая находка для любящих свет. Итак, и требовательность была удовлетворена, а строгость все же пылала... Не было же, наконец, это только простым и обыкновенным у нас движением силы, которая, по пословице, солому ломит. Нет, ломать и подавлять что-нибудь только потому, что есть на то сила и власть, есть свойство людей слишком недалеких умом и, однако, самонаравных и завистливых. Что же такое был в мудром и великом Филарете тот систематический образ действий, от которого не слишком много было простора и удобства для самостоятельного и свободного духовного развития? Кто-то из близко наблюдавших за этим образом действий владыки Филарета назвал его «мужем закона». Да, среди умственных борений и брожений в одних, среди неопределившихся еще и колеблющихся, хотя и живых, воззрений самого правосмыслия в других, Филарет был мужем закона, то предотвращающим, то сдерживающим все, сколько-нибудь похожее на не совсем состоятельное пред законом увлечение, смиряющее строгостью. Наблюдать в отношении к подчиненным именно «строгость, умеряемую (впрочем) кротостью», внушал он и другим, даже светским начальникам: нам случайно пришлось быть свидетелем, как точно такой совет давал он одному начальнику свет-

ских учебных заведений. Строгость была общею системой его эпохи, много поддержанною таким великим умом. Тут он не щадил и себя, и себя еще прежде других: он не давал простора и свободы к раскрытию пред подчиненными собственных, глубоко гуманных движений и тем лишал себя сладостнейшей власти над свободно предающимися умами и сердцами зависящих от него; некоторую послабу себе в этом отношении он сделал разве только уже к концу жизни. Соображая эту суровую «систему», явно неблагоприятную развитию особенно всего свободного и самобытного, с собственными столь живыми и плодотворными идеями Филарета (выше нами следимыми), мы без труда можем объяснить тайну этого противоречия между его заветными внутренними идеями и «системою» внешнего образа действий. Систематическою строгостию, умеряя, впрочем, ее и кротостию, «муж закона» сберегал нас же самих для того, чтобы, когда в состоянии будем выйти из умственного и нравственного брожения к определенному и твердому поставлению и исполнению задачи для православно-русского духа и мысли, могли мы воспользоваться уже и плодотворными его идеями, возводящими к живому Христову духу, вводящими в направление благодати и истины, а уже не сурового закона. В этом приметно и состояла великая задача великого человека в отношении России.

От нас самих, таким образом, зависит: или коснетъ в наших болезненных духовных борениях и брожениях, которые будут более или менее вызывать и продолжение в отношении к нам действий суровой системы и притом уже, конечно, не смягчаемой и не освещающей Филаретовским умом, или взяться за раскрытие и применение плодотворных идей и развивать Филаретовское семя до обильного плодоношения нашей мысли и всего духа народного, до плодов живой истины и благодати, нужных и желанных не для нас одних, но и для прочего мира – ближнего и дальнего, восточного и западного. Надо же России когда-нибудь уплатить долг свой Востоку и Западу, из которых у первого она заимствовала вселенское правосмыслие, а у другого – современную науку и цивилизацию, надо приготовить и оставить что-нибудь прочное и плодотворное в наследие грядущих поколениям.

## Примечания автора.

\* Естественно, что первым необходимым шагом к просвещению русского народа премудростию Слова Божия Филарет с первых же лет своей общественной духовной деятельности признавал перевод всего Священного Писания на русский язык. Осуществление этой мысли, правда, обскурантизм затормозил было на целые десятки лет, но плодотворная мысль не заглохла: трудами Макария Алтайского, Павского<sup>1</sup>, Гуляева<sup>2</sup> и прежнего Библейского общества дан нам в русском переводе уже и весь ветхозаветный канон священных книг, а Новый Завет и первые части Ветхого самым Святейшим Синодом. Залог и ручательство, что и в других отношениях, Бог даст, не заглохнет Филаретовская глубокая мысль!

\*\* Все это мы говорим не голословно, даже не предположительно или гадательно, но по собственным многим и долговременным опытам именно такого применения Филаретовской мысли, какое здесь означено. Впрочем, так как дело касается истины, то, в интересе ее, желающие могут испытать и проверить сказанное нами о многоплодной приложимости мысли великого отечественного учителя Церкви, прочитав или просмотрев последовательно статьи наши «О ветхозаветном образе воззрения» и «О законодательстве Моисея» в книге «О Православии», потом эти наши монографии: «О миротворении», «Об Иове», о каждом из четырех великих пророков, «О Новом Завете и об апостоле Павле в его посланиях», статьи «Об искушении Христовом» и «Учение святого апостола Павла об антихристе» в книге «О Православии», наконец – обозрение Апокалипсиса в книге «Печаль и радость по слову Божию»<sup>3</sup>.

\*\*\* Мы никого не хотим судить. Но как понять, что, например, в духовно-журнальной статье, поставляющей своею задачей познакомить с делом исследования Священного Писания у нас в России или в офици-

<sup>1</sup> Протоиерей Герасим Павский (1787-1863) – филолог и гебраист.

<sup>2</sup> Гуляев Михаил Спиридонович, профессор Киевской духовной академии по кафедре Священного Писания.

<sup>3</sup> Библиографию работ автора см. в статье о нем, напечатанной в первом томе словаря *Христианство*. – М., 1993.

ально-руководительном перечислении пособий к изучению Священного Писания, опускается или оставляется как бы «под спудом» все, в чем сделано употребление и применение плодотворной Филаретовской мысли.

\*\*\*\* Конечно, великие подвижники духовные в *деяниях* полагали *восход к видениям* или созерцаниям; но для этого они устроили самую свою деятельную жизнь светлым и чистым *православным смыслом* ума, без чего деянья оставались бы неосмысленными, неразумными, могущими потому и приводить только также к тому или другому неразумию, но никак не к видениям. Равным образом, когда подвижник духовного послушания отдает свою волю в распоряжение своего руководителя, то в Православии он не делается чрез это только слепым орудием воли и мысли последнего, как это бывает в римском католичестве. Православный послушник, слушаясь своего руководителя, а не собственного рассуждения, предается в этом самом водительстве самого Господа, к которому всегда и обращает свою мысль, направляет чрез то к Нему же и всю свою деятельность. Такое послушание, очевидно, есть образование владычественного во Христе ума.

\*\*\*\*\* А зависящих и внешне от него, как от московского столь авторитетного для всех святителя и члена Святейшего Синода, было много много в России; нравственная же зависимость простиралась на всю Россию.

## СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

М. Скобелев

### ОСОБЕННОСТИ СИНТАКСИСА БИБЛЕЙСКОЙ ПОЭЗИИ.

Поэтический синтаксис библейской поэзии многообразен. В небольшом обзоре, посвященном этой стороне священной поэзии, нет возможности рассмотреть все синтаксические приемы, используемые ветхозаветными авторами. Поэтому мы выбрали наиболее часто встречаемые в библейской лирике синтаксические конструкции. Для тех, кто знаком с анализом поэтического текста, очевидна взаимосвязь синтаксиса со смысловой интонацией произведения. Один из лучших русских специалистов по теоретической поэтике Б. В. Томашевский, размышляя о влиянии синтаксиса на интонацию художественного произведения, писал: «Подобно тому, как соответствующим подбором слов можно сделать выражение ощутимым, того же можно достичь и путем соответствующего подбора синтаксических конструкций, то есть способов сочетания слов в целостные единства – фразы и предложения<sup>1</sup>.

Прежде чем обратиться к разбору синтаксических особенностей библейской поэзии, необходимо сказать несколько слов о форме библейского стиха. Наиболее часто встречаемая единица ветхозаветной поэзии – это биколон (или пара строк).

Например:

«Навяжи их (заповеди) на персты твои, напиши их на скрижали сердца твоего» (Прит 7:3).

В конце биколона ставится двоеточие или соф пасук – знак для конца стиха.

Существование биколона как единицы библейской поэзии удостоверяется традицией, поскольку знак для конца стиха – двоеточие является,

по мнению ученых, несомненно одним из самых ранних прибавлений к древнему тексту, состоящему из одних согласных букв, и этот знак передан дальнейшим поколениям вместе с текстом, где еще отсутствуют знаки для гласных и диакритические точки. В смежных строках биколона могут быть реализованы следующие синтаксические конструкции:

#### 1. Точное соответствие.

«Поднимите знамя на земле, трубите трубою среди народов» (Иер 51:27).

Обе строки имеют одинаковый порядок слов. Синтаксические эквиваленты в смежных строках располагаются симметрично. Для такого биколона возможна следующая схема записи: A1 A2 A3 // A1 A2 A3.

Эта синтаксическая конструкция, основой которой является параллелизм колонов, часто встречаемая в Ветхом Завете, служит для передачи синонимических строк. Синонимические строки соотносятся одна с другой, выражая один и тот же смысл средствами различными, но равнозначными. Когда высказывается суждение и когда оно тут же повторяется, целиком или частично, то варьируется его выражение, смысл же остается полностью или почти полностью таким же.

Например:

«Не бойся, ибо не будешь постыжена; не смущайся, ибо не будешь в поругании» (Ис 54:4).

См.: Пс 37:4, Пс 85/84:12.

#### 2. Обратное соответствие.

Хиазм или обратное соответствие непосредственно связан с инверсией (нарушение обычного порядка слов в предложении). «Если инверсионная конструкция, – пишет Б. В. Томашевский, – сопоставлена с прямой так, что аналогичные слова располагаются симметрично /АБ + БА/,

<sup>1</sup> Томашевский Б. В. Теория литературы. Поэтика. М., 1996. С. 67.

то такое расположение именуется хиазмом. Например: Пестреют шапки. Копья блещут. (Сказуемое – подлежащее, подлежащее – сказуемое)<sup>1</sup>.

«ибо Он сокрушил врата медные  
и верев железные сломил»  
(Пс 107/106:16).

Можно сделать следующую схему, поясняющую местонахождение синтаксических эквивалентов в данном двустишии: А1 А2 А3 // А3 А2 А1.

Или:

«отворит Он, и никто не запрет;  
запрет Он, и никто не отворит»  
(Ис 22:22).

Еще пример:

«Хотя бы возросло до небес величие его,  
и голова его касалась облаков»  
(Иов 20:6).

Можно предложить следующую схему: А Б С // С Б А, где А – сказуемое, Б – дополнение, С – подлежащее. См.: Ис 40:12а, Иер 4:5.

Определяя функцию хиазма в художественном произведении, Б. В. Томашевский писал: «Хиазм есть результат одновременно применения двух синтаксических приемов – инверсии и параллелизма. Эффект хиазма – в сопоставлении двух аналогичных и в то же время различно расположенных предложений. Здесь функция инверсии – вносить разнообразие в параллельную синтаксическую конструкцию и тем сообщать построению движение на основе неполного параллелизма»<sup>2</sup>.

О влиянии хиазма на интонацию художественного текста, получающую особые оттенки значения, рассуждает в своей статье «Ancient Hebrew Poetry» (Древнееврейская поэзия) современный исследователь Ро-

<sup>1</sup> Томашевский Б. В. Изд. цит. С. 76.

<sup>2</sup> Томашевский Б. В. Изд. цит. С. 76.

берт Альтер (R. Alter)<sup>1</sup>. Он рассматривает редкую синтаксическую конструкцию: двойной хиазм.

«Объяли меня волны смерти,  
и потоки беззакония устрашили меня;  
цепи ада облегли меня,  
и сети смерти опутали меня»  
(2 Цар 22:5-6).

«Синтаксическая форма этих двух строк, - пишет Р. Альтер, - которые сохраняют регулярный семантический параллелизм через все четыре строки и также 3+3 ударения в каждой строке, есть двойной хиазм: 1 объяли – волны – потоки – устрашили; 2 цепи – облегли – опутали – сети. В первой строке глаголы окружения являются внешними определениями хиазма (а б б а), где а – сказуемое, б – подлежащее; во второй строке этот порядок меняется на обратный (б а а б). Этот прием, подобно междустрочному параллелизму /the interlinear parallelism/ широко используется в библейском стихе, и может быть ни что иное как изящный способ избежать механической повторяемости, хотя можно предположить, что инверсия помогает передаче чувства безысходности, что соответственно выражено: по мере прочтения двух строк читатель едва в состоянии выбрать между чувством полной блокады и многоликости орудий смерти»<sup>2</sup>.

Этот текст хорошо иллюстрирует взаимодействие между синтаксической и логическими связями в параллельных строках. Очевидно, что изменение обычного порядка слов обусловлено содержанием данного отрывка.

Третий синтаксический прием, часто используемый священными авторами, – это анадиплосис.

### 3. Анадиплосис.

Анадиплосис – это простая форма повторения, где последняя часть строки повторяется как начало следующей части строки.

<sup>1</sup> Alter R. Ancient Hebrew Poetry // Kugel J. L. The Idea of Biblical Poetry, Parallelism and Its History. New Hawen London, 1981. P. 613.

<sup>2</sup> Alter R. Op. cit. P. 613.

Например:

«Я сказал не увижу Господа,  
Господа на земле живых»  
(Ис 38:11).

По мнению американского исследователя ветхозаветной поэзии Ватсона (W. G. E. Watson)<sup>1</sup> анадиплосис выполняет в поэтическом тексте следующие функции:

А. Соединение компонентов внутри поэмы.

Например:

«торжествуйте, веселитесь и пойте.  
Пойте Господу с гуслиями,  
с гуслиями и с гласом псалмопения»  
(Пс 97:4-5).

Б. Создание напряжения.

Например:

«И ты, сын человеческий,  
хочешь ли судить,  
судить город кровей?»  
(Иез 22:2).

«Изредка, – пишет Ватсон, – поэт обрывает мысль высказывания на середине, затем повторяет последнее слово и завершает предложение. Это создает напряжение и усиливает внимание читателя»<sup>2</sup>. См. примеры композиционного стыка в библейской поэзии: Суд 5:23, Ис 38:11, Пс 38:40, Пс 115:12, Пс 135:12.

О соединительной функции композиционного стыка русский исследователь поэтики В. М. Жирмунский пишет следующее: «Насколько стык необычен, как постоянный прием композиции в лирике книжной, настолько существенную роль он исполняет в устной, народной лирике. Подхватывание стиха является простейшим приемом соединения стихов

<sup>1</sup> Watson W. G. E. Classical Hebrew Poetry. Sheffield. 1984. P. 210.

<sup>2</sup> Watson W. G. E. Op. cit. P. 210.

между собой, как в другом отношении – сочинения с союзом и; такое подхватывание особенно естественно в условиях хорового исполнения.

Так, в русской песне:

Вниз по матушке по Волге,  
По широкому раздолью,  
По широкому раздолью  
Разгулялася погода<sup>1</sup>.

Замечание В. М. Жирмунского относительно особой роли композиционного стыка в устной поэзии является важным для нас, поскольку псалмы, в которых этот синтаксический прием часто встречается, исполнялись хором. Следовательно, наличие композиционного стыка в тексте псалмов вызвано их литургическим употреблением.

4. Анафора.

«Анафора – стилистическая фигура, заключающаяся в повторении одних и тех же элементов в начале каждого параллельного ряда (стиха, строфы, прозаического отрывка). Выделяется звуковая, морфемная, лексическая и синтаксическая анафора»<sup>2</sup>.

Например:

«Хвалите Господа с небес,  
Хвалите Его в вышних.  
Хвалите Его все ангелы Его,  
Хвалите Его, все воинства Его»  
(Пс 148:1-2).

В данном случае мы имеем дело с лексико-синтаксической анафорой (повторяется одно и то же слово и одна и та же синтаксическая конструкция).

Одна из функций анафоры – упорядочивание ритма речи. Повторяющееся слово служит границей, определяющей длину каждого коло-

<sup>1</sup> Жирмунский В. М. Теория стиха. Л., 1975. С. 522.

<sup>2</sup> Розенталь Д. Е., Теленкова М. А. Словарь-справочник лингвистических терминов. М., 1976. С. 24-25.



на, и создает конкретную смысловую интонацию, в данном примере торжественную, для всего текста.

В библейской поэзии встречаются биколоны, в которых одновременно реализованы несколько синтаксических конструкций.

Например:

«пойте Богу нашему, пойте: 

пойте Цареве нашему, пойте: 

Яко Царь вся земли Бог, 

Пойте разумно» 

(Пс 46/47:8).

В первом биколоне мы видим применение священным автором одновременно анафоры и композиционного стыка.

В заключении нашего обзора, хочется еще раз повторить: каждая синтаксическая конструкция выполняет в тексте свою конкретную функцию и помогает выражению необходимой смысловой интонации. Очевидно, что неотразимое впечатление, производимое библейской поэзией даже в переводах, объясняется, наряду с другими ее достоинствами, богатством синтаксических конструкций (приемов), используемых священными писателями.

Ветхозаветная поэзия оказала огромное влияние на церковную гимнографию. Христианские песнописцы использовали в своих творениях богатый поэтический инструментарий священной поэзии, которая совместно с античной поэтической традицией послужила основой их творчеству.

## ПАТРОЛОГИЯ

Святитель Василий Великий

### ПЕРЕПИСКА С АПОЛЛИНАРИЕМ ЛАОДИКИЙСКИМ

*От переводчика*<sup>1</sup>: Подлинность этих писем долгое время, – начиная с выхода основного издания сочинений святителя Василия усилиями бенедиктинских монахов Юлиана Гарнье и Пруденция Марана (1721-1730), – отвергалась. Основанием для этого послужили письма самого Святителя – Ер.131,2; 224,2; 226, 4-5. В 131-м письме к Олимпию святитель Василий пишет: «...если за несколько лет до того (письмо датируется 373 г. – П. М.) я и писал к Аполлинару или кому-то другому, то за это меня не стоит винить»; в 224-м письме к пресвитеру Генефлию (375 г.) читаем: «...если же указывают на письмо, которое писано к нему (Аполлинару – П. М.) уже двадцать лет назад, то оно было написано мирянином к мирянину...»; в 226-м письме к монахам (375 г.), Святитель пишет: «...пусть не осуждают за несвойственные мне погрешности, и пусть не представляют письма, написанного за двадцать лет до того, в доказательство того, что я и ныне нахожусь в общении с написавшим это сочинение (Аполлинарием – П. М.)». Очевидно, что святитель Василий не отрицает имевшей место переписки между ним и Аполлинарием. Однако он указывает, что наряду со списками упомянутой подлинной переписки имели хождение подложные письма, которыми сторонники Евстафия Севастийского пытались очернить Святителя (*Письмо к пресвитеру Генефлию*, 224, 2).

Данный вопрос обсуждали русские патрологи А. А. Спасский и В. В. Бологов. Сначала Спасский сомневался в подлинности переписки – нет прямого внешнего свидетельства, кроме надписания<sup>2</sup>. По его мнению, на основании писем 223 и 224-го Святитель не имел сообщений с Аполлинарием догматического характера, речь не шла дальше дружеского обмена мнениями, в то время, как первое письмо (361) может быть с полным правом названо письмом о вере.

<sup>1</sup> Перевод с древнегреческого и комментарии П. Михайлова под редакцией Ю. Шичалина.

<sup>2</sup> Спасский А. А. Историческая судьба сочинений Аполлинару Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 39-50.

Итак, заключает исследователь, «нельзя с несомненностью доказать ни того, что письма подлинны, ни того, что они подложны; это – письма сомнительные...<sup>1</sup>». Однако на двадцать лет позже он находит атрибуцию переписки святителю Василию убедительной<sup>2</sup>. По мнению Болотова<sup>3</sup>, разделявшего идею подлинности переписки, Святитель писал тогда не о содержании веры, но испрашивал совета от более опытного и зрелого богослова по вопросу троической терминологии – можно ли употреблять формулы «подобный без какого-либо различия» (παράλλεκτος ὁμοιος) или «точно подобный по сущности» (ὁμοιος κατ' οὐσίαν κριβεῖται καὶ παράλλεκτος) как уточняющие никейское понятие «единосущный» (ὁμοούσιος) (Ер. 361.29-35).

Европейские исследования середины прошлого века<sup>4</sup> показали, что подлинность настоящей переписки не подлежит сомнению. Исследователи помещают ее в период 359-362 гг., когда святитель Василий еще находился в положении мирянина. Указание самого Василия в 375-м году на ее двадцатилетнюю давность с определенной поправкой также является подтверждением этой атрибуции. Такого взгляда придерживается и авторитетный исследователь рукописной традиции сочинений св. Василия П. Д. Фэдвик<sup>5</sup>. Тем не менее, существуют и другие мнения, не разделяющие подлинности переписки<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Там же, с. 50.

<sup>2</sup> *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 481. См. также его анализ данной переписки: с. 481-485, в котором он утверждает, что в лице Аполлинария и Василия столкнулись два поколения никейцев – старое и новое. Если внимание Аполлинария сосредоточено на утверждении единства сущности, то для Василия более важен вопрос различия ипостасей, с. 484-485.

<sup>3</sup> *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1917. Т. 4; с. 139-141. Автор отмечает, что «Аполлинарий очевидно признает в Троице одну ипостась – существо» (с. 140), почему Василий и прервал сношения со своим адресатом.

<sup>4</sup> *Prestige G. L.* Saint Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. London, 1956; *Riedmatten H. de.* La correspondance entre Basile de Césarée et Apollinaire de Laodicée // *JThS* № 7 (1956). P. 199-210; № 8 (1957). P. 53-70.

<sup>5</sup> *Fedwick P. J.* The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979. P. 138; ср.: *Vogt H. J.* Zum Briefwechsel zwischen Basilus und Apollinaris. Übersetzung der Briefe mit Kommentar // *Theologische Quartalsschrift* (1995). 175 (1); *Sesboüé B.* Saint Basile et la Trinité. Paris, 1998. P. 255-256.

<sup>6</sup> *Weijenborg R.* De authenticitate et sensu quarundam epistularum S. Basilii Magno et Apollinario adscriptarum // *Antonianum*, 33 (1958). P. 197-240, 371-414; там

В данной переписке особенную значимость представляет собой 361-е письмо св. Василия, в котором он задается терминологическими вопросами для адекватного понимания и выражения представлений о Божественности Бога Сына. Высказанные Святителем соображения о том, как примирить между собой формулы *единосущный* и *подобный по сущности*, дают основания для некоторых исследователей усматривать определенную метаморфозу великого богослова – от *омиусианства* к *омоусианству*<sup>1</sup>. В этом отношении переписка святителя Василия с будущим еретиком является чрезвычайно важным свидетельством о терминологическом развитии Православного богословия, или уж, во всяком случае, об одном примечательном этапе этого развития.

На русский язык переводится впервые. Перевод выполнен по изданию: *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit par Y. Courtonne.* Paris: Les Belles Lettres, vol. 3 (1966), p. 220-226. Издатель приводит греческий текст только по одной рукописи XI-го века (Parisinus Suppl. gr. 1020). Текст в Патрологии Миня (PG 32. Coll. 1100-1108) представляет ряд интересных разночтений.

### ***Письмо Василия к Аполлинарию (Ер.361)***

Господину моему, почтеннейшему Аполлинарию от Василия. Если прежде мы тебе писали о некоторых неясных местах Священного Писания и радовались как тому, что ты прислал, так и тем обещаниям, которые ты давал<sup>2</sup>, то теперь у нас возникла более серьезная забота, касающаяся более важных предметов, привлечь к которой нам некоего из нынешних людей столь близкого и одновременно столь выдающегося, к

же, 34 (1959). P. 245-298, где автор полагает, что 361-е письмо написано Василием и адресовано к Евсевию Самосатскому; второе (362) принадлежит Аполлинарию и адресовано Атарвию; 363-е – Василия к Аполлинарию; а 364-е – Евагрия Антиохийского к Василию; *Pouchet R.* Basile le Grand et son univers d'amis d'après sa correspondance. Une stratégie de communion. Roma, 1992. P. 109-117.

<sup>1</sup> *Simonetti M.* Genesi e sviluppo della dottrina trinitaria di Basilio di Cesarea // *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti dei Congressi* (Messina, 1979). Messina, 1983. P. 169-197; *Drecoll V. H.* Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilus von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996. S. 332-333.

<sup>2</sup> Речь идет о неизвестной более ранней переписке, в которой, видимо, обсуждались вопросы толкования неясных мест Священного Писания.

кому бы мы могли обратиться, кроме тебя, которого даровал нам Бог и в понимании, и в выражении ученого и вместе с тем доступного.

Итак, поскольку те, кто все приводят в смешение, наводнив всю вселенную своими сочинениями и изысканиями, отвергли слово *сущность* как чуждое Божественным Писаниям, удостой нас указания, как Святые Отцы [Никейского собора] им пользовались, и не находил ли ты его в Священном Писании. Дело в том, что однокоренные выражения – *хлеб насыщенный* (Ζ πλιονσιοφ ορτοφ) (Мф 6:11) и *люди избранны* (Ζ λαΠφ περιονσιοφ) (Тит 2:14), – а также и прочие такого рода они отвергают, как совершенно не относящиеся к делу.

А в том, что касается выражения *единосущный* (ради которого они поставили рассуждение так, чтобы вовсе не учесть выражения *сущность* и тем самым не оставить вовсе никакой возможности для употребления слова *единосущный*), то соизволь дать нам о нем более полное разъяснение в том, какое оно имеет значение и как его можно было бы употреблять наиболее здраво в отношении того, для чего нельзя усмотреть ни высшего рода, ни предсуществующего низшего материального субстрата, ни перенесения чего-либо свойственного первому на второе<sup>1</sup>. Итак, постарайся нам растолковать, как следует применять выражение *Сын единосущен Отцу*, чтобы не впасть ни в одну из перечисленных ошибок.

Разумеется, мы понимаем: все то, что предполагается о сущности Отца, то с совершенной необходимостью должно полагаться и о сущности Сына. Так, если кто назовет сущность Отца *светом умным, вечным, нерожденным*, то [точно также] назовет и сущность Единородного Сына *светом умным, вечным, рожденным*. Но, мне кажется, для такого понимания больше подходит термин *неотличительно подобный* ('параλλεκτωφ ©μοιοφ), чем *единосущный* (Ζμοονσιοφ). В самом деле, свет не тождествен свету, даже тот, что не имеет отличия от другого света ни в большей, ни в меньшей степени освещения, поскольку каждый из них находится в пределах собственной; однако назвать их *точно*

<sup>1</sup> Спасский полагает, что данные недоразумения вполне закономерны для классически образованного человека, каковым являлся Василий – *Цит. изд.* С. 482.

и неотличительно подобными по сущности (©μοιοφ κατ' ολσ□αν 'κριβ(φ κα□ 'παραλλεκτωφ)<sup>1</sup>, я думаю, было бы верно.

Итак, следует ли пользоваться этими понятиями [то есть *в точности* и *неотличительно подобный*], или заменить их на другие – более значительные, ты как опытный врач (ибо мы действительно тебе открыли то, что у нас на сердце), который большое исцеляет, а немощное подкрепляет, так и ты нас уврачуй, укрепи и утверди. Приветствую также братьев Твоего Благодетельства и прошу молитв за нас, да спасемся. Наш друг Григорий, избравший жизнь вместе со своими родителями, пребывает у них. Будь же здоров сколь можно долго, чтобы быть нам полезным своими молитвами и знанием.

### *Письмо Аполлинария к Василию (ЕАр.362)*

Боголюбиво веруешь и любознательно исследуешь, так что и с нашей стороны ответное рвение есть долг любви, даже если и не будет у нашего слова должной силы по причине нашей ограниченности и величия самого предмета. Нечто называется единой сущностью не только по числу и не как то, что пребывает в одних границах, как ты говоришь, но в собственном смысле [словосочетание *единая сущность* употребляется] и по отношению к двум людям и любым двум предметам, принадлежащим к единому роду; таким образом, все люди, будучи одним, суть один Адам; и сын Давида есть один Давид как нечто тождественное.

<sup>1</sup> Сходные вопросы обсуждаются в одном раннем и безусловно подлинном письме святителя Василия к Максиму Философу (Ер. 9,3): εγλ δ□, ε□ χρ—τολμΠν □διον ε□πε□ν, τΠ ©μοιον κατ' ολσ□αν, ε□ μ□ν προσκε□μενον □χει τΠ 'παραλλεκτωφ, δ□χομαι τ—ν φων—ν (φ ε□φ ταлтΠν τ] Ζμοουσσ□θ φ□ρουσαν, κατφ τ—ν —γι♥ δηλον@ти τοδ Ζμοουσσ□ου διενοιαν.- я со своей стороны, если и мне должно высказать свое мнение, утверждаю, что выражение *подобное по сущности* при соединении с ним понятия *без какого-либо изменения*, принимаю за выражение, ведущее к тому же понятию, что и слово *единосущное*, при условии здравого его понимания. ... Ε□ δ□ τιφ τοδ Ζμο□ου τΠ 'παρλλεκτων 'ποτ□μνοι,... —ποπτενω τΠ •ζμα (φ τοδ Μονογενοδφ τ—ν δ@ξαν κατασμικρνον.- А если кто от выражения *подобный* отсекает слово *без изменения*, то такое выражение для меня подозрительно, поскольку унижает славу Единородного Сына. Ср. также: Против Евномия I 18.7-9; I 27,21; II 6.20; Изложение веры (CPG 2952).



Блаженный Августин

## ПИСЬМО 214.

*Предисловие переводчика*<sup>1</sup>:

В 405 году некий епископ в Риме прочитал в присутствии Пелагия отрывочек из десятой книги «Исповеди» Августина, в котором, в частности, прозвучали следующие слова: «Da quod jubes, et jube quod vis»<sup>2</sup>, которые, по замечанию самого Августина, были для него привычными. Пелагий же этих слов «вынести не мог»<sup>3</sup>. Лишь немногим позднее начинается полемика, которой не суждено было кончиться даже со смертью Августина. Жестокие бои велись на этом поле за право обладать подлинным смыслом слов «благодать», «свобода», «грех». Решение этих вопросов в свою очередь порождало и новые парадоксы, требовавшие богословского и духовного осмысления. Многие из этих парадоксов звучали (да и поныне звучат) довольно остро. Отношение свободы воли и благодати, самоопределения и предопределения – лишь некоторые из них.

Однако возражения против позиции, занимаемой Августином, вскоре стали звучать не только из лагеря еретиков, каковыми пелагиан признал ряд соборов, но и из лагеря православных. Некоторые, если и не выступали с открытой критикой Августинова понимания предопределения, то, во всяком случае, смущались ей. В 418 году Августин пишет письмо римскому священнику (и будущему папе) Сиксту, в котором как раз и излагает свое понимание предопределения. Это письмо, по замечанию исследователей, говорит о предопределении в довольно жестких выражениях<sup>4</sup>. Спустя приблизительно 9 лет некий Флор, монах адруметского монастыря, отправившись из монастыря на родину, обнаружил в своем родном городе Узале копию вышеупомянутого письма к Сиксту. Впечатлившись прочитанным, Флор отправил копию письма братии своего монастыря, на которых оно произвело неоднозначное впечатление. Произошло смущение и разногласие: некоторым показалось, что Августин учит о детерминизме и несвободе. В монастыре было даже решено отправить посольство к Августину, чтобы

<sup>1</sup> Перевод иерея Дионисия Лобова.

<sup>2</sup> «Дай, что повелеваешь, и повелевай то, что желаешь». Lib. 10, cap. 19, 31, 37.

<sup>3</sup> Весь этот эпизод приводится в De dono perseverantiae. XX, 53.

<sup>4</sup> Bonner Gerald. St. Augustine of Hippo. Life and controversies. L., s.a. P. 348.

из его собственных уст услышать объяснения. В качестве таких объяснительных записок были составлены Августином два письма (№№ 214 и 215), первое из которых предлагается вниманию читателя в русском переводе<sup>1</sup>. Мысли, изложенные в настоящем письме, помогают понять отношение «позднего Августина» (письмо датируется 426/27 гг.) к проблематике свободы и благодати. Надеемся, что когда-нибудь, милостью Божией, на суд читателя будет предложен перевод на русский язык письма к пресвитеру Сиксту.

Господину возлюбленнейшему и во Христовых членах досточтимому брату Валентину с братьями Августин в Господе шлет привет.

1. Прибыли к нам двое молодых людей, Кресконий и Феликс, принадлежащие, по их словам, к вашей общине. Они рассказали, что монастырь ваш смущен разногласием: некоторые из вас учат о благодати, отрицая за человеком свободное произволение и, что еще хуже, говоря, будто в судный день Бог не будет воздавать всякому по делам его. С другой стороны, как следует из рассказа пришедших, многие не придерживаются такого мнения, но считают, что Божия благодать помогает свободному произволению право мыслить и поступать, дабы, когда придет Господь, для воздаяния каждому по делам его, Он обрел наши добрые дела, предуготовленные Богом, для пребывания в них<sup>2</sup>. Такое мнение является правильным.

2. Молю же вас, братия, как Апостол молил коринфян, именем Господа нашего Иисуса Христа, да все одно говорят и да не будет в вас разделений<sup>3</sup>. Ведь, как написано в Евангелии апостол Иоанна, Господь Иисус первый раз приходил не для того, чтобы судить мир, но чтобы мир Им был спасен<sup>4</sup>. Потом, конечно, будет суд, о котором пишет апостол Павел: судить будет Бог мир<sup>5</sup>, когда придет. Также и вся Церковь в Символе исповедует, что Он будет «судить живых и мертвых».

<sup>1</sup> Перевод выполнен по изданию: MPL, t. XXXIII.

<sup>2</sup> Еф 2:10.

<sup>3</sup> 1 Кор 1:10.

<sup>4</sup> Ин 3:17.

<sup>5</sup> Ср.: Рим 3:6.

Если нет благодати Божией, то каким образом [Бог] спасает мир? И если нет свободного произволения, каким образом Он будет судить мир? Значит, книгу или послание мое, которое к нам с собой захватили вышеупомянутые, понимайте согласно этой вере, чтобы и не отрицать вам Божию благодать и не защищать свободное произволение, отделяя его от Божией благодати, как будто мы без нее можем мыслить или действовать в Боге. А на самом деле совершенно не можем. Почему и Господь, когда говорил о плоде праведности, сказал Своим апостолам: «Без Меня не может делать ничего»<sup>1</sup>.

3. Как вы знаете, этому вопросу было посвящено упоминавшееся послание к Сиксту, пресвитеру римской церкви. Оно написано против новых еретиков, пелагиан, говорящих, что благодать Божия дается за наши заслуги, так что хвалящийся хвалится в себе, то есть, в человеке, а не в Господе. А Апостол запрещает так хвалиться, говоря: «Никто пусть не хвалится в человеке»<sup>2</sup>, и в другом месте: «Хвалящийся пусть хвалится в Господе»<sup>3</sup>. Эти существительные полагают, что они сами собой становятся праведными, как будто не Господь им дал праведность, а они сами себе. Конечно, они хвалятся не в Господе, а в самих себе. Таковым апостол говорит: «Ибо кто отличает тебя?». Это сказал потому, что во множестве погибающих (*massa perditionis*), происходящих из Адама, только Бог отличает человека, чтобы сделать из него сосуд в честь, а не в бесчестие. Человек плотский и напрасно превозносящийся, услышав слова «кто тебя отличит», может сказать словом или мыслью: «Отличает меня вера моя, отличает меня молитва моя, отличает меня праведность моя». Поэтому-то апостол сразу предупреждает эти мысли: «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?»<sup>4</sup>. Так хвалятся, как будто не получили, полагающие, что оправдываются сами от себя, а потому в себе, а не в Господе хвалятся.

<sup>1</sup> Ин 15:5.

<sup>2</sup> 1 Кор 3:2.

<sup>3</sup> 1 Кор 1:31.

<sup>4</sup> 1 Кор 4:7.

4. Поэтому-то я в этом послании, доставленном к вам, доказывал различными свидетельствами из Священного Писания, которые вы там можете увидеть, что и наши добрые дела, и праведные молитвы, и правильная вера в нас может быть только в том случае, если получим от Того, о Ком сказал апостол Иаков: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов...»<sup>1</sup>. Чтобы никто не сказал, что благодать подается ему благодаря заслугам собственных дел или заслугам собственных молитв или заслугами собственной веры, и не подумал вместе с еретиками, что благодать Божия дается за наши заслуги. Такая мысль является абсолютно неверной. И не потому, что нет добрых заслуг праведников или злых заслуг грешников – как бы тогда Бог судил мир? Но милосердие и благодать Божия обращает человека, как говорится в псалме: «Бог мой, милость Его предварит меня»<sup>2</sup>. И тогда оправдывается грешник, то есть из неправедного становится праведным, и начинает иметь благие заслуги, которую увенчает Господь, когда будет судить мир.

5. Многие документы хотел я вам отправить, прочитав которые, вы лучше поняли бы это дело, рассматривавшееся соборами епископов против ереси пелагиан. Но братья, пришедшие к нам от вас, торопились. Через них я написал вам не ответ на ваше письмо, а ответ на устные вопрошания. Ведь мы не получили от вашего боголюбия никаких писем. А приняли мы их, поняв, что простота их ничего нам не может приврать. Однако они, желая с вами отпраздновать Пасху, и чтобы этот святой день, помощью Божией, обнаружил скорее мир, нежели разногласие.

6. Вы же поступите лучше (о чем особенно прошу), если самого того, от кого, как говорят, произошло смущение, не отяготитесь ко мне прислать. Он или не понимает моей книги, или, быть может, его неверно поняли, когда чрезвычайно сложный и мало кем уразумываемый вопрос попытался решить или объяснить. Это тот самый вопрос о благодати Божией, не поняв который, некоторые предположили, что апостол

<sup>1</sup> Иак 1:17.

<sup>2</sup> Пс 58 :11 по переводу, сделанному с Септуагинты.

Павел говорит: «Будем делать зло, чтобы вышло добро»<sup>1</sup>. Почему и апостол Петр во втором своем Послании говорит: «Итак, возлюбленные, ожидая сего, потщитесь явиться пред Ним не оскверненными и непорочными в мире; и долготерпение Господа нашего почитайте спасением, как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях, в которых есть нечто неудобовразумительное, что невежды и неутвержденные, к собственной своей гибели, превращают, как и прочие Писания»<sup>2</sup>.

7. Итак, внемлите тому, что таковой Апостол говорит столь ужасные слова; и там где чувствуете, что не можете понять, доверяйте Божественным речениям, так как существует и свободное произволение у человека и благодать Божия, без помощи которой свободное произволение не может ни обратиться к Богу, ни преуспевать в Боге. А о том, во что благочестиво веруете, молитесь, чтобы правильно уразуметь. И для этого, то есть для того, чтобы нам правильно уразуметь, конечно, нужно свободное произволение. Ведь если бы не свободным произволением достигали разумения, нельзя было бы сказать в собственном смысле: «Разумейте же, безумные в людях и некогда бывшие глупцами, станьте мудрыми»<sup>3</sup>. Тот самый факт, что есть предписание и повеление разуметь и быть мудрыми, предполагает с нашей стороны послушание, которое никоим образом не может быть без свободного произволения. Но если бы без помощи благодати Божией могли быть по свободному произволению разумение и мудрость, не сказал бы Богу Псалмопевец: «Дай мне разум, и уразумею заповеди Твоя»<sup>4</sup>, и в Евангелии не было бы написано: «Тогда отверз им ум к уразумению Писаний»<sup>5</sup>. И апостол Иаков не сказал бы: «Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, – и дастся ему»<sup>6</sup>. Силен Бог, дающий и вам и нам, сделать так, чтобы о вашем мире и благочестивом согласии мы возрадовались благодаря быстрым гонцам. Приветствую

<sup>1</sup> Ср.: Рим 3:8.

<sup>2</sup> 2 Пет 3:14-16.

<sup>3</sup> Пс 93:8.

<sup>4</sup> Пс 118:25.

<sup>5</sup> Лк 24:45.

<sup>6</sup> Иак 1:5.

вас не только от своего имени, но и от имени братьев моих, которые со мной. Прошу вас в согласии и с усердием молиться о нас. Господь да будет с вами.

Сефир Антиохийский

## ПРОТИВ НЕЧЕСТИВОГО ГРАММАТИКА

Книга II  
Глава четвертая*Предисловие переводчика<sup>1</sup>:*

Четвертая глава второй книги Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика» интересна тем, что позволяет уточнить христологическую терминологию авторов-нехалкидонитов. Именно терминология является существенным препятствием для адекватного понимания богословской мысли древних христианских писателей, ибо мы нередко вкладываем в те или иные термины смысл, отличный от того, который соединяли с этими терминами богословы эпохи Вселенских Соборов.

Так, в православном послехалкидонском богословии термины «ипостась» (ἰποστας) и «лицо» (πρῶσων) были отождествлены<sup>2</sup> и противопоставлены понятию «природы» (φύσις) и «сущности» (οὐσία). При этом «лицо-ипостась» стало обозначать не просто индивидуализированное, но отдельное, самобытное бытие<sup>3</sup>. Поэтому бывает удивительно обнаружить, что некоторые даже православные авторы, например, святитель Кирилл Александрийский, употребляют термин «ипостась» для обозначения Божества и человечества в составе Богочеловеческого единства или души и тела в человеке<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Перевод, предисловие и комментарии иерея Олега Давыденкова

<sup>2</sup> «Называют отдельно существующее и «неделимым», и «лицом» (πρῶσων), и «ипостасью» (ἰποστας), каковы Петр, Павел». — Ἐρωσυνου Δαμασκηνοῦ. Φιλοσοφικὴ κερσλαία. Е.П.Е. 1991. Т. 2. Σ. 112.

<sup>3</sup> τ—ν καθῆ αὐτῆ καὶ ἰποστας αὐτοῦ ↔ παρξίν — *Святой Иоанн Дамаскин*. Dial. PG 94. Col. 616 b.

<sup>4</sup> «И по этому одному можно уразуметь различие естеств, или ипостасей (≠ τῶν φύσεων, ἴδιον ἰποστας, διαφορῆ). Ибо не одно и то же по естественному качеству Божество и человечество». — Ad Acacium Melitinae. PG 77. Col. 193 b.

Из книги «Против нечестивого Грамматика» следует, что в богословии Севира сочетаются и восходящая к Великим Каппадокийцам троичная терминология, требующая отождествления «ипостаси» и «лица», и более архаичная христологическая терминология, где эти понятия не совпадают полностью. По Севиру, ипостась вообще обозначает индивидуализированную природу, лицом же ипостась может быть названа только в том случае, если она обозначает самобытно (ἰδιουστας) существующую вещь. И если у православных богословов VI и последующих веков ипостась, отождествляясь с лицом, противопоставляется природе, то в терминологии Севира ипостась является неким средним термином, обозначающим, в одних случаях, просто индивидуализированное бытие, а в других, самостоятельное лицо. Странным образом эта особенность Севировой терминологии оказалась вне поля зрения большинства исследователей. Лишь R. Chesnut обращает внимание на этот момент Севировой христологии, но и она, констатируя данный факт, оставляет его без должного комментария<sup>1</sup>. Следует обратить внимание на то, что Сефир в стремлении установить точное значение термина «ипостась» не претендует на оригинальность. Он осознает себя выразителем святоотеческой традиции и прежде всего последователем святителя Кирилла, на творения которого он многократно ссылается<sup>2</sup>. Поэтому установленная особенность Севировой терминологии может помочь лучше понять христологическое учение не только богословов-антихалкидонитов, последователей Севира, но и православных авторов дохалкидонского периода.

Перевод выполнен по изданию: Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum / Ed. J. Lebon // CSCO. Scriptores Syri. T. IV. Louvain, 1938.

[О том], что **ипостась**, **[будучи] или простой или сложной, называется также лицом, когда существует отдельно**; тем же [ипостасям], которые существуют в состоянии сосложения без изменения и слияния, невозможно приписывать [каждой] по отдельности собственное лицо, потому что одна из двух совершилась ипостась.

<sup>1</sup> Chesnut R. Three Monophysite Christologies (Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug). Oxford, 1976. P. 9-10.

<sup>2</sup> По замечанию протоиерея Иоанна Мейендорфа, Сефир старался сохранить верность не только духу, но и самой букве учения Александрийского архиепископа. — *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions*. New York, 1988. P. 203.



Мы знаем, что в тайноводстве Святой Церкви ипостась называется также «лицом», что [показано] в предпосланных выше свидетельствах<sup>1</sup>; потому-то и [свяtitель] Василий [в послании] к Амфилохию о Святой Троице написал так: «[следует], чтобы в исповедании единого Божества и единство всецело сохранялось, и провозглашалось свойство [Каждого] из Лиц в различии Их свойств, которые Каждым принимаются»<sup>2</sup>. Также и [святой] Кирилл в седьмой книге толкований на Евангелие от Иоанна сказал: «...но мы определим Их как существующих в одной сущности и в единстве естества без какого-либо противоречия; однако в свойстве [Каждой] из Ипостасей Каждое [Лицо] непостижимым образом особо мыслится в том, что Оно есть, и я бы так сказал, в Себе Самом пребывает»<sup>3</sup>. Но и [свяtitель] Григорий Богослов в Слове на святые светлы [явлений Господних] также явно учит, говоря: «Когда же я произношу [слово] «Бог», вы озаряйтесь единым и тройственным светом; тройственным в отношении к свойствам или Ипостасям или, если кому угодно называть [их так], к Лицам, насколько не будем препираться об именах, пока они ведут к одной и той же мысли, единым же в отношении сущности или Божества»<sup>4</sup>.

[В учении] о Троице слово «лицо» принято для точного обозначения [не допускающих] никакого слияния или смешения отличительных свойств трех Ипостасей, чтобы не измыслить нам в отношении этой бес-телесной, не имеющей вида и все превосходящей сущности человеческой формы или, в конце концов, какого-либо описуемого и видимого образа. Услышим же [и апостола] Павла в [книге] Деяний с собранием афинян беседующего и говорящего: «не должно думать, что Божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого» (Деян 17:29), и потому превосходит всякое движение разума и мышления и воображения телесного. Мы и прежде в доказательство того, что всякий человек и его ипостась именуется лицом, указывали на святого Кирилла, [который] в писаниях против нечестивого Андрея [Самосатского], порицавшего восьмой [ки-

<sup>1</sup> Имеются в виду примеры такого словоупотребления из творений Святых Отцов, приводимые в 1-й главе II книги.

<sup>2</sup> PG 32. Col. 884.

<sup>3</sup> Данный фрагмент в творениях свяtitеля Кирилла отсутствует.

<sup>4</sup> PG 34. Col. 345.

риллов] анафематизм [против Нестория], приготавливая защищение, говорит следующее: «Когда же разум, исследуя единое лицо и природу, или ипостась [на предмет] того, из чего [они] суть, то есть, естественно состоят, прилагает [предлоги]  $\sigma\upsilon\upsilon$  или  $\mu\epsilon\tau\epsilon$ , сохраняя таким образом за обозначаемым единство в порядке сосложения, и не определяет [его] как разделение надвое. Перед разделением же ипостасей надвое, поскольку каждая [из них] должна мыслиться отдельно, [также] скажутся предлоги  $\sigma\upsilon\upsilon$  или  $\mu\epsilon\tau\epsilon$ , [но] тогда [уже они относятся] к двум или к большему [числу вещей], и мы не говорим, что значение [этих предлогов] – обозначать единое в порядке сосложения. Например, если мы скажем, что душа человека имеет общую честь с собственным телом, и если будет кем-либо [воздана] честь, то по отношению к одному человеку, который есть из обоих. Таким образом, если кто говорит, что [душа] вместе с собственным телом есть одно живое существо, [то] ни коим образом не определит одного [человека] как двух людей. Очевидно же, что лучше не быть в неведении [относительно] того, из чего он есть, то есть естественно слагается. Когда же я скажу: Петр и Иоанн равно именуется ( $\sigma\upsilon\gamma\text{-}\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\epsilon\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$ ) людьми, или, что Иоанн вместе с ( $\mu\epsilon\tau\epsilon$ ) Петром вошел в храм, [то предлоги]  $\sigma\upsilon\upsilon$  и  $\mu\epsilon\tau\epsilon$  более не обозначают одного [человека]. Ведь Петр не составляется с Иоанном, и оба они не сходятся в состав одного человека. Так почему же ухищряются против истины те, кто невежественно разделяют Единого на двоиху Христов?»<sup>1</sup>

Итак, из того, что сказано и приложено, понятно, что **ипостась обозначает особое лицо, когда она существует отдельным образом**, [будучи] либо простой, либо сложной. Пример же простых [ипостасей] – Отец и Сын и Дух Святой; ибо мы слышали, как Учитель [святой] Кирилл в толкованиях на Евангелие от Матфея говорил, что у существующих самобытно ипостаси и лица и имена разделяются<sup>2</sup>. Сложная же [ипостась], когда, например, говорится о Петре или Иоанне, состоящих из души и тела совершенного, [соединенных] согласно своему собственному закону, ибо и Петр, и Иоанн существуют самобытно; вновь же [напоминаю, что] мы слышали слово Учителя, объясняющего, [почему]

<sup>1</sup> Apologeticus pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos. PG 76. Col. 352 d-353 a.

<sup>2</sup> Соответствующее место в творениях свяtitеля Кирилла не обнаружено.

Петр не составляется с Иоанном, и оба не пребывают в одной человеческой ипостаси, хотя и говорится, что один [из них] вместе с другим входит в храм, и вместе они именуются апостолами. Итак, **хотя душа и тело, из которых состоит один человек, сохраняют [каждое] свою ипостась без слияния**, – ибо ни одно не изменяется в другое, поскольку же существуют в сосложении, а не по отдельности, – собственное лицо им не приписывается; то же, что из них образуется, являет одну ипостась и одно лицо. Так и Эммануил, [состоящий] из Божества и человечества, то есть, человеческой плоти, одушевленной разумной душой, совершенно сохраняющихся согласно своему закону, есть одно Лицо через соединение, без изменения и без слияния, из двух в единстве, [ибо] **Бог Слово Свою Ипостась, то есть Свое предвечное Божество, без изменения сохраняет, и человечество, которое Он с Собой неизъяснимым образом соединил, в своей ипостаси без изменения пребывает**, поэтому невозможно, чтобы каждому из них, то есть Божеству Единородного и человечеству с Ним соединенному, приписывалось собственное лицо, так как они находятся [в состоянии] сосложения, и ни коим образом не являются [существующими] самобытно и раздельно, но в результате богоприличного и непостижимого соединения Божества и человечества между собой, одна из двух совершилась Ипостась и, следовательно, одно Лицо, то есть Самого Слова воплощенного: ведь Слово, вечно и прежде веков существовавшее бестелесно, в последние же дни по [Своему] милосердию показало Себя сочетавшимся с плотью, одаренной разумной душой, чтобы по домостроительству был телесно познан Тот, Кто по Божественной сущности бестелесен и все [Собой] наполняет и все невыразимым образом содержит так, как Он Сам Один, вместе со Своим Отцом и Святым Духом, ведаает.

**Что же касается сложной вещи, [например], Эммануила или какого-либо человека, то [элементы], из которых они слагаются, без какого-либо изменения будут пребывать [каждый] в своей ипостаси, отдельное же лицо не будет приписываться каждому элементу;** что же касается существующих самобытно, то поскольку разделяются в ипостасях, определяются также [как пребывающие] в различных лицах. Мы явно увидим (!) это, если предоставим [наши] восприимчивые уши [словам] святого Кирилла, мудро обличающего Нестория, который единого Христа разделял на две природы или ипоста-

си и, защищаясь, лукаво [утверждал], что он исповедует одно лицо обоих, поскольку у обоих одно достоинство и одно наименование сыновства. Этому же столь невежественного святой Кирилл учит, что невозможно ипостасям, которые через естественное соединение не сошлись в одно, но самобытно существуют, иметь одно лицо, ибо они суть два лица и [таковыми] называются, хотя бы и имели одно положение и одно достоинство.

Во второй же книге против богохульств этого неразумного святой Кирилл говорит так: *«Ты видишь, каким образом он нечестиво разукрашивает себя измышлением многообразных мнений и пытается показать, что это рождение Единородного по плоти может осуществиться [только в том случае], если не произойдет какого-либо слияния или смешения ипостасей между собой, а не по-другому. Однако, поскольку учителя Церкви [в своем] тайноводстве не передали нам, [каков] способ [этого рождения], мы и говорим, что произошло истинное соединение, ибо Слово, соединив с Собой тело, пребывает и тем, чем было [прежде]. Этот же, не имеющий в уме ничего от таковых [учений], разделяя [Христа] на два лица и две ипостаси и всячески их друг от друга удаляя, приписывает каждой по отдельности приличествующие ей [евангельские] речения. И [после этого] вновь говорит, что един Господь Иисус Христос, [однако] только [по причине] соединения человека с Богом по достоинству, а не [в силу] истинного соединения, то есть, [соединения] по естеству. Итак, каким образом един есть Христос и Сын Господь, [ведь] если бы [речения], как ты сказал, соединялись по отдельности с обеими [ипостасями], то, как скажется, [также] было бы и в действительности, а таким образом менее всего [возможно] ипостасям сойтись в единство, [возможно] же быть соединенными по достоинству, власти и силе. И если бы мы тщательно исследовали естества вещей, то не увидели бы, что вещи, равные по достоинству, утрачивают по этой причине самобытное существование. [Также и] равное участие в славе не является достаточным для единства. Например, Петр и Иоанн оба были апостолами и святыми и в равной степени через Духа [Святого] украшены Спасителем всех нас Христом почестями и силами, [и оба] слышали вместе с другими [апостолами]: «Вы – свет мира» (Мф 5:14), и затем: «Больных исцеляйте, мертвых воскрешайте, прокаженных очищайте, бесов изгоняйте» (Мф*

10:8). *Итак, разве из того, что мы говорим о существующем между ними равенстве по достоинству и власти, [следует] считать двух одним человеком, и [само равенство] достаточным для единства, под которым я понимаю ипостасное единство? И ведь разве не справедливо оценить такой образ мысли как глупость?»<sup>1</sup>*

**Итак, ипостаси, когда существуют отдельно, разделяются также и на два лица, и каждой из них, как существующей самобытно, [святой] Кирилл приписывает отдельное лицо; когда же соединяются между собой через естественное соединение, не претерпевая никакого смешения, [происходящего] от слияния, образуют из обеих одну ипостась и [одно] лицо.** И уже не суть две, по причине того, что отложили, по слову Учителя, самобытное существование.

Именно так и говорит [святой] Кирилл в третьей книге против богохульств Нестория: *«Итак, как же ты говоришь, что ипостаси разделены надвое и мыслятся существующими отдельно и особо, каким образом произойдет [тогда] соединение в одно лицо?»<sup>2</sup>* Также и в слове увещательном к благочестивейшему императору Феodosию он сказал: *«Не расторгай же, прошу, [единство] после соединения, не разделяй [Христа] на человека отдельного и Бога и не измышляй нам Эммануила двуличного»<sup>3</sup>.* В схолиях же он написал: *«Хотя Слово соединилось с человечеством истинным соединением, ипостаси остались без слияния, тем не менее не наблюдаются два лица; ведь они соединились истинным соединением, так как не существуют самобытно»<sup>4</sup>.* Поэтому же, написав Несторию третье соборное послание, сказал: *«Итак, следует относить все евангельские речения к одному Лицу, к единой Ипостаси Слова воплощенного, ибо един Господь Иисус Христос, согласно Писаниям»<sup>5</sup>.*

Итак, то, что нами сказано, по сути сводится к следующему: сущность обозначает общее и родовое понятие; **ипостась же представляет некое индивидуальное подлежащее, которое мы называем также лицом, когда она, [ипостась], существует самобытно, будучи или**

<sup>1</sup> Adversus Nestorii blasphemias. Lib. II. PG 76. Col. 64 d-65 c.

<sup>2</sup> Adversus Nestorii blasphemias. Lib. III. PG 76. Col. 160 d.

<sup>3</sup> De recta fide ad Theodosium imperatorem. PG 76. Col. 1168 c.

<sup>4</sup> В творениях святителя Кирилла этот фрагмент не обнаружен.

<sup>5</sup> Ep. XVII. Ad Nestorium de excommunicatione. PG 77. Col. 116 c.

простой, или объединенной в нераздельное единство через сосложение. Тем же [элементам], из которых она слагается, хотя они сохраняются неслиянно, собственное лицо не приписывается, потому что они существуют в сосложении, а никак не по отдельности. Каким же образом носили это [наименование]<sup>1</sup> те, которые через неразделимое взаимное соединение образовали единое лицо и единую ипостась? Нам же было известно, что естество и существование суть одно и то же и принимаются также иногда [в значении] сущность, иногда [в значении] ипостась.

*Перевод, предисловие и комментарии иерея Олега Давыденкова*

<sup>1</sup> Скорее всего здесь имеется в виду наименование «сущность», ибо следующая V глава II-й книги имеет подзаголовок: «[О том], что особая ипостась иногда именовалась сущностью и таким образом учителями Церкви называлась».

Диакон Михаил Асмус

## ОРИГЕН И ЕГО ГОМИЛИИ НА КНИГУ БЫТИЯ. ТЕМАТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ С ИСТОЧНИКАМИ\*

### I.

Вся история человечества разделяется на две эры, и центр истории есть пришествие Христа на землю – вочеловечение Слова Божия. Но не тотчас по пришествии и по исполнении спасительного дела Мессии христианское учение охватило все человеческое существо большинства обитателей тогдашней экумены: оно должно было пройти, как через горнило, через три века испытаний, гонений и становления, чтобы в 313 году знаменательным Миланским эдиктом было запрещено государственное преследование христиан в Империи.

Эти три века явились во многом основополагающими для последующего христианства, почему именно они сегодня привлекают научное внимание многих ученых, занимающихся или богословием, или христианской философией, или же церковной историей. Вместе с тем, эти три века суть достояние поздней античности, расцветшей в последний раз в разнообразных формах эллинистической культуры. Соприкосновение становящегося христианства и угасающей античности оказалось неизбежным в силу множества причин, будь то хотя бы протекание в одном пространственном и культурном измерении. Ведь кроме «просто, как голубь», народа в Церковь входило все больше и больше образованных, «мудрых, как змии», людей. Последние все прошли через одну и ту же эллинистическую школу – наследие античности. Крупнейший центр греческой образованности, Александрия Египетская дала миру сколько философов, столько же и богословов и, больше того, людей, совмещавших в себе человеческую и божественную мудрость. В них, как раз, и происходило это самое соприкосновение, имевшее неопценимое значение в деле развития и систематизации христианского богословия до того уровня, каким оно перешло в нашу эпоху. Прекрасно обра-

\* Статья подготовлена в рамках работы по гранту РГНФ № 02-04-00191а: «Гомилии Оригена на Книгу Бытия».

зованным как в грамматике (филологии), так и в философии, кому как не им было исследовать Божественные Писания и формулировать догматы. Была и другая, не менее существенная роль – учительская: познавши истину, призванную «сделать их свободными», эти дидаскалы, в исконном смысле слова, преподавали ее народу Божию для правильного устройства Церкви.

Таковы были в первой половине II века обратившиеся из язычества апологеты, оправдывавшие христианство, не отрицая положительных достижений эллинской премудрости, «Богооткровения в человеческом разуме»<sup>1</sup> и этики, но не приравнивая их к Откровению во Христе пришедшем. При этом ни в коем случае нельзя забывать, что многие апологеты умирали мученической смертью, как, например, святой Иустин – философ и мученик (около 110 года – около 165 года), обезглавленный с несколькими своими учениками во время гонения Марка Аврелия – философа и императора.

Таким образом, сколь неизбежным было соприкосновение, столь неотвратимым стало взаимное отталкивание христианства и язычества. А. Ф. Лосев в главе из 6 тома «Истории античной эстетики», посвященной Филону Александрийскому (около 20 года до Р. Х. – около 40 года по Р. Х.), говорит о несовместимости личностного Первоначала Библии с языческими религиозно-философскими представлениями<sup>2</sup>. Субъектно-объектное тождество, увиденное Филоном в библейском Иегове, легло в основу неопланонизма, так и не понявшего христианства. Эллинизм питал также множество еретических мнений первохристианских мыслителей, как, например, гностических, отвергнутых затем Церковью. Давая общую оценку учению Оригена, автора исследуемых нами Гомилий<sup>3</sup>, Вл. Соловьев в своей статье Энциклопедического словаря Брокгауза-Ефрона на это имя замечает, что «при действительном совпадении в известных пунктах между идеями Оригена и положительными догматами христианства и при его искренней уверенности в их полном согласии, это со-

<sup>1</sup> См.: Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. (Раскрытие Православия в их творениях). Москва, 1994. С. 40.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. Т. VI. Москва, 1980. С. 83.

<sup>3</sup> Все наше знакомство с текстом Гомилий по французскому изданию: *Origène. Homélie sur la Genèse. SC, № 7 bis. Paris, 1976.*

гласие и взаимное проникновение религиозной веры и философского мышления существует у Оригена лишь отчасти». Ориген, по категоричному мнению Вл. Соловьева, «по крайней мере, наполовину остается эллином, нашедшим в эллинизированной религии евреев некоторую твердую опору для своих воззрений, но внутренне неспособным понять особую, специфическую сущность нового откровения, при самом решительном желании ее принять. Для мыслящего эллина противоположность бытия материального и духовного, чувственного и умопостигаемого оставалось без настоящего примирения... В цветущую эпоху эллинизма было некоторое примирение эстетическое, в форме красоты, но чувство прекрасного значительно ослабело в Александрийскую эпоху, и дуализм духа и материи получил полную силу, еще обостренный влияниями со стороны языческого Востока. Христианство, по существу своему, есть принципиальное и безусловное упразднение этого дуализма, так как принесенная им «Добрая весть» относится к спасению целого человека, с включением его телесного и чувственного бытия, а чрез него и всего мира... Эта идея духовной чувственности, обожествляемой материи или богоматерии, определяющая собою собственно-христианскую мудрость, была «безумием для Эллинов», как видно и на Оригене»<sup>1</sup>.

Ученые справедливо отмечают, что именно эллинизм Оригена виноват в его доктринальных ошибках, например, о предсуществовании душ, вызвавших вскоре ожесточенные Оригенистские споры, и последовавшее осуждение Оригена на двух Поместных Соборах 400 и 543 годов («Письмо патриарху Мине» святого Юстиниана) и на V Вселенском Соборе 553 года (по 15 пунктам). Ориген, однако, сыграл очень важную роль в становлении богословия в собственном смысле. «Через Оригена, — отмечает Н. Kraft, — спекулятивное богословие заняло свое место в христианской мысли. Он не первый, кто избрал платонические понятия для выражения христианской вести: это сделали еще гностики извне, а апологеты и Климент изнутри становящейся Церкви и этим подготовили его дело. Но следующие за Оригеном богословы направляли свою мысль по Оригенову руслу и продолжали то, что Ориген уже в большей части проработал или вкратце наметил. Из-за его высочайшего автори-

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Ориген // Энциклопедический Словарь Брокгауза-Ефрона. СПб., 1897 и сл. Т. XXII. С. 144.

тета первые после него поколения перенимали или молчаливо исправляли его ошибочные мнения. Так, когда он, спустя 300 лет после своей смерти, подвергся осуждению, христианская мысль в известном объеме была пронизана его духом, так что осуждение повредило, в действительности, преданию его письменных трудов, но не его мысли»<sup>1</sup>. В то же время, как пишет замечательный ученый XX столетия, покойный отец Иоанн Мейендорф в своем труде «Le Christ dans la théologie byzantine», осуждение коснулось в большей степени Оригена-богослова, чем Оригена-экзегета. «Многие современные историки (Мейендорф упоминает имена de Lubac, Daniéloc, Bertrand) в своем желании восстановить Оригена в ряду великих христианских учителей дают высокую оценку важности богословия истории в Оригеновской экзегезе и центральную роль, отводимую им Христу. При всем этом, «Ὁ Ἰουδαϊσμός καὶ ἡ ἐκκλησία» (основной источник его ошибочных формулировок), впрочем, как и большинство экзегетических пассажей, остаются иллюстрацией того, что Оригеновская концепция человека, его учение о Воплощении и его эсхатология должны восприниматься в рамках спиритуалистского и, в сущности, платоновского монизма»<sup>2</sup>.

Заговорив об экзегезе, мы вплотную приблизились к нашей теме. Но прежде чем начать исследовать место взятого нами памятника в экзегетической традиции, не мешало бы сказать несколько слов о самом авторе Гомилий и осветить хотя бы в начальной стадии проблему традиции толкования Св. Писания в той степени, в какой это возможно по сохранившимся экзегетическим произведениям древних, и в той мере, в которой нам позволил достаточно ограниченный доступ к первоисточникам.

Жизнь и сочинения Оригена известны нам благодаря трудам первого церковного историка Евсевия (263-340 гг.), посвятившего большую часть VI тома своей «Церковной истории» его жизни, а в «Жизнеописании Памфила» поместившего список книг Оригена. Некоторые моменты биографии черпаются из самих сочинений Оригена, а похожий список сочинений (в латинском переводе) принадлежит Иерониму (Письмо 33). В нашей работе мы пользовались исследованием французского уче-

<sup>1</sup> Kraft H. Texte der Kirchenväter. München, 1966. S. 393-394.

<sup>2</sup> Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine. Paris, 1969. P. 62.

ного Р. Nautin об Оригене: «Origene. Sa vie et son oeuvre»<sup>1</sup>. Жизнь Оригена, ценная сама по себе, будет нас особенно интересовать в связи с двумя следующими вопросами: истоки Оригеновского понимания Св. Писания – собственно, вопрос школы, или традиции; и более узкий – условия появления изучаемого нами текста, 16 Гомилий (Бесед) нашего автора на книгу Бытия.

## II.

Ориген ⲉⲣⲉⲛⲁ – «рожденный Ором»<sup>2</sup> прожил сколь многотрудную, столь и многоплодную жизнь в эпоху жестоких гонений на последователей Христовой веры и умер, по существу, смертью мучеников и исповедников. Ведь на период его жизни (около 185 – после июня 251 гг.) пришлось целых три гонения: Септимия Севера (193-211 гг.), Максимиана Фракийца (235-238 гг.) и Декия (249-251 гг.). Последнее он испытал на себе, будучи заключен в тюремный карцер: часто допрашиваемый и пытаемый, он пробыл там полтора года, пока не умер Декий. Изможденный мучениями, принятыми им на 66 году жизни, он, вероятнее всего, вскоре после освобождения отошел ко Господу, хотя точная дата и место его смерти неизвестны.

Ориген родился вероятнее всего в Александрии в состоятельной греческой или эллинизированной египетской семье. Он был старшим из семи детей у родителей-христиан. Его отец преподавал ему обычный круг предметов и заложил основы Христовой веры. Здесь следует отметить сочетание традиционного античного и нового христианского воспитания, налагавшее известный отпечаток на молодую душу ставшего на стезю образованности юноши. На это же самое время приходится преподавательская деятельность Климента Александрийского (середина II века – около 217 года), главы знаменитой катехетической школы в Александрии. Неясно, слушал ли Ориген самого Климента, который удалился из Александрии в Палестину в начале гонения Септимия Севера, когда Оригену было 16-17 лет (201-202 гг.). В любом случае, как Ориген через несколько лет оказался преемником Климента по катехетической школе, так же он по праву считается последователем Климента в экзегетической традиции (Александрийское направление).

<sup>1</sup> Nautin P. Origène. Sa vie et son oeuvre. Paris, 1977.

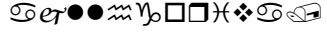
Септимиево гонение коснулось также и семьи Оригена: за исповедание христианства его отец Леонид был приговорен к смертной казни. Мать Оригена хитростью удержала своего сына дома, когда он был уже готов пойти на смерть вместе с отцом. Все их имущество было конфисковано, и вдова с семьей детьми осталась без всяких средств к существованию. Ориген попадает к одной богатой христианке, решившей дать ему возможность закончить образование. В это же время его благодетельница давала приют некоему Павлу, выходцу из Антиохии, слышшему еретиком. У нее на дому происходили собрания и молитвы его слушателей, невольным соучастником которых становился также Ориген. На несколько лет (до 205 года) он оказался внутри секты, оторванной от Матери-Церкви, под сильным влиянием безвестного еретика. По этому поводу Р. Nautin замечает, что при исследовании заблуждений Оригена нужно помнить, что из Павловых уст Ориген мог впервые воспринять гностические и языческие философские идеи, легшие в основу его доктринальных ошибок. Однако, по словам самого Оригена, он ни разу не принял участия в их литургии и вынес из общения с ними настоящее отвращение к ересям. 20 лет от роду Ориген открыл грамматическую школу, кормя себя сам. На это время приходится его философские занятия: он посещает «учителя философии» (может быть, это был Аммоний Саккас) и находит там Иракла, своего будущего помощника по огласительному училищу. Этому последнему и другим образованным молодым людям Ориген, за отсутствием в городе клириков, скрывшихся вместе с епископом Димитрием от преследований, объясняет Христово учение, и многие из них становятся мучениками за веру. После смерти Септимия Севера (211 г.) Ориген с новой силой принимается за изъяснение Священного Писания, помимо грамматической школы. Вернувшемуся в город епископу не оставалось ничего другого, кроме как одобрить его катехетические занятия и поручить ему это дело. Здесь происходит некое «новое обращение» Оригена: он закрывает грамматическую школу, продает языческие книги и посвящает себя исключительно изучению Священного Писания. Вера в боговдохновенность Писания как Откровения Божия породила благоговейное отношение даже к греческому его переводу. Оно идет еще от Филона<sup>1</sup>, во времена которого еврейский текст

<sup>1</sup> Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Сочине-

(разумеется, Ветхого Завета) был уже недоступен большому числу иудеев-евреев, не говоря о прозелитах. Христиане освятили перевод LXX, Септуагинту, тем более, что Новый Завет – новое Откровение – был написан на греческом, причем именно на греческом Септуагинты. Это побудило Оригена с выработанным им филологическим подходом критически подойти к тексту Септуагинты и начать работу по сличению всех существующих переводов Ветхого Завета с целью устранения всех огрехов в списках перевода LXX, употребляемого в Церкви. В этом труде было необходимо и обращение к еврейскому подлиннику, для чего Ориген прибегает к помощи некоего «Еврея», сына раввина, переехавшего в Египет после своего обращения в христианство. Кроме ответов на свои критико-текстуальные вопросы Ориген получает от «Еврея» более серьезные – экзегетические уроки, глубоко, нужно думать, повлиявшие на Оригеновские принципы толкования Св. Писания. Можно только предполагать, был ли этот «Еврей» последователем аллегоризма в экзегезе, разработанного для Писания Филоном, или же от него Ориген получал знакомство с раввинистической традицией. Во всяком случае, к этому периоду относится первый экзегетический опыт Оригена – его Комментарии на Песнь Песней, истолкованную как аллегория Божественной любви. После поездки в Рим (215-217 гг.) Ориген начинает создавать Гекзаплы – огромный труд, состоявший из шести колонок текста: первые две занимал еврейский подлинник, записанный еврейскими и греческими буквами; дальше шли два перевода, Аквилы и Симмаха; потом Септуагинта, и в последней колонке стоял перевод Феодотиона. Через 30 лет, уже перебравшись в Палестину, Ориген найдет еще два перевода, которые он включит в новое издание «Гекзапл», правда, не на все книги. Гекзаплы нас интересуют потому, что к разным переводам Ориген прибегал и в толковании сложных мест, в том числе в наших Гомилиях (примеры ниже). Да что ни говорить, Гекзаплы, служившие для многих источником библейского знания, суть первое критическое издание текста Писания, и Ориген, таким образом, оказался первым христианским ученым-библеистом.

В это же время Ориген приобретает большую популярность среди образованной публики своими катехетическими лекциями: круг его слу-

шателей непрестанно растет. Среди прочих появляется некто Амвросий, которого Ориген обратил в православие из гностической ереси. Амвросий, будучи весьма состоятельным, становится меценатом Оригена и почти до самой смерти своего учителя оплачивает ему скорописцев. Последние записали под диктовку или со слуха большинство сочинений Оригена, и похоже, что Ориген редко когда имел возможность внимательно редактировать эти манускрипты. Таким способом были записаны и наши Гомилии, и Комментарии со Схологиями на Бытие.

Между тем, Ориген решает разделить своих слушателей на две группы: начинающих и продвинутых. Философская подготовка начинающих поручается им вышеупомянутому Ираклу; сам же он преподает «истинную премудрость» более совершенным. Ориген ведет аскетический образ жизни, употребляя на свое личное содержание 4 обола в день и, в то же время, заботясь о семьях пострадавших в гонениях. Однако он, подобно стоикам, не отделял добродетели от знания и вслед за Климентом разделял всех людей на «простых» и «совершенных». С этой теорией был непосредственно связан принцип аллегоризма в экзегезе, где кроме простого, доступного всем буквального смысла существовал еще скрытый в «иносказании» –  – таинственный смысл, доступный только совершенным. Раскрытие этого смысла Священного Писания составляло большую часть деятельности Оригена в Александрии, а потом и в Кесарии Палестинской, куда он уехал от Александрийских недоброжелателей, возглавляемых епископом Димитрием и затем его преемником Ираклом, тем самым, которого Ориген всегда считал особо близким к себе человеком. В Палестине, напротив, он имел больших своих поклонников в лице епископов Александра Иерусалимского и Феоктиста Кесарийского, второй из которых и рукоположил Оригена во пресвитера в 232 году. Еще в Александрии в 229-230 гг. Ориген сочинил очень важный для понимания его богословия и экзегезы трактат «О Началах», где большая часть IV книги посвящена теме боговдохновенности и аллегорического понимания Священного Писания<sup>1</sup>. Тогда же начаты Комментарии (◆□❖○□✕) на книгу Бытия, ко-

<sup>1</sup> Почти вся эта часть (1-23) сохранилась по-гречески в «Филокалии», антологии из сочинений Оригена, составленной Святыми Каппадокийцами: это сви-





и не продуманных на более зрелые и основательные. Это различие объясняется различным назначением разных сочинений Оригена. Одни свои произведения Ориген писал для образованных читателей, другие – для простого народа; одни сочинения он писал для христиан, другие – для язычников. Понятно, что в сочинениях первого порядка Ориген излагал свои мысли свободнее, в сочинениях же второго порядка его сдерживала боязнь – или соблазнить неопытных в вере, или открыть нехристианам больше, чем можно. Отсюда – умеренный характер умозрения в Беседах (Гомилиях) и в сочинении «Против Цельса»<sup>1</sup>.

Все же наша тема не затрагивает этой малоизученной стороны Гомилий, тем более, что если от Комментариев и Схолий на Бытие остались небольшие греческие фрагменты в Катенах и у святителя Епифания Кипрского, то все 16 Гомилий (кроме фрагмента из II Гомилии) дошли до нас только в латинском переводе Руфина (345-410 гг.), который был оценен им самим как переложение<sup>2</sup>.

Эта оценка подтверждается при сравнении греческого фрагмента II Гомилии, восстановленного р. Louis Doutreleau, по Катенам и Прокопию<sup>3</sup>. Руфин, действительно, допускал некоторую вольность в переводе, руководствуясь принципом полезности для латиноязычного читателя. Феномен античного и средневекового «перевода» заставляет многих ученых обращаться к теме переводческой техники того или иного автора, и Руфин не представляет здесь исключения<sup>4</sup>.

Принцип пользы для своего слушателя Ориген взял за основу и своей экзегезы в Гомилиях: Священное Писание во всех его смыслах должно назидать людей. Говоря об экзегетических принципах Оригена, нам не пройти мимо самой проблемы аллегоризма, принятие или непринятие которого, по существу, определило тенденции развития способов

<sup>1</sup> Петров Н. Сочинение Оригена «О началах». Историко-критический очерк // О Началах, сочинение Оригена учителя Александрийского. Перевод, примечания и вступительная статья Н. Петрова. Новосибирск, 1993. С. 9-10.

<sup>2</sup> Origène. Homélie sur la Genèse. SC, № 7 bis. Paris, 1976. P. 7. (Introduction.)

<sup>3</sup> Le fragment grec de l'Homélie II d'Origène sur la Genèse. Critique du texte. // Revue d'Histoire des Textes. T. 77. Paris, 1975.

<sup>4</sup> См., в частности, библиографию в: Н. А. Кулькова. Переводческая техника Руфина Аквилейского. Дипломная работа. МГУ, филологический ф-т, кафедра классической филологии. Москва, 1990.

толкования Священного Писания в первые века по Р. Х. (ранние Отцы Церкви) и обозначило направления этого жанра христианской литературы для последующих эпох (поздние Отцы, Средние века, Новое время).

### III.

Иудея-эллиниста Филона, судя по сохранившимся памятникам, можно считать первым, кто последовательно провел аллегоризм в экзегезе<sup>1</sup>. Аллегорическое толкование есть неременное условие стоического отношения к тексту, и отношения, по сути, эстетического. Гомер не мог изобразить богов в неприличном виде, кроме как в порядке аллегии. Очень лаконично этот принцип выражен в знаменитом анонимном трактате I века «О возвышенном» (9, 7): «Хотя такое описание (имеется в виду битва богов) вызывает представление о чем-то сверхъестественном, все же оно, если не принять его за аллегию, совершенно безбожно и неприлично». Священное Писание как боговдохновенное тем более не может содержать чего-либо непристойного или бесполезного. Это понуждает аллегорически истолковывать как приниженно-бытовую, так и нейтрально-информативную деталь повествования. Аристотелевское соотношение макрокосма и микрокосма добавляет еще внутреннее, нравственное приложение любому внешнему событию или состоянию. При этом нужно понимать, что, как отмечает А. Ф. Лосев, термин «аллегория» не отличался большой ясностью во всей античной литературе, пересыпанной аллегориями<sup>2</sup>. Действительно, в Филоновское понятие аллегии часто попадают и символ, и метафора. Филон во многом определил развитие христианской экзегезы, что отразилось во включении целых пассажей из его толкований в христианские экзегетические антологии – Катены. «Его влияние, – пишет французская издательница Синайской Катены на Бытие и Исход F. Petit, – прямое или косвенное, сказывается на большинстве, если не сказать на всех древних Отцах. Его творения представляли единственный библейский комментарий, существовавший по-гречески в новозаветную эпоху, вследствие чего являв-

<sup>1</sup> Предание рассказывает также об александрийском еврее Аристовуле, написавшем ок. 175 года до Р.Х. для Птолемея VII Филометора «'Εξηγησεῖς (Изложения)» – аллегорическое истолкование Пятикнижия.

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Цит. изд. С. 106.





Первые слова Библии «В начале», давшие еврейское название книги Бытия – «Берешит», еще в раввинистической традиции толкуются не во временном, а в инструментальном смысле: таким образом, начало – это Премудрость (Притч 8:22)<sup>1</sup>; то же, но с новозаветной окраской, замечаем у Климента: «Одно нерожденное – Вседержитель Бог, а другое рожденное – чрез Которого *все стало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин 1:3), («потому что Бог, на самом деле, один, Который сотворил начало всего», – пишет Петр<sup>2</sup>, разумея Перворожденного Сына и, конечно, имея в виду [слова]: *В начале сотворил Бог небо и землю*), Он же всеми пророками называется Премудростью, Он есть Учитель всех рожденных, Советник Бога, предуведавшего все» (Str. VI, 7). Начало I Гомилии Оригена повторяет эту мысль, аргументируя той же цитатой из Иоаннова Евангелия, а «□□♦♦□❖□♣□■□<» Климента заменяя более авторитетным «□□♦♦□❖♦♦□&□<» в цитируемом Павловом послании (цитата апокрифа Петра уже отсутствует): «*В начале сотворил Бог небо и землю* (Быт 1:1). Что есть начало всего, как не Господь наш и Спаситель всех (1 Тим 4:10) Иисус Христос, Первенец (=рожденный прежде) всякой твари (Кол 1:15)? Значит, именно в этом начале, то есть в Слове Своем, Бог сотворил небо и землю, как и Евангелист Иоанн говорит в начале своего Евангелия: *В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть* (Ин 1:1-3). Следовательно, Бытописатель здесь говорит не о каком-либо временном начале, но *в начале* – то есть в Спасителе – сотворены были небо и земля, и все что начало быть». Вывод Оригена «в начале, то есть в Слове» напоминает также и Филона: бестелесный мир был основан в (♣ ет■) Божественном Логосе (Orif. 36).

Ориген заимствует, сильно упрощая, рассуждение Филона о вневременном сотворении интеллектуального мира – *неба и земли* (Orif. 7-15), замечая вслед за ним, что все остальные дни имеют нумерацию порядковыми числительными, а этот особенный – «не день первый, а *день один* (○Ж❖⊕), потому что времени еще не было... а начинается время со следующих дней» (I, 1). Итак, в толковании только первых стихов

<sup>1</sup> La Bible d'Alexandrie, I. La Genèse. Paris, 1986. P. 86.

<sup>2</sup> Апокрифическая «Проповедь Петра», фр.2.

Ориген взял одно – из раввинистической традиции через Климента, другое – от Филона.

Часто выступая в Гомилиях против «иудейских басен» (например, III, 6), Ориген еще раз открыто обращается к еврейскому преданию, когда исчисляет этажи ковчега (Быт 6:16) числом пять, вместо реальных трех: «До нас дошло довольно достоверное предание о том, что нижняя [часть ковчега], сооруженная, как уже было сказано выше, двойной и которая сама по себе названа двухэтажной, не включая верхнюю часть, названную трехэтажной, по той причине была сделана двойной, что все животные провели в ковчеге целый год, а для этого следовало предусмотреть годичный [запас] пищи и не только его, но и устройство отхожих мест, так чтобы ни животным, ни прежде всего людям навозное зловоние не доставляло беспокойства...» (II, 1). Эти пять этажей с трудом прикладываются к соответствию мистическому (II, 3-5) и – здесь замечаем непоследовательность Оригена – вовсе не фигурируют в нравственном (II, 6) толковании этажей.

Филоновское толкование тверди (♦♣♣□♣❖♦○⊕: Быт 1:6) как неба телесного, так как всякое тело, имеющее три измерения<sup>1</sup>, твердо (♦♣♣□♣❖■), повторяется Оригеном: «Бог, сотворив уже прежде небо, ныне творит твердь. Действительно, сперва Он сотворил такое небо, о котором Он говорит: *Небо – престол Мой* (Ис 66:1). Потом же творит твердь, то есть телесное небо. Ведь всякое тело, без сомнения, прочно и твердо; и это есть то, что отделило воду, которая над небом, от воды, которая под небом.» (I, 2). Дополнено только о твердом как разделяющем, тогда как у Филона «♦♣♣□♣❖■» в контексте с Аристотелевскими измерениями может означать скорее «объемно», «пространственно» (Orif. 36).

В I, 12 Ориген парафразирует Климента («Все прочее Бог сотворил одним лишь повелением, а к человеку Сам приложил руку и придал ему нечто особенное» Paed. I, 3), замечая, что слово «*сотворил*» прилагается к небу, земле, солнцу, луне, звездам («столь важным элементам») и к человеку – венцу творения. При этом Климент комментирует Быт 2:7, а Ориген Быт 1:26, то есть последний не калькирует первого, а использует его метод.

<sup>1</sup> Аристотель. Метафизика 10, 10.



Итак, к Аврааму приходят трое мужей *в полдень* (Быт 18:1), к Лоту – двое и *вечером* (Быт 19:1). Ибо не выдерживал Лот силы полуденного света; Авраам же был способен выдержать полное сияние света.

Теперь посмотрим, как принял пришедших Авраам и как – Лот, и сравним, чем тот и другой обставили свое гостеприимство. Но сперва заметь, что у Авраама вместе с двумя Ангелами был и Господь, к Лоту же пришли только два Ангела. И что они говорят [последнему]? *Господь послал нас взять и истребить город* (Быт 19:13). Итак, он принял тех, кто губит, и не принял Того, Кто спасает; Авраам же принял и Того, Кто спасает, и тех, что губят.» (IV, 1).

Здесь надо отметить, что последующая экзегетическая мысль склонялась к видению Троицы в случае с Авраамом, а Сына и Духа, творящих суд, с Лотом<sup>1</sup>, предлагая как бы компромиссный вариант между Филоном и Оригеном. Оба они, во всяком случае, сходятся в выводах из сравнения Лота и Авраама: Лот порядком «ниже Авраама», и повеление «спасаться на горе» (Быт 19:17) необходимо понимать в аллегорическом смысле «подъема к совершенству и премудрости» (Quaest. IV, 46).

Такое логическое вытекание аллегорического толкования из буквального хорошо проиллюстрировать также историей Лота и его дочерей, чему посвящена V Гомилия Оригена. Буквальное понимание упирается в дилемму объективности зла и субъективности греха. Частичное оправдание дочерей Лота как девушек, решивших, что наступил конец мира и их обязанность – восстановить человеческий род, не изобретено Оригеном (V, 4): такими же словами их извинял Филон (Quaest. IV, 56), и извинял настолько, что аллегоризировал уже вполне положительную ситуацию: у разума (mens) есть два порождения: старшее – размышление и младшее – согласие; но ни одно, ни другое не может существовать без разума. Однако Ориген не мог оправдать полностью их нечестие, как не снимает с Лота всей вины (V, 2) и как Содому не простятся все грехи (V, 7). Поэтому вся ситуация оценивается отрицательно, порождая соответствующую аллегорию: в нравственном смысле гордость и тщеславие следуют за совершенствующимся даже на высоте, и сколь

<sup>1</sup> Например, Catena Sinaitica G 74, Кирилла Александрийского (= PG 68. Col. 173, C15-D6).

осторожным надо быть, чтобы они не усыпили твою бдительность и не родили бы сынов отчуждения (V, 6). В духовном смысле пророческие Оола и Оолива (Иудея и Самария – Иез 23:4) родили от Закона сынов, которые не войдут в Церковь Господню (V, 5). С дочерьми все ясно.

В столь хорошем отношении к Лоту мы усматриваем то, что условно называем попыткой системной аллегории (примеры ниже), указав лишь на то, что здесь жертвой этой системы становится до конца не оправданный в буквальном понимании Лот, и сами факты подводятся под готовую теорию: восхождение Лота прообразует возвышение Закона постройкой Храма Соломонова, а пещера, в которой он поселился на горе, – *вертеп разбойников* (sic!), учиненный грешниками в Храме (Лк 19:46). Подобная натяжка в III, 6, где система аллегорического (мы бы сказали – метафорического) понимания обрезания соотносит *каменные ножи* обрезания (Нав 5:2) с *мечом обоюдоострым слова Божия* (Евр 4:12) и сюда же ... слова Господа: *Не мир пришел Я принести на землю, но меч* (Мф 10:34). Однако у толкователей не получается до конца выдерживать систему, особенно там, где внимание отвлекается на буквальный смысл, как в случае с Сигором. Филон, а за ним и Ориген при всей их учености не заглянули в еврейский текст и, читая по-гречески *Сигор – город крохотный и не крохотный* (Быт 19:20 – в еврейском: *Сигор – город крохотный, не правда ли крохотный*), аллегоризировали, как могли, и каждый по-своему. Большим, по Филону, город бывает для любителей наслаждений, а маленьким – для продвигающихся к совершенству (Quaest. IV, 47); Ориген видит Сигор, – уже не Лота, – Законом, который мал для понимающих его телесно и велик для наполняющих духовным содержанием его телесные предписания (V, 5). Явно сложное (без обращения к еврейскому тексту) место Ориген распутывает любимой темой «*буква мертвит, а дух животворит*» (2 Кор 3:6), и Сигор тоже становится Законом<sup>1</sup>.

Кроме Сигора и образа Божия есть еще несколько мест, аллегоризирование которых вытекает из текста, не понятого по вине Септуагинты или по произволению толкователя. Это Быт 18:2 в IV, 1 (см. ниже) и Быт 21:9 в VII, 2. Во втором месте происходит интересный казус. Ори-

<sup>1</sup> В параллельном месте у Иустина (Dial. 56, 21) пересказ цитаты по смыслу: ⦿⊗⊗ ⊙⊗⊗⊗⊗⊗ ⦿⊗⊗⊗⊗⊗⊗ – «не мал ли?»

ген, не чувствуя за греческим «□◊✠✠✠□◆◊» с добавленным с легкой руки греческого переводчика пояснением «○М◆◊◊ ◊✠◊◊✠✠» никакого отрицательного смысла, естественно, удивляется, почему гневится Сарра, и апостол Павел, его «учитель в аллегории» (VII, 2), передает эту *игру* (а в действительности: *насмехательство*) как *преследование* духовного (Исаака) плотским (Измаилом) (Гал 4:29). Ориген пытается вплести в Павлову аллегорею игру как заигрывание плоти с духом, что всегда должно гневить добродетель (Сарру) (VII, 3; ср.: VI, 1). Не этим ли случаем вызвана вольность Оригена в цитировании Рим 11:25, где от оригинального «ожесточения» Ориген оставляет только часть его – «ослепление», необходимое в этом месте для аллегорического сопоставления: Агарь слепа – слепа Синагога, покуда Ангел не откроет очи – то есть, не снимет покрывало буквы, и она не увидит колодезя живой воды – то есть, кладезя многосмыслового толкования Писаний (VII, 6).

#### V.

Мы плавно перешли к следующему типу толкования, где без аллегории (в античном смысле) никак не обойтись. Филон, говоря о послушании Авраама Богу уйти из отчего дома, морализирует об одиночестве совершенствующихся, их удаленности от людей (Abr. 87). Выводом из этого рассуждения звучит объяснение Оригеном того, что пока Авраам жил *с плотью и кровью* (метафора апостола Павла в Гал 1:16), он не мог получить обетования в обрезании и называться *старцем* (□□М◆◊✠✠◆◊◆М□□✠). По поводу «старцев» Филон отмечает, что это слово означает в Писании мудрецов, пусть даже и молодых летами, и видит в удвоении: *старцы и в летах преклонных* – удвоение похвалы, так как возраст тела не затмил возраста ума (Quaest. 4, 14). Здесь же замечаем принцип Филона видеть в двойных выражениях одну часть – буквальную, другую же – аллегорическую. В примере со старцами Ориген выбирает только нужную ему аллегорическую часть, авторизируя ее цитатой из Чисел:

«И не назван был, он и жена его, старцем, покуда был он в отчем доме и жил *с плотью и кровью*; но после того, как удалился оттуда, он заслужил именоваться *Авраамом* и *старцем*: *Были же оба старцы*, то есть старики, Авраам и достойная удивления жена его, *и в летах пре-*

*клонных* (Быт 18:11). Сколько людей до них прожило более долгую по количеству лет жизнь, девяносто и более лет; немногим меньше лет прожили некоторые [люди] до потопа, но никто из них не назван был старцем. Ибо этим именем названа в Аврааме не ветхость тела, но зрелость сердца.

Так и Моисею говорит Господь: *Избери себе старцев, о которых ты сам знаешь, что они старцы* (Числ 11:16). Вглядимся повнимательнее в сказанное Господом, что содержит это добавление: *о которых ты сам знаешь, что они старцы*. Разве не всем было очевидно, что тот, кто достиг телом старческого возраста, был старец, то есть старик. Почему же только Моисею, величайшему из пророков, дается это специальное указание: чтобы им были избраны не те, кого знают прочие люди, и не те, кого узнает несведущая толпа, но кого изберет пророк в Боге? Потому, что относительно них суждение [должно быть] не о теле и не о возрасте, но об уме.» (III, 3; см. также IV, 4).

То же происходит с пониманием обрезания. У Филона оно двойное: обрезание плоти – буквальное, обрезание мужского пола – аллегорическое, в смысле отсечения от ума гордости и заносчивости (вспомни Оригеновых дочерей Лота), «чтобы очищенный от всего дурного и страстного ум священнодействовал Богу» (Quaest. III, 46). Ориген, которому вообще не нужно телесное обрезание, сперва на цитатах Пс 138:17, 1 Кор 10:11 и Фил 3:2-3 доказывает неопределимое превосходство духовного обрезания над плотским (III, 4), затем не без риторического приема подает Иез 9:25, где как бы два вида обрезания: плоти – плотское, и сердца – духовное; но после долгого ряда цитат о метафоричности обрезания разных членов тела<sup>1</sup> (III, 5), ставит туда же обрезание плоти как метафору воздержания от похотей, подобно как других членов – воздержания во всех чувствах (III, 6 = Quaest. III, 47). Также заимствовано у Филона (Quaest. III, 51) аллегорическое толкование *завета на плоти* (Быт 17:13):

<sup>1</sup> Есть даже любопытное замечание Оригена о том, что чтению LXX: *Моисей медлен на язык*, соответствует еврейское *необрезан губами*, что, однако, не доказывает использования Оригеном еврейского подлинника. Выражение могло быть скалькировано в переводе Аквилы или Симмаха.

«Но обращаюсь и к Новому Завету, в котором полнота всего, в желаниии и здесь показать, как и нам возможно иметь *завет* Господа нашего Иисуса Христа *на нашей плоти* (Быт 17:13).

Ибо недостаточно только называть это и говорить об этом: но нужно это выполнить на деле. Потому что Апостол Иоанн говорит: *Всякий дух, который исповедует, что Иисус пришел во плоти, есть от Бога* (1 Ин 4:2). Что же? Неужели если кто-либо, греша и неправо поступая, станет *исповедывать, что Иисус пришел во плоти*, то получится, что он [это] исповедует в Духе Божиим? Это – не на плоти завет Божий, а на речи. Тотчас же надобно ему сказать: «Человек, ты ошибаешься: *Царство Божие не в слове, а в силе* (1 Кор 4:20)».

Итак, я ищущу, как *на плоти моей будет завет Христов*. Если умерщвлю *земные мои члены* (Кол 3:5), значит есть завет Христов на моей плоти. Если *всегда буду смерть Иисуса Христа в моем теле носить* (2 Кор 4:10), то есть в моем теле завет Христов, так как *если мы сострадаем, то будем и соцарствовать* (2 Тим 2:12). Если я *сраслен буду [Ему] подобием смерти Его* (Рим 6:5), показую [этим] *завет Его на плоти моей*. Действительно, что толку, если скажу, что Иисус пришел в той только плоти, которую воспринял от Марии, и не покажу, что Он пришел также и в этой моей плоти? Покажу же тем лишь, что, как раньше *предавал я свои члены в рабы беззаконию для беззакония, теперь их обрацу и представлю в рабы праведности для освящения* (Рим 6:19)» (III, 7).

Здесь мы дошли до целого ряда мест, в которых расширение аллегории у Оригена обусловлено существованием как самого Нового Завета, так и постепенно складывавшейся новозаветной экзегетической традиции. Исключительно по-христиански звучат многие места в Гомилиях, не разбираемые нами, так как для сравнения нет соответствия в иудео-эллинистической литературе. Мы можем лишь проиллюстрировать на нескольких примерах животворное новозаветное веяние поверх Филоновского субстрата, как если бы Духа Божия над водами «первоначального хаоса»<sup>1</sup>.

*Девница была прекрасна видом, дева, муж не познал ее*, – говорится о Ревекке (Быт 24:16). Филон в соответствии со своим принципом видит в словесном повторении указание на два девства: тела и души. Муж, ко-

*торый не познал ее*, есть то, что вкладывает семена вожелений в разум (mentem), но mens-Ревекка приняла семена Божии... (Quaest. V, 99). Климент в контексте с рассуждением о двуединой природе человека цитирует эти слова Бытия для иллюстрации того, что весь – □⊗●□⊗ – человек призван быть «освященным храмом Божиим» (Str. IV, 25; ср.: 1 Кор 3:17). У Оригена читаем:

«Однако же, меня интересует, что означает то, что говорится: *Она была девишкой, девой, муж не познал ее* (Быт 24:16), как будто дева есть что-либо другое, кроме как та, которой не касался муж. И что обозначает добавление о деве, когда говорится, что муж не познал ее? Бывает что ли какая-то дева, которой касался муж?

Я уже часто вам говорил, что в таких местах не рассказываются повести, но сплетаются таинства. И вот я думаю, что в этом месте указано что-то подобное.

Как Христос называется мужем души, с которым сочетается душа, приходя к вере, так и противный Ему муж есть тот, с кем сочетается душа, уклоняясь в неверие, тот самый, кто называется *враг-человек, сеющий плевелы между пшеницею* (ср.: Мф 13:25). Следовательно, для души недостаточно, чтобы тело было чисто; нужно еще, чтобы этот худший муж не коснулся ее. Действительно, может случиться, что кто-нибудь телом девствен, но, познав диавола, этого худшего мужа, и в сердце приняв от него стрелы страсти, потеряет чистоту души. Значит, так как Ревекка была девой, *святой телом и духом* (1 Кор 7:34), потому Писание удваивает похвалу ее и говорит: *Она была девой, муж не познал ее.*» (X, 4).

Здесь заметно, как Ориген соединяет в себе два предшествующих толкования, в форме следуя Филону, а в содержании по-своему перенимая Климент (вместо «целого освященного» человека Ориген сочетает со Христом «душу» его – платоническая черта). Новозаветный дух толкования Климента и Оригена снимает пелену иудейско-языческого нащупывания впотьмах, освещая путь богопознания последующим поколениям народа Божия.

*Сойду*, – говорит Бог, – *и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко Мне, или нет, узнаю* (Быт 18:21). Сколь отстраненно звучит толкование Филона об обычном для Всеведущего Бога снисхождении к человеческой природе для распознавания пра-

<sup>1</sup> Ирмос 5 Песни 1-ого канона Преображению.





вавшего Гомилиям комментирования Бытия (к этому же стилю относятся *Quaestiones et solutiones in Genesim* Филона), так и требованием жанра гомилии, где толкуемые фраза или слово являются не самодовлеющими, но взаимосвязанными элементами.

Сюда можно отнести попытку создания более простой христианской арифмологии, где вместо неопифагорейских нагромождений Филона Ориген, не без посредничества христианских авторов<sup>1</sup>, замечает за некоторыми числами постоянное таинственное содержание (то, что мы бы назвали символикой чисел). Этих чисел в Гомилиях немного и все они (кроме пяти) освящены Писанием: 1 – символ единого Бога, единой веры, одной цели христианской жизни – Спасения; 3 – число Святой Троицы; 4 – число Евангелий; 10 – символ совершенства (10 заповедей, 10 мин); 30 – число лет Христа, вышедшего на проповедь (или  $3 \times 10$ ); 50 – символ отпущения и милости; 100 – символ совершенства (100 овец); 300 – число победивших с Авраамом и Гедеоном (или  $3 \times 100$ ). Это священные числа. 5 – символ чувственности (5 чувств: заимствовано от Филона). Это число порицающее. Нельзя, конечно, говорить о новой и совершенной системе, но для нужд толкования Бытия в Гомилиях этой адаптации вполне достаточно. Отметим, что сложный неопифагореизм все же проник к иным Отцам более позднего периода, любившим умозрительные числовые абстракции (например, святой Максим Исповедник).

Другие системы носят менее выраженный характер и менее выдержаны, проявляясь каждый раз в нужном аспекте. Так, например, аллегория внутреннего соответствия реальным различиям мужа и жены фигурирует в разных вариантах. В сотворении мира это дух – *animus* и душа – *anima* (I, 15; у Филона нет). В случае Авраама и Сарры – это разумное чувство (*sensus rationalis*) и следующая ему плоть (IV, 4; в отличие от аллегории Филона: добродетельный и его добродетель. *Quaest. IV, 13*). Жена Лота – тоже плоть, а сам Лот – «разумное чувство и мужеский дух» (V, 2; у Филона: Лот – ум, жена – чувство. *Quaest. IV, 52*).

Понимание под животными глупых, душевных людей (I, 8-16; II, 5; X, 2; XII, 5) идет от Филонова принципа толкования животных как стра-

<sup>1</sup> Ср.: *Климент. Str. VI, 11*.

стей, выраженного им в «Законах аллегории» (II, 11) и восходящего к Платону (Федр, 246).

До уровня системы доходят постоянные аллегории видения как созерцания (примеры выше), спуска-подъема как восхождения к Богу и нисхождения к пороку (вся XV), воды как источника Божественного разума (все Гомилии о колодезях: VII, X, XI, XIII, XIV от Филона: *Quaest. V, 94, 100*).

## VI.

Здесь нам кажется уместным остановиться на этом этапе, так как данные примеры достаточно ясно показали на сложности, связанные как с самим аллегоризмом, так и с разрешением вопроса места Гомилий в традиции. Мы не хотим делать каких-либо глобальных выводов, ибо материала, обработанного нами, совершенно недостаточно для окончательного уяснения картины. Тем не менее, хочется отметить, что Оригенова экзегеза, питаясь, как мы выяснили в процессе работы, из самых различных источников, все-таки сложилась в нечто целое и для своей эпохи была явлением, сильно повлиявшим на последующее развитие традиции. Тексты Оригена во многих пунктах являются исходными для последующих экзегетов, нами же были рассмотрены места, доставшиеся Оригену от его предшественников. Ориген не просто заимствовал мысли или приемы Филона и других экзегетов; он их перерабатывал и извлекал из них только то, что считал полезным для своего слушателя. Ориген, в совершенстве зная Писание, подбирает ко всякой мысли массу авторизирующих аргументов, уча последующих авторов основывать толкование Писания только на самом Писании, *сообразуя духовное с духовным* (1 Кор 2:13)<sup>1</sup>. И хотя Ориген аргументировал таким способом даже свою теорию трех смыслов, этот принцип помог дальнейшим экзегетам преодолеть издержки Оригеновского аллегоризма. Аллегорическое толкование, доведенное Оригеном до стадии «цветущей сложности», было целым этапом в экзегетической традиции, причем этапом уже более или менее христианским. Новозаветная мысль пополняла и освежала у Оригена все устаревшее и ветхое, доставшееся от язычества

<sup>1</sup> *Girod R. Origène a-t-il une «methode» d'exegese? (Chap. VI de l'Introduction) // Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu. T. I. SC, № 162. Paris, 1970. P. 98.*

или дохристианского иудаизма. Гомилии Оригена на Бытие – достаточно хороший пример экзегезы Оригена, на котором нам удалось познакомиться с этим автором, столкнуться с проблемами, возникшими с принятием или непринятием его мысли последующими христианскими писателями, и начать исследовательскую работу по изучению роли Оригена в истории толкования Священного Писания.

А. Рогожина

## СВЯТОЙ МУЧЕНИК ФИЛОФЕЙ АНТИОХИЙСКИЙ

### Сравнительный анализ некоторых фрагментов коптской и грузинской версий мученичества святого Филофея Антиохийского

Еще на заре христианства святой апостол Павел заповедывал христианам помянуть наставников, запечатлевших веру во Христа своей мученической смертью: «Поминайте наставников ваших, которые проповедывали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евр 13:7). Этот завет святого Апостола, сохраняющий свое значение и для современных христиан, остается в некоторых случаях неисполненным: не сохраняются жития и творения отдельных подвижников, прекращается их богослужбное поминовение, а иногда изглаживаются из памяти даже сами имена святых. Так произошло со святым мучеником Филофеем Антиохийским, имя которого еще относительно недавно находилось в святцах Грузинской Церкви, а теперь полностью отсутствует в святцах Православных Церквей, и, в частности, Русской Православной Церкви. Наличие некоторых пробелов в исторических и агиографических документах привело к тому, что в западной традиции предпринимаются попытки отрицать и подвиги, и даже само существование некоторых святых.

О святом мученике Филофее Антиохийском известно очень немного. Из двух версий, грузинской и коптской, его «Мученичества» мы узнаем лишь, что он происходил из Антиохии, из богатой семьи, и пострадал при императоре Диоклитиане в возрасте двенадцати или тринадцати (согласно коптской версии) лет. Грузинское «Мученичество», кроме того, уточняет, что эти события происходили «в начале царствования» императоров Диоклитиана и Максимиана, и добавляет, что императоры воздвигли гонения на христиан. Об этих гонениях (303-304 гг.) свидетельствует также замечание в обеих версиях «Мученичества»: священник, крестивший Филофея и его родителей, «скрывался из-за страха, бывшего в то время в городе», а само крещение было совершено ночью. Таким образом, святой Филофей пострадал, вероятнее всего, в самом начале гонений, в первые годы IV века.

Из «Мученичества» мы также узнаем, что родители святого Филофея, богатые и знатные люди (в коптской версии мать святого мученика говорит, что их семья ведет свой род «от царей римских»), были язычниками и поклонялись тельцу, а затем были чудесным образом обращены в христианство самим святым Филофеем. Через два года после обращения родители святого отрока скончались, а на него самого язычники донесли императору. После допроса Диоклитиан приказал отроку принести жертву языческим богам. Тогда святой Филофей, помолившись, именем Господа низверг золотого идола, специально принесенного к трону императора (по коптскому тексту – было низвержено 70 идолов и множество жрецов), а воины, бывшие свидетелями этого чуда, уверовали во Христа. Эти три воина, которые в коптском тексте названы *nstratilaths* – «полководцами», своей проповедью обратили в Христову веру еще 900 воинов. Грузинский текст сообщает о 9000 воинов, но, возможно, здесь имеет место ошибка переписчика. После исповедания веры эти воины были казнены, а святого Филофея подвергли бичеванию. Затем у него были отсечены члены тела. Для посрамления Диоклитиана святой Филофей просил у Бога исцеления от ран и получил его, после чего разгневанный император, отчаявшись сломить упорство отрока, приказал пронзить тело мученика копьями, а затем сжечь. Тело святого, сохраненное ангелом от огня в целости, верующие люди погребли или, согласно грузинскому тексту, положили в гроб или раку.

Дата кончины святого мученика Филофея в коптском тексте – 16 число месяца Тобе (11 января), однако грузинская традиция помещает его память под 12 января<sup>1</sup>.

Вопрос о причине переноса памяти с 11 на 12 января до сих пор остается неразрешенным. О. Мишель ван Эсбрук в своей статье, посвященной святому Филофею Антиохийскому, объясняет этот перенос смещением святого Филофея с другим мучеником, Петром Авессаломитом (пострадал в 309 – 310 гг.), память которого тоже приходилась на 11 января<sup>2</sup>. Преосвященный Сергей (Спасский) в «Полном месяцеслове Вос-

<sup>1</sup> k. kekelize *fileteosis martviloba* // etuidebi Zveli qartuli literaturis istoriidan, t. VI (Кекелидзе К. Этюды по истории древнегрузинской литературы. Т. VI. Тбилиси, 1960. С. 93. Далее – Кекелидзе.

<sup>2</sup> Van Esbroek Michel. Saint Philotheos d'Antioche // *Analecta Bollandiana* 94. Bruxelles, 1976. P. 131-132. Далее – Esbroek.

тока» помещает память мученика Филофея под 11 января в разделе «Восточные святые, не находящиеся ныне в месяцесловах восточной церкви и внесению в них неподлежащие»<sup>1</sup>, а память святого Петра – под 12 января, и при этом указывает, что в различных синаксарях и месяцесловах дни памяти этого святого не совпадают (9, 11, 13 января; 14, 15 октября)<sup>2</sup>. Остается не совсем ясным, каким образом смешение или отождествление двух мучеников, Филофея и Петра, могло повлиять на перенесение дня памяти одного из них.

О почитании святого Филофея практически по всему христианскому Востоку свидетельствуют документы, составляющие его агиографическое «досье»: во-первых, грузинское «Мученичество» с каноном, изданное К. Кекелидзе<sup>3</sup>, затем – большое коптское «Мученичество», до сих пор изданное только фототипическим способом в Риме<sup>4</sup>, а также множество коптских фрагментов. Кроме того, существует небольшое неизданное арабское «Мученичество»<sup>5</sup>, а также одно упоминание в коптско-арабском синаксаре<sup>6</sup>. С ним практически полностью совпадает пометка в эфиопском синаксаре<sup>7</sup>. Память святого мученика Филофея содержится и в сирийском яковитском календаре<sup>8</sup>, и в палестинско-грузинском календаре Иоанна Зосимы (X век)<sup>9</sup>. О почитании святого Филофея в Сирии свидетельствуют также два панегирика: один – в честь обретения его мощей и перенесения их в его церковь в Антиохии, припи-

<sup>1</sup> *Архиепископ Сергей (Спасский)*. Полный месяцеслов Востока. Москва, 1997. Т. 1. С. 641.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 12.

<sup>3</sup> Кекелидзе. С. 93-102.

<sup>4</sup> *Bibliothecae P. Morgan codices coptici photographice expressi*. Roma, 1922. Т. XLI.

<sup>5</sup> Арабская рукопись Hist. 480, fol. 60-71; ср.: Graf G. *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*. Vatican, 1934. P. 283.

<sup>6</sup> Basset R. *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)* // *Patrologia Orientalis* 11. P. 601-604.

<sup>7</sup> Budge E. A. Wallis. *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*. Т. 2. Cambridge, 1928. P. 501-508, под 16 ፳፻ (11 января).

<sup>8</sup> Nau F. *Un martyrologe et douze ménologes syriaques* // PO 10. P. 117 et 70.

<sup>9</sup> Garitte G. *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (X siècle)*. Bruxelles, 1958. P. 44. См. под 12 января.

сываемый Севиру Антиохийскому; второй приписывается жившему еще раньше Антиохийскому епископу Деметриану<sup>1</sup>.

Однако, при столь широком распространении почитания мученика Филофея, в наше время не осталось почти никаких следов этого почитания. Его памяти нет ни в месяцесловах и синаксарях, приводимых преосвященным Сергием<sup>2</sup>, ни в месяцесловах, собранных Альбертом Эрхардом<sup>3</sup>. Такое исчезновение можно объяснить тем, что святой Филофей Антиохийский полностью отсутствует в грекоязычной, армянской и латинской традициях. Его имя отсутствует даже в Константинопольском синаксаре<sup>4</sup>.

Но, тем не менее, поскольку, как считает о. ван Эсбрук<sup>5</sup>, прямую связь между коптской и грузинской традициями можно почти полностью исключить, обе эти традиции отсылаются именно к греческой или сирийской модели, на сегодняшний момент, как кажется, утерянной. О. ван Эсбрук предполагает общую зависимость грузинского и коптского текстов от некоей утраченной греко-палестинской традиции, существовавшей в рамках Антиохийского патриархата, основываясь на орфографии греческих имен в грузинском тексте, которая, по его мнению, характерна для непосредственного восприятия с греческого: орфография имени Филофей – **fileTeoz** – ничего не объясняет, поскольку она обычна в грузинском, а что касается написания имени отца святого Филофея (в коптском тексте – oalentios) **ivlintian** (у Кекелидзе), то ван Эсбрук читает его как **vinintian** (Vinintian), и говорит, что здесь с полным правом можно предполагать греческое *Valentinianos*<sup>6</sup>, так как подобное смешение букв возможно в грузинском языке и не требует обязательного промежуточного звена в другом языке.

К. Кекелидзе, издатель грузинской версии текста, придерживается другой точки зрения и утверждает зависимость грузинской версии от

<sup>1</sup> Палимпсестный текст открыт и издан Верготом (*Vergote J. Le texte sous-jacent du palimpseste Berlin n° 9755 // Le Muséon 42 (1935). P. 288-291*).

<sup>2</sup> *Архипустикон Сергий (Спасский)*. Изд. цит. Т. 1.

<sup>3</sup> *Erhard Albert. Überlieferung und bestand der Hagiographischen und Homiletischen Literatur der Griechischen Kirche. Leipzig, 1936*.

<sup>4</sup> Правда, там упоминается некий Филофей из Опсикона (см.: *Nau F. Un martyrologe et douze ménologies syriaques // PO 10. P. 117 et 70*).

<sup>5</sup> *Esbroek. P. 125*.

<sup>6</sup> *Esbroek. P. 125*.

более пространной коптской, считая этот текст свидетельством прямых «грузинско-коптских связей историко-культурного порядка»<sup>1</sup>. Кекелидзе, основываясь на содержании грузинской версии (грузинское «Мученичество» почти полностью состоит из фраз, встречающихся в коптском тексте), считает, что этот текст был переведен непосредственно с коптского языка на грузинский неизвестным переводчиком в палестинских кругах, скорее всего, в Иерусалиме, где была довольно большая грузинская община, определенно раньше появления календаря Иоанна Зосимы (956 год).

Действительно, на примере приводимых ниже отрывков из обеих версий «Мученичества» можно увидеть почти дословное сходство между этими текстами. Однако можно представить, что, напротив, именно коптский текст переведен с грузинского, хотя нет никаких следов более раннего, чем у коптской версии, происхождения грузинской версии. Впрочем, происхождение грузинской версии все еще недостаточно исследовано, а отсутствие каких-либо следов святого Филофея в греческой традиции не подтверждает предположение о. М. ван Эсбрука.

### ГРУЗИНСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Как пишет Кекелидзе, грузинский текст «Мученичества» является *unicum* и не имеет других вариантов в грузинской агиографии. К. Кекелидзе опубликовал текст по присланным ему из Иерусалима микрофильмам рукописи, но к самой рукописи грузинские ученые доступа не имели. Р. Блейк, нашедший этот манускрипт в патриаршей библиотеке Иерусалима, присвоил рукописи № 20<sup>2</sup>. Она датируется второй половиной XI – XII вв. Размеры текста 235x151 мм, текст написан в две колонки; на странице 36 строк. Текст написан письмом «нусхури» (**nusxuri**), с большим наклоном, слегка закругленными буквами, коричневыми чернилами. В тексте есть киноварные пометы и миниатюры. Кроме «Мученичества» святого Филофея Антиохийского, рукопись содержит «Лест-

<sup>1</sup> *Кекелидзе. С. 81*.

<sup>2</sup> *Blake R. P. Catalogue des manuscrits géorgiens de la Bibliothèque patriarcale à Jérusalem. P. 52-53*.

вицу» святого Иоанна Синайского в переводе святого Евфимия Афонита, «Мученичество» святого Абдальмеса, «Об Успении Пресвятой Богородицы» псевдо-Василия Кесарийского и «Мученичество» святого Харалампия. «Мученичество» святого Филофея (**wameba wmidisa da netarisa fileTeosisa**) занимает листы 284 recto – 293 verso. Грузинский издатель исправил ошибки в рукописи и снабдил текст небольшим словарем тех древних форм, которые в современном грузинском языке имеют другое значение. Существуют также некие **песнопения в честь святого Филофея Антиохийского**

Грузинский канон святому Филофею сохранился по крайней мере в четырех рукописях. Наиболее древний источник – это, без сомнения, iadgari («Минья») Михаила Модрекили, написанная от 978 до 988 гг.<sup>1</sup> Исходя именно из этой рукописи (лл. 193-196), Кекелидзе издал канон св. Филофею вместе с «Мученичеством»<sup>2</sup>. Другой канон содержится в двух Синайских Миньях X века (mss Sin. 59 и 64), архаизмы в которых менее многочисленны<sup>3</sup>. Этот текст немного отличается от канона из Миньи Михаила Модрекили: это канон более позднего типа, без второй песни, с отдельными ирмосами для каждой песни и с 150 псалмом в конце. То же самое песнопение содержится в Минье, скопированной Иоанном Двали для Георгия Прохоры в XI веке (лл. 213-216)<sup>4</sup>. Канон святому Филофею начинается кондаком, который пелся на ирмос. Этот канон имеет 2 песнь и не имеет еще ирмосов, что свидетельствует о его довольно раннем написании. Содержание канона ставит несколько специфических проблем, которые не преминул отметить его издатель, Корнелий Кекелидзе<sup>5</sup>. Далее приводится перевод первых пятнадцати тропарей этого канона:

<sup>1</sup> Описание этой рукописи см.: *qarTul helnawerTa agweriloba* (Tbilisi, 1959), t. 1 (под редакцией Е. Метревели).

<sup>2</sup> *k. kekelidze fileteosis martviloba // etuidebi Zveli qartuli literaturis istoriidan*, t. VI (с. 98-102).

<sup>3</sup> *Март Н.* Описание грузинских рукописей Синайского Монастыря. Москва – Ленинград, 1940. С. 100, 136.

<sup>4</sup> *Garitte G.* Le ménée géorgien de Dumbarton Oaks // *Le Muséon* 77 (1964).

<sup>5</sup> *Кекелидзе.* С. 91-93.

## Месяца января 12

### Память неодолимого подвижника мученика Филофея и ближних его

На *Господи, воззвах*, глас 4.

1. Явился еси, Филофее, подобно Предтече, и яко Петр, уловил еси неводом духовным множество верующих и представил еси Богу озаренными благодатью, с нимже молился ко Спасителю, да спасет верныя от греха в день празднества вашего, достойнии.

2. Преходящая празднества и вкусы мирския возненавидел еси, Филофее, и со ближними своими, кровию пролитую райского утешения сподобишася с сонмом святых, и Царя молят нас от бед сохранить, нас, память вашу величающих.

Кондак 1, страница ...

3. Радуйтесь, собранныи и благодатию Божией просвещеннии, названнии звездами просвещающими Вселенную, Богом явлении, жертва святая Христу Царю, жертвой благоугодной предопределеннии, непобедимии воины, на небо призванные, поприща превыше небес претекшии. Радующиеся духом, хвалящиеся Крестом, мученики блаженнии, Филофее с ближними, Бога молите даровать душам нашим велию милость.

«Хвалите...»

4. Подобно дню седьмому собрало нас Христово Крещение, дабы седмерицу мучеников собранных воспеть, (?яко Он велик?).

5. Всяческая оставили на земле и подвигом веры достигли ко Христу, Филофей и ближние его.

«Воззри...»

6. Седмерица сия подобно седмице твердей вселенной явился яко звезды утренния, светила вещающая, и Божественным светом просвети вселенную и сердца верных, Филофее, со ближними своими.

7. Яко луны сияние после жара солнечного, воссия после светлаго Христова Крещения торжество Филофея и ближних его.

«Укрепися»

8. Под водительством сии Филофея, иже крести святых, и предста противу гонителей и Богом исповеда Христа, Творца всяческих.

9. Просвещеннии крещением сродники Филофеевы очистиша сердца свои и не посрамишася от служителей диавола.

10. Ты, мучениче, победитель мужествен явился еси, Филофее, иже крести силою Креста сонм святых среди мучителей неверных мира сего.

«Господь слышит...»

11. Дивная дружина победителей мучения с Филофеем зывали ко мучителю: «О бессмысленне, не именуи богами демонов!»

12. «Ни нагота, ниже мучение, ниже меч не отделят нас от любви Господа нашего», – глаголют мучителю Филофеем с ближними его.

13. Глаголят мучимии дерзновенно к судии: «Идолы бездушные, седалище демонов, разрушьтеся, слава же Творцу всяческих».

«От ночи...»

14. Осудил есть смертью мучитель Филофея с ближними, дабы веру рассеяти, но вознесе славу Христа Бога в них.

15. Ближние Филофеевы возвышают глас Давидов, блаженнии восстали и возгласили песнь: «Прильпе душа наша по Тебе, Милосерде».

В своем комментарии к канону Кекелидзе замечает, что речь не может идти о святом Филофее Антиохийском, несмотря на бесчисленные повторения имени Филофея в тексте. Из этого текста мы уз-

наем, что сподвижников святого Филофея было шестеро (4, 6, 27, 28 тропари), а не трое, как говорится в «Мученичестве», что Филофеем сам крестил их (8, 10), что мучитель приказал распять их (23), и что святой Филофеем был распят (25), тогда как «Мученичество» сообщает, что святой Филофеем был пронзен копьями. Кроме того, речь не может идти о святом Филофее, который пострадал при Феодосии III (ВНГ 2372), ни о святом Филофее из Опсикиона (ВНГ 1535), ни тем более о святом Филофее Афоните (ВНГ 1534); Кекелидзе исключает также семерых мучеников Самосатских, поскольку их память приходится на 29 января, а не на 12. Неизвестно, существовал ли еще один, до сих пор неизвестный, Филофеем, который мог одновременно вдохновить и Иоанна Зосиму в 956 году («Филофеем мученик и его дружина»)¹, и составителя канона. О. ван Эсбрук высказывает предположение, что этот канон неоднороден по происхождению и состоит из двух песнопений: кондака святому Филофеем и канона святому мученику Петру Авессаломиту, память которого приходилась на тот же день и о котором мы уже говорили. В первом тропаре действительно упоминается святой апостол Петр, с которым сравнивается воспеваемый святой, однако, утверждать, что весь канон изначально посвящался святому Петру, было бы слишком смело.

### КОПТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Коптская традиция гораздо более обширна, чем грузинская². Документы, составляющие ее, перечисляет в своей статье Тито Орланди³.

М 1. Пергаментный кодекс, на саидском диалекте, происходящий из монастыря св. Михаила близ Хамули (Фаюм). Сейчас хранится в коллекции Пирпонт-Морган в Нью-Йорке (М 583)⁴. Это смешанный кодекс,

¹ *Garitte G. Le calendrier ...* P. 44.

² Издано *Van Lantschoot A. Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte, I, 1. Louvain, 1929. N° V. P. 10-12.*

³ *Orlandi T. Il «dossier copto» di San Filoteo d' Antiochia // Anallecta Bollandiana 96 (1978). P. 117-120.*

⁴ *Bibliothecae P. Morgan codices coptici photographice expressi. Roma, 1922. T. XLI.*

содержащий схожие тексты, среди которых есть и «Мученичество» Филофея, написанное в 848 году, как указывает колофон<sup>1</sup>.

**С1 2.** Фрагмент папирусного кодекса на саидском диалекте, содержащий то же самое «Мученичество» (= M tav. 149). Раньше он принадлежал к коллекции Амхерста, затем был передан в коллекцию Пирпойнт-Морган. Восходит к VII веку.

**С2 3.** Два фрагмента папирусного кодекса на саидском диалекте, содержат то же самое «Мученичество» (= M tav. 190, 196), изданы Крамом<sup>2</sup>, VII век.

**К 4.** Три фрагмента папирусного кодекса на саидском диалекте, содержат то же «Мученичество» (= M tav. 159, 174, 181). Они принадлежат к коллекции Des Rivières-Kennard, в настоящий момент хранятся в Британском Музее: Or 7561, pp. 126, 124, 123. Восходят к VIII веку.

**В 5.** Два листа кодекса из Карфагена, на саидском диалекте, неизвестного происхождения. Содержат то же «Мученичество» (= M tav. 198, 202). Хранятся в Британском Музее, Or 1241, 1 (Каталог Крама, p. 330<sup>3</sup>; оригинальная нумерация страниц glz-rlh; tmz-rmh). Рукопись датируется XI веком.

**У 6.** Два листа кодекса на саидском диалекте из монастыря аль Барамус в Вади-н-Натрун. Сейчас находятся в Коптском Музее Каира (оригинальная нумерация страниц re-pe (sic!), re-pz). Содержат то же самое «Мученичество» (= M, tav. 182-183, изданы Yassā 'Abd al-Masih<sup>4</sup>). Кодекс восходит к XI веку. Есть вероятность, что **В** и **У** принадлежат к одному и тому же кодексу.

**V 7.** Один лист кодекса на саидском диалекте. В свое время принадлежал к библиотеке Белого Монастыря. Содержит то же «Мученичест-

<sup>1</sup> Издано *Van Lantschoot A.* Recueil des colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte, I, 1. Louvain, 1929. N° V. P. 10-12.

<sup>2</sup> *Crum W. E.* Theological Texts from Coptic Papyri. Oxford, 1913. N. 16-17. P. 68-73.

<sup>3</sup> *Crum W. E.* Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London, 1905.

<sup>4</sup> *Yassā 'Abd al-Masih A Sa'idic Fragment of the Martyrdom of St. Philotheus // Orientalia Christiana Periodica 4 (1938). P. 584-590.*

во» (=M tav. 190). Хранится в Вене, в Австрийской Национальной Библиотеке (кодекс 9501), издан В. Тиллем<sup>1</sup>. Восходит к XI веку.

**Р 8.** Три листа палимпсестного кодекса на саидском диалекте из библиотеки Белого Монастыря. Сейчас находятся в Ватиканской Библиотеке в Риме (Borgiano Copto 109 fasc.73, Cat. Zoega n. LXXIII), изданы Балестри<sup>2</sup>. Примечания Цойга и Балестри нужно дополнить следующим образом: речь идет о шести листах палимпсестного кодекса, верхний слой которых содержит отрывки из Евангелия от Иоанна (лист 1 = гл. 12, 13; листы 2-6 = гл. 19). Нижний слой текста представляет собой собрание различных произведений и, возможно, различных кодексов: лист 1 – отрывок некоей гомилии о творении; лист 2 – чудеса святого Филофея, оригинальная нумерация страниц iq-k (Балестри ошибочно читал Fq-r); лист 3 – отрывок из рассказа о смерти Юлиана; лист 4 – не поддается прочтению; лист 5 – чудеса святого Филофея (оригинальная нумерация страниц kq-l); лист 6 – «Мученичество» Филофея (= M tav. 198), оригинальная нумерация страниц в лакуне. Часть нижнего слоя, посвященная святому Филофею, относится к IX веку.

**С 9.** Три листа палимпсестного кодекса на саидском диалекте (нижний слой), хранятся в Государственном Музее Берлина (9755), изданы Верготом<sup>3</sup>. Лист 1 содержит гесто конец «Мученичества» Коллута Антинойского; verso – титул и начало рассказа о чудесах святого Филофея (приписывается Димитрию Антиохийскому); оригинальная нумерация страниц X-Xa. Листы 2 и 3 содержат другие отрывки чудес святого Филофея; оригинальная нумерация n-na, Xd-Xe. Рукопись датируется IX веком.

**F 10.** Фрагмент кодекса на фаюмском диалекте, содержит то же «Мученичество» святого Филофея<sup>4</sup> (=M tav. 192-194), хранится в Коптском Музее Каира.

<sup>1</sup> *Till W.* Koptische Heiligen – und Martyrerlegenden. Vol. I. Roma, 1935. P. 1-2.

<sup>2</sup> *Balestri G.* Di un frammento palimpsesto copto-saidico del Museo Borgiano // «Bessarione» ser. II, 4 (1902-1903).

<sup>3</sup> *Vergote J.* Le texte sous-jacent du palimpseste Berlin n° 9755 // Le Muséon 42 (1955). P. 275-296.

<sup>4</sup> *Munier H.* Un passage nouveau du martyre de Saint Philothée // Ann. Serv. Ant. 16 (1916). P. 247-252.; *Saint-Paul Girard L.* Un fragment fayoumique du martyre de Saint Philothée // Bull. Inst. Fr. Arch. Or. 22 (1923). P. 105-113.



Основным документом коптского «досье» является развернутое «Мученичество» (М), пока изданное только фототипическим способом в Риме. О. Петерс в ВНО<sup>1</sup> указывает только фрагменты, даже не придавая им номера, но не указывает сам этот текст. Этот пергаментный кодекс IX века, состоящий из 56 страниц, написан в две колонки унциальным письмом. На каждой странице по 31 строке, в строках в среднем по 9 – 13 букв. Текст разделяется на абзацы; абзац обозначается пробелом и заглавными буквами в начале следующей строки. В тексте используются аббревиатуры: is (Ihsous), x\ʼs (xristos), p\ʼna (pneuma). На полях есть киноварные пометы и декоративные узоры, активно используются разделительные значки: точка в середине строки, черта, колон. Текст написан на сидском диалекте, без диалектизмов, но изобилует грецизмами (союзами alla, Hwste, Hws; существительными aggelos, anomia, kolasis, morfh). Греческие слова заимствуются согласно правилам коптского языка: прилагательные в форме мужского (neuleukos) или среднего рода, глаголы – в форме повелительного наклонения (proskarthrei, pisteue), но в ряде случаев одни и те же слова записываются по-разному или с фонетическими изменениями, что, по-видимому, отражает современное тексту произношение – в особенности это касается озвончения согласного t после n (ntimh - ndimh, ndimwrisths вместо ntimwrisths). Употребляются также довольно редкие слова: например, troxos, krokos, basanize, konthlwn (по-видимому, искаженное греческое κένδυλον – лидийское кушание, предположительно пирог из муки, молока, сыра и меда<sup>2</sup>), и слова, заимствованные в греческий из других языков (maniakhs – manīkḥj, ожерелье у персов); кроме того, встречаются и латинские слова: ordinon (ordo, ordinis – словие, ранг), Hrosaton (возможно, rosatum – розовое вино).

### Фрагмент грузинского «Мученичества» (главы 1-3)<sup>3</sup>

Января 12

Мученичество святого и блаженного Филофея

<sup>1</sup> Bibliotheca Hagiographica Orientalis. P. 216.

<sup>2</sup> Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Москва, 1958. Т. 1., С. 872.

<sup>3</sup> k. kekelize fileteosis martviloba // etuidebi Zveli qartuli literaturis istoriidan, t. VI (Кекелидзе. С. 93-102).

1. В начале царствования Диоклитиана и Макси-ми(ни)ана, беззаконных царей и обольстителей, которые возвышались гордостью и могуществом своим, было воздвигнуто преследование на христиан. В то время был один отрок в городе Антиохия, которого звали Филофеем (Филэтеоз), очень красивый внешностью и украшенный всякой добродетелью. Родители же его были язычниками, которые поклонялись быку и считали его богом; он ел траву и звали его «Тоти славный»<sup>1</sup>. Сей Филофей был избранным, и не было у них детей, кроме него, поэтому они очень любили его, и был он любим среди родственников. Он был известен добротой и чистотой, как Иосиф Израильтянин в Египте. Родители его были очень богаты. И сделали они быку золотое ожерелье, а на ноги золотые браслеты, и поставили двух человек, которые служили ему, и дважды в день подносили смесь (лепешку) из муки, масла и меда. Но достойный Филофей, любивший Бога всем сердцем, когда видел своих родителей, служивших бессловесному животному, дивился в сердце своем и говорил: «Воистину, разве это животное является богом, как думают мои родители?! Нет! Тот, Кто сотворил небо и землю, море и все, что в них, Он есть Бог единый». И так как он (пребывал) в этих раздумьях, он жаждал приблизиться к знанию о Боге. Было же ему тогда около десяти лет. Но отец приказал ему, чтобы он поклонился быку и воскурил ему, и сказал Филофею: «Сын, знай о том, которому служим и воздаем честь, и восхваляем как бога нашего, бога славного, что он даровал нам богатство и силу, чтобы и тебе было даровано долголетие». Ответил достойный Филофей отцу своему и сказал: «Не будь, отец, искусителем самому себе! Как может скотина, жующая сено, которая принимает поклонение от человеческих рук, быть богом, или как это животное может обогащать человека? Но я думаю, что Тот, Кто сотворил небо и землю, море и все, что в них, Он – единственный и истинный Бог. Поэтому я возвещаю тебе и матери моей, чтобы вы

<sup>1</sup> По версии Эсбрука – Tuali patiosani («Драгоценный камень»).

поклонялись не скотине, но Богу живому». Сказал ему отец: «Сын, ты (еще) дитя и несведущ, и не знаешь полезного тебе».

2. На следующий день, когда проснулся Филофей на рассвете, увидел он солнце восходящее; посмотрел на восток и сказал солнцу: «Заклинаю тебя силою твоею, сияющее для всей земли, скажи мне, ты ли Бог, ибо я познал твою благодать, которая лучше всего видимого!» И когда он сказал это, услышал голос с неба, говорящий: «Я не Бог, отрок любимый, но творение и слуга Бога; если ты хочешь познать Бога, то этой ночью тебе явится сила Его». И явился ему ночью ангел Божий, посланный к нему, и сказал: «Восстань, Филофей, и узри славу Бога, Которого ты ищешь». Возвел глаза свои блаженный Филофей и увидел Иисуса Христа, Сына Божия, сидящего на высоком престоле, и тысячные и многочисленные силы небесные вокруг Него. И когда он увидел это явление, он пал (ниц) на лицо свое. Тогда ангел взял его за руку и сказал ему: «Встань, Филофей, и не бойся, ибо это есть Бог истинный, к Которому ты был исполнен любви; пусть сердце твое успокоится. Укрепись, отныне с тобой Бог, и именем Его ты сотворишь чудеса и знамения в жизни твоей и после смерти получишь от Христа венец; твои родители с твоей помощью обратятся к Богу, и будет посрамлен Диоклитиан язычник, и тогда ты получишь венец мученический; ибо Бог освятит тебя в чреве матери твоей и дал тебе имя Филофей, что переводится “любимый Богом”».

3. С этого времени начал Филофей поститься и молиться, и не ел ничего, кроме хлеба и соли один раз в вокресенье. И он делился едой из своего дома со всеми нищими, и недоволен был весьма в сердце своем родителями своими, потому что они почитали животное, а не Бога. Но он возвел очи свои на небо и сказал тихим голосом: «О Господи Иисусе Христе, Который сотворил небо и землю, море и все, что в них! Тебе подобает хвала со Безначальным Отцом и Духом Святым, Тебе, Который благоизволил явиться предо мной, нищим и недостойным. Я молюсь Тебе и прошу, Жизнь уповающих на

Тебя, Боже праведный и великий, чтобы Ты не наказал делающих зло, ибо они несведущи и не знают, что делают». Когда сказал это блаженный Филофей, вспрыгнул бык тот и забодал родителей его, и убил их. А богоугодный Филофей был уведомлен заранее от Духа Святого, что станет с его родителями. И еще три дня они пробыли на земле мертвыми. Но через три дня блаженный Филофей помолился Богу, обратился и попросил, чтобы Бог оживил их, а когда исполнил молитву, возгласил голосом великим и сказал: «Именем Иисуса Христа, всех оживляющего, встань, отец Ивлиптиан, и ты, мать Феодотия!». И тотчас встали они со страхом и трепетом великим, удивленные и потрясенные тем, что случилось с ними. Тогда он приказал рабам своим, чтобы быка того порубили на части и сожгли огнем, и попросил, чтобы они крестились и обратились в христианство. После этого пошел блаженный Филофей к некому священнику, который скрывался в городе из-за страха, и попросил, чтобы он крестил его и родителей его. Тогда тот ввел их ночью в церковь и крестил во имя Отца и Сына и Святого Духа. Вслед за тем все свое имущество они раздали нищим и страждущим и рабов освободили, и дали им (то, что причиталось) блага для жизни. И через два года скончались родители его в твердой вере. И остался Филофей и творил чудеса и знамения многие.

#### Фрагмент коптского Мученичества (стр. 1-19 (149-167<sup>1</sup>))

**Мученичество святого священного аввы Филофея, святого мученика Христова, который претерпел святое мученичество свое 16 числа месяца Тобе, и всех тех, кто принял мученичество вместе с ним, 10 тысяч 839 человек, в мире Божиим. Аминь.**

Случилось в царствование царей, вводящих в заблуждение и преступников, которые отступили от Христа, (а имен-

<sup>1</sup> Bibliothecae P. Morgan codices copticis photographice expressi . Roma, 1922. T. XLI.

но) Диоклитиана и Максимиана, преследовавших каждого, кто призывал имя [Христово], был отрок в Антиохии, который был девяти лет, имя его было Филофей. Родители его были язычниками, которые не знали Бога, но поклонялись тельцу, который ел траву. И они, родители его, делали быку каждый день смесь из ста мер муки, воды, масла и меда, они давали ему его пищу от сердца их и смазывали его благовониями три раза. И давали ему пить вино и [.....]<sup>1</sup> и розовое вино, и сделали ему две пещеры: одну для прохлады летом, а другую на зимний холод. Они отлили на шею его ожерелье золотое и браслеты на ноги его. И трое слуг были при нем днем и ночью, и прислуживали ему во всяком деле для его отдохновения.

Отрок же был единственным ребенком у родителей и они очень любили его. У них было большое богатство. Отрок же Филофей был очень красив лицом своим как ангел Божий, и плоть его была очень белой, и был он похож на драгоценность из отборного чистого серебра. И его волосы заплетенные были черны как ягоды вороний глаз, его глаза были как колеса золотые, а шея его была как чистая мука. И нос его был тонкий. И рост его был очень высокий, и тело его было как [бивень] слоновый. [Щеки] его две были как розы в месяце Пармути. Губы его были [пурпурные] как [шафран] снаружи рта его; ноги его были прямы как колонна, сильные на основании [.....]. И был он приветливым и добрым, совершенным красотой, как Иосиф, царь Египта. И он был весьма любим у всех за его великое смирение и рвение.

Отрок же ежедневно внимал в сердце своем тому, что его родители делали тельцу и поклонялись ему как Богу. Говорил отрок в сердце своем так: «Разве сей – Бог, Который сотворил небо и землю, и все, что в них?» Он был несведущим (заблуждений) детства, но желал познать эту тайну [.....]. Родители его поклонялись тельцу три раза в день и приносили ему

<sup>1</sup> Знаком [.....] обозначаются лакуны в основном тексте. К сожалению, автору пока недоступны остальные фрагменты.

жертвы, и они звали тельца того Смарагд. И когда отроку исполнилось десять лет, сказал ему отец его: «Сын мой Филофей, пойдем, и ты увидишь честь бога моего Смарагда и его величие, чтобы ты и сам поклонился ему, когда тебе будет больше лет. Ибо, вот, все люди любят тебя за твою красоту и за твою мудрость, и за твою ученость». Сказал ему отрок: «Отец мой, неужели это – Бог, Который сотворил небо и землю, море, или разве это Тот, Кто сотворил и эти великие светила [.....] дня и ночи, и звезду утреннюю, и созвездие Медведицы, и Плеяды, и все звезды?». Сказали его родители ему: «Ты мал, о сын наш, ты еще не обрел разумения». «Не в силах тельца бессловесного создать это таким образом, – сказал отрок своим родителям, – о неразумные, не может он, скотина бессловесная, отпустить грех или дать вам богатство». Отрок же отверг поклонение тельцу.

На следующий день он увидел солнце, восходившее на основании своем, обратился лицом к востоку и сказал так: «О великий Литургос, заклинаю тебя, силу твою великую, которая царствует по всей земле, чтобы ты поведал мне на этом пределе, кто ты? Не ты ли Бог? Ибо я вижу жар твоей великой славы и твоего великого света». Отрок думал в сердце своем, что, может быть, оно (солнце) – Бог, поскольку он не знал Бога, ибо родители его были язычниками, и он не узнал от них силу Божию, и он думал о месяце, что он – сын его (Солнца), и о звездах, что они его ангелы.

Когда же он совершил это исповедание перед солнцем, был голос с неба, говоривший ему так: «О отрок, ищущий Бога, Который создал его, [.....]. Я не Бог; да не будет, как ты думаешь, но я слуга Его, также и месяц, и звезды, о которых ты думаешь, что они сын Божий и ангелы Его; мы служители Его, служащие службой подобно людям по приказаниям Владыки Бога. Но ты увидишь и познаешь силу Божию этой ночью».

В полночь, вот, Михаил сошел с неба и пришел на место, где был отрок. Он взял его за руку, поднял его и сказал ему: «Сын мой Филофей, [.....] тот, который любит Бога, встань,

не бойся, чтобы тебе увидеть силу Божию!» Встал же отрок, поднял глаза свои на небо и увидел Спасителя Иисуса Христа, сидящего на облаке света. Херувимы владели колесницу Его и тысячи ангелов были справа и слева от Него. Отрок испугался, пал на лицо свое, а Михаил архангел поднял его, и голос Христа достиг его; Сидящий на колеснице Херувимской сказал ему: «Не бойся, но укрепись и будь сильным, ибо Я с тобой на всякое время, и поэтому великая сила будет у тебя во имя Мое во время жизни твоей и после того, как ты умрешь, посему Я дал тебе имя это у родителей твоих с самого твоего появления, ибо ты будешь Боголюбивым весьма и примешь честь от Бога и людей. И великое Спасение будет от тебя, и родители твои обратятся ко Мне благодаря тебе, и они погибнут от нападения тельца, и три с половиной дня они будут мертвы, а после этого ты поднимешь их именем Моим, и поставишь на ноги хромым, и даруешь свет слепым, и исцелишь бесноватых во имя Мое, чтобы великое множество поверило в Меня через тебя во имя Мое в этом городе и во всяком месте. Ты посрамишь беззаконного Диоклитиана и его идолов рукотворных, и множество великое поверит во имя Мое через тебя. Крепись и мужайся, ибо Я Господь, Царь Твой, Сын Вышнего и Сын Бога великого во веки, и ты примешь венец мученический в силе великой, и придешь на небеса и упокоишься со всеми святыми». Тогда отрок Филофей сказал: «Господи! Почему Ты простил этих царей беззаконных, так что они творят великую мерзость на земле?» Сказал Спаситель авве Филофею: «Поскольку беззаконие людей умножилось на земле, прогневался Отец Мой, так что вознамерился разрушить мир. Я же попросил Отца Моего, чтобы Он отпустил все грехи людей. Сказал мне Отец Мой: «Если не через кровь мучеников, то невозможно отпустить грехи мира». Поэтому, о Филофей, таково веление от Отца Моего, чтобы явился избранник ныне. Итак, отправляйся в мире. Сила Моя и благодать Моя пребудут с тобой во всякое время».

После этого Христос вознесся на небеса перед ним и отрок вернулся на место, где он спал. С того дня отрок творил

молитвы многие и посты многие: он не вкушал хлеба от субботы до субботы. Молитвы же он творил триста раз в день и триста в ночь. И не ел никакого блюда, в котором есть кровь, с того дня, когда Христос говорил с ним, до дня смерти своей. Он не ел даже овощей вареных и никакой пищи, кроме хлеба и соли только, и он не ел кроме одного раза по субботам.

И радость его была на всякое время, как у тех, которые веселятся от вина. И он был приветлив к малым и к большим, проявлял мудрость во всяком деле, был благ в страхе Божиим. Был же он девственным в отношении тела и не осквернился во все дни жизни своей, пока не принял венец нетленный и не пришел к Царю Христу. И всякие блюда, которые готовили ему ежедневно, он отдавал в качестве милостыни и не вкушал их.

Еще через год, в дни его одиннадцатого года, сказал отец матери его: «Ты знаешь, что Смарагд, бог наш, – он есть тот, кто дал нам это великое богатство, и нам подобает воздать ему великую честь, чтобы он дал великое богатство сыну нашему Филофею». Сказала мать его: «Подобает также, чтобы сын наш Филофей пришел и поклонился богу нашему Смарагду, чтобы он полюбил его сам и дал ему такое великое богатство, как он дал его нам, чтобы удвоилось у нас богатство, и чтобы он вошел в сословие царства, ибо мы сами из рода царей римских, и чтобы он стал епархом или патрикием». Ответил отец его и сказал: «Клянусь здоровьем Смарагда, истинно слово твое и правильно ты говоришь!» Сказал отец его: «Восстань, приготовим трапезу, позовем родственников наших и всех друзей, чтобы совершить поклонение Смарагду, богу нашему, и чтобы сын наш Филофей принес ему жертву».

Восстали они, приготовили трапезу и позвали отрока. Сказали они ему: «Сын наш Филофей, приди, чтобы принести тебе сегодня жертву Смарагду, богу нашему». Сказал отрок родителям своим: «Всякое дело, которое вы мне скажете, я сделаю, только я не знаю, каким образом приносить жертву». Сказали они ему: «О сын наш, это не беда, но, вот, мы устро-

им трапезу сегодня после того, как ты принесешь жертву, и мы возьмем тебе невесту, когда тебе исполнится пятнадцать лет. Мы возьмем тебе дочь Маркеллы, великого епарха, моего родственника (у него тоже есть великое богатство). Ибо тебе ничего не нужно делать, как только поприветствовать Смарагда, бога нашего. И ты дашь ему немного благовоний, дашь ему смешение вина и скажешь ему: «Я прошу тебя, священный Смарагд, чтобы ты дал мне славу и удачу». Мы очень хотим, чтобы ты сделал это». Сказал отрок: «Давайте встанем, принесем жертву, пока мы не приготовили трапезу». Обрадовались родители его, принесли вино и хлеб. Сказали они ему: «Если ты желаешь сперва принести жертву, до того, как мы приготовим трапезу, давай пойдем!» Поспешили родители его и пришли к пещере, к месту, где был телец.

Увидел же отрок троих слуг, стоявших пред тельцом и вытиравших глаза его губками. И они клали пред ним благовония многие. Было ожерелье золотое на шее его и браслеты на ногах его. И они положили пред ним [.....]. Они дали ему смешение вина и розовое вино, чтобы он знал [.....]. Он очень посмеялся, видя безумие своих родителей, и поднял глаза свои к небу, сказал голосом кротким: «Господи мой Иисусе, сотворивший небо и землю словом уст Твоих, удостоивший меня Своим явлением во глазе кротости, Ты дал мне благодать несравненную. Слава Тебе и Отцу Твоему благому и Духу Святому, отныне и во веки веков. Аминь. Ныне же, Господи мой Иисусе, не вмени моим родителям их неразумие, но оставь им их невежество, что они поклоняются тельцу». И снова сказали отроку родители его: «Сын наш возлюбленный, пойдя, принеси жертву Смарагду, богу нашему, ибо пришел час трапезы, или ты не увидишь красоты Смарагда вселюбимого».

Отрок приблизился к тельцу и сказал ему: «Неужели ты хочешь, чтобы я поклонился тебе?» Сказал ему телец голосом громким: «Воистину, господин мой Филофей, да не будет, что слуга Бога Господа Иисуса поклонится мне, но я поклонюсь тебе, ибо ты слуга великого Бога живого, и Господь не-

ба и земли дал мне власть, и я (повелеваю .....) твоим родителям, так как они поклонялись мне и просили меня как Бога, но Павел, апостол Христов, сказал, что люди изменят свою славу в образ птиц и пресмыкающихся<sup>1</sup>. Я же, господин мой, я – скотина бессловесная, травоядная. Твои родители взяли меня от моей матери, когда я был еще маленьким сосунком. Они привели меня на это место, я же не знал ничего [.....], и никакого зла не было в сердце моем. В первый же день, когда твои родители поклонились мне, обуяло меня великое высокомерие. И я видел ежедневно образ передо мной, образ великого дракона [.....], который стоял справа от меня, он дал мне великое высокомерие, так что я весьма ожесточился сердцем, и овладела мной великая гордость, так что я забыл Бога, создавшего меня, и говорил в сердце моем по дерзости дракона, что я – Бог. Но я не Бог, о господин мой Филофей. И вот тот час, о котором дракон сказал мне: «О сын мой Смарагд, в этот час завтра погубит тебя слуга Божий Филофей».

Итак, ныне, господин мой, я готов сделать то, что ты прикажешь, в страхе». Сказал он ему: «Я даю тебе власть над ними, чтобы мои нечестивые родители познали, что Бог на высоте есть, и что их душа и дыхание в Его руке». И тотчас напал телец на его родителей, умертвил их, они же остались лежать мертвыми, и страх великий охватил слуг его и всех в доме его. После того он приказал своим слугам, чтобы они убили тельца, и они разрубили его на части, сожгли их в огне, взяли пепел и бросили в море. И он приказал разрушить его пещеры, они же убрали оттуда всю мерзость.

Через три с половиной дня после их смерти он пришел на место, где его родители умерли, воздел руки свои и помолился так, говоря: «Владыко благости, давший мне путь познания явлением Своим мне, прими просьбу мою за Твоих слуг, моих родителей. Подними их от смерти, чтобы они исповедали Тебя, ибо Ты, Господи мой Иисусе, сказал мне: «Великие

<sup>1</sup> Рим 1:23 «и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четверногим, и пресмыкающимся».

чудеса явятся через тебя во имя Мое». Тебе слава со Отцом Твоим Благим, и со Духом Святым во веки веков. Аминь».

Тотчас воззвал отрок: «Отец мой Валентиос и мать моя Феодотия, встаньте живыми, чтобы никакого ущерба не было в вас!» И тотчас они встали живыми; тело же их пахло смертью и было четыре (дня) как они умерли. Встали же они и были в великом страхе из-за того, что они видели в преисподней. Сказал же отрок: «Во имя Господа моего Иисуса Христа, Единородного от Отца, пусть уйдет от вас страх преисподней!», и тотчас они пришли в себя, обняли сына своего и упали к его ногам, и облобызали его главу, говоря: «Благословен час, когда Бог даровал нам тебя, о возлюбленный Богом; час твоего рождения – час радости и ликования, и день покоя нашего и упокоения. [...] нам образ, равный ангелам. Мы расскажем тебе то, что мы видели в преисподней, ибо благодаря тебе наши души были избавлены из преисподней и от погибли; благодаря тебе мы получим наследие со святыми и избежим муки вечной, клянемся твоим спасением, о сын наш Филофей. Эти три дня, которые мы провели в наказании, были для нас как десять сотен лет в наказании, клянусь твоим спасением, о Филофей. Эти три дня, которые мы провели там, стоят всего времени, которое мы провели в мире до скончания нашего века, поэтому ты освободил грешников от их беззакония, о сын наш Филофей!» Сказала ему мать его: «Благословенно чрево мое, ибо оно произвело тебя, и благословенны сосцы мои, ибо ты сосал их!»<sup>1</sup> Отрок же радовался весьма.

Лицо его расцвело от радости, как у ангела Божия. Сказал же отрок родителям своим: «Расскажите то, что вы видели в преисподней, чтобы я покался в грехах моих». Сказали ему его родители: «Было с нами, господин наш, когда телец поднялся на нас и умертвил нас, очи душ наших увидели смерть, висящую в воздухе, и она была во множестве образов, и изменялась пред нами. Души наши были исторгнуты из тел наших, и мы были восхищены теми изменчивыми обликами, и

были они весьма страшны видом, и были, как (хищная) птица, схватившая голубя. Они принесли нас к судье истинному. Мы получили такой ответ: «Спустите эти души вниз, в мучение, пока они не познали Бога, сотворившего их». И они вели нас, пока не предали в место мучения. Мы пришли к реке огненной, и тьма была сильнее ночи в семь раз. Она (река) была зловонной как сера и нефть, и каратели, данные нам, опускали нас в нее, так что мы говорили в сердце своем: «Мы попали вниз на это место нечистой нефти... [...]». После этого они снова переправились и высадили нас на место, где была выкопана в земле печь на много локтей. Она была полна змей и скорпионов, и червей недремлющих, и [...].

Мы увидели ангела преисподней, сидящего на престоле огненном, и все каратели его, которые карают души, стояли перед ним. Те, кто держали души, передали нас ему, и он отдал нас карателям. Их облик был как [...], а глаза их испускали огонь [...]. Их когти вырывали глаза и языки – это первая кара преисподней. Ангел ада приказал, чтобы это сделали с нами, и приказал, чтобы привели тельца того, которому мы поклонялись. Были у него рога из железа, острые, как копья, чтобы мучить нас ими. Он сказал: «Знайте обо мне, что не я Бог, но вы поклонялись мне, как Богу. Из-за этого я пребывал в муке [...].

[Страница рукописи утеряна]

...что Бог есть Тот, Кто сотворил их. Они же ходят в месте, чтобы они приняли нас на эти кары? Мы слышали голос, говорящий так: «Вернитесь назад, [...] с этого часа ради их сына Филофея». И тотчас мы увидели ангела милостивого, идущего [...], и перестало быть темно, (ибо) он весь светился. И тотчас они отнесли души наши, [...] они вернули их в наши тела. Это то, что мы увидели, господин наш Филофей, но мы видели (еще) кару в преисподней, как чтущие идолов и жены, [...] и позорящие супругов, и другие, и клятвопреступники, и маги эти, губящие творение Божие, и была мука их очень сильной. Ныне же, господин наш Филофей, мы рассказали святости твоей все, что случилось с нами в преиспод-

<sup>1</sup> Ср.: Лк 11:27.

ней. Ныне желаем мы принять Крещение во имя Господа нашего Иисуса Христа и получить отпущение наших грехов, которые мы соделали в неведении нашем, и мы отдадим то, что у нас есть бедным, сиротам и нуждающимся за грехи наши, которые мы сотворили в нашем неведении».

Восстал же отрок и со тщанием пошел в город. Он нашел великого человека, который скрывался в городе из-за страха Диоклитиана, он был пресвитер. Он взял его в свой дом. Он крестил их во имя Отца и Сына и Духа Святого, и они получили отпущение грехов. И они раздали все, что у них было бедным и сиротам, и нуждающимся, так что не осталось у них (даже) никакой посуды от всего множества их богатств. И всех слуг своих они освободили и отпустили. И через два года после того дня родители его оставили тела свои: отец его первым, а через месяц после того дня мать его оставила тело свое. И были они взяты в место упокоения во веки веков. Аминь.

Как видно, коптская версия гораздо более подробна и содержит ряд пропущенных в грузинской версии эпизодов – в особенности это касается рассказа родителей святого Филофея об их пребывании в преисподней и пересказа беседы св. отрока с тельцом. Необходимо также отметить, что коптский текст содержит некоторое количество прямых цитат из Священного Писания или отсылок к нему, тогда как в грузинском тексте их нет.

Особый интерес представляет имя обожествляемого родителями святого Филофея тельца – в коптском тексте он именуется *smarakdos* (по-видимому, греческое *smarakdos* – смарагд, зеленый минерал вроде берилла, малахита или яшмы<sup>1</sup>). Грузинский текст называет тельца **ToTi patiosani** («Тоти почитаемый»), но о. Мишель ван Эсбрук настаивает на **Tuali** вместо **ToTi**, утверждая, что чтение **ToTi**, предлагаемое Кекелидзе, возможно, навязано сокращением в древней рукописи, где можно спутать буквы **T** и **I**. По мнению Эсбрука, концепция Кекелидзе, кото-

<sup>1</sup> Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Москва, 1958. Т. 2. С. 1488.

рый отождествляет тельца из «Мученичества» Филофея с египетским богом Тотом и быком Аписом, ошибочна, поскольку параллели и сам кодекс делают невозможным чтение **ToTi**<sup>1</sup>, а слово **Tuali** в сочетании с прилагательным **patiosani** означает «драгоценный камень», что подтверждается коптской версией, где употребляется слово *smarakdos*. Эсбрук вообще склонен считать, основываясь на толковании выражения **Tuali patiosani** как «драгоценный камень», что речь идет не о живом быке, а о статуе из «смарагда». Но коптский текст повествует о тельце, как о живом существе, и даже приводит весьма трогательную беседу святого Филофея с тельцом, в которой Смарагд рассказывает о том, как его, «еще сосунка», отлучили от матери, поселили в особых пещерах и стали почитать как бога, а диавол, являвшийся ему в виде дракона, возбуждал в нем гордость. Некоторые другие подробности также указывают на то, что речь идет о настоящем живом быке: например, эпизод с нападением быка на родителей святого Филофея, или упоминание о том, что, несмотря на покающую речь, тельца разрубили на части и сожгли, а пепел развеяли (вряд ли было возможно сжечь статую, высеченную из камня, и, тем более, развеять пепел). Таким образом, если учесть, что святой Филофей родом из Антиохии, то есть из Сирии, где еще в средние века существовала mitraистская традиция, в которой также встречается представление о священном быке, версия Кекелидзе о связи тельца Тотом из «Мученичества» с египетским священным быком Аписом кажется не столь невероятной.

В следующем отрывке повествуется об обращении трех воинов, посланных императором Диоклитианом захватить отрока Филофея (главы 4 – 6):

4. Тогда восстали на него некоторые другие идолопоклонники, которые служили диаволу, и проникли к соблазнительно и нечестивцу Диоклитиану, и донесли на него. И когда услышал нечестивец сей, приказал, чтобы представили пред него (ним) мученика. Тогда пошли трое воинов, которые всегда предстояли (ему). И когда (они) приблизились, (то) увидели Духа Святого, сошедшего на него, упали на землю и по-

<sup>1</sup> Esbroek. P. 112.

клонились ему, и сообщили, зачем пришли. Ответил богоугодный Филофей и сказал им: «Благодать Господа нашего Иисуса Христа да будет с вами, братья, во всякое время, чтобы сопроводить вас в Царство небесное». И когда он сказал это, он встал и пошел с ними. И когда он предстал перед тронном нечестивого царя, (то) сказал ему: «Не подобает тебе, царь, отвергать Того, Кто дал тебе такое величие, Того, Кто есть Бог всего, и поклоняться идолу, у которого нет речи». Сказал ему Диоклитиан: «Ведь эти боги дали мне победы в сражениях». Сказал ему богоугодный Филофей: «Не они дали тебе победы в сражениях, как ты думаешь, но скорее воздвигли на тебя врагов». Сказал ему Диоклитиан: «Ты проповедуешь Богом Иисуса, которого убил Пилат, и как ты не стыдишься, и богов моих оскорбляешь?» Сказал ему блаженный Филофей: «Те, которых ты называешь богами, недостойны быть в почете, но заслуживают оскорблений и унижений, потому что они злы, ложны и лживы. Ибо написано: «Боги, которые не сотворили небо и землю, погибнут»<sup>1</sup>. Сказал ему Диоклитиан: «Тогда почему Бог твой принял смерть от евреев?» Ответил блаженный Филофей и сказал: «Потому что умножились грех и злодейство и нечестие на земле, поэтому помиловал Благой милосердием Своим род человеческий и изволил придти на землю, чтобы дать Тело Свое в искупление за всех и избавить нас от вины и греха, которые были в нас». Сказал Диоклитиан: «Бог твой на небе, как ты говоришь». Сказал ему Филофей: «Воистину Он на небе пребывает, сидя одесную Отца». Сказал ему Диоклитиан: «Как я вижу, и Отец, оказывается, тоже Бог». Сказал ему Филофей: «Знай воистину, что я верю и исповедую Бога моего Иисуса Христа, Сына Бога живаго». Сказал ему Диоклитиан: «Не верю я словам тем, которые ты сказал, но призову великодушие мое и прошу тебе все, что ты сказал. Отныне оставь то, на чем ты стоишь, и принеси жертву Аполлону, богу великому, и я воз-

<sup>1</sup> Иер 10:11 «Так говорите им: боги, которые не сотворили неба и земли, исчезнут с земли и из-под небес». См. также: Ис 2:18; Соф 2:11; Гал 4:8.

величу тебя, и прославлю имя твое». Сказал ему блаженный Филофей: «Да не будет на мне этого вероломства, что от Бога моего, Творца неба и земли, я отрекусь и принесу животное в жертву идолам, сделанным руками человеческими!»

5. Тогда приказал сей язычник, чтобы принесли золотого идола и поставили рядом с тронном. И сказал он блаженному Филофею: «Поклонись скорее без задержки сему богу, великому Аполлону!» Тогда воскликнул блаженный Филофей на идола того, и он упал на землю. После этого взмолился святой мученик и сказал: «О Господи Иисусе Христе, Сын Бога живаго, Который внял рабу Твоему Илии огнем, услышь и меня сегодня и сведи огонь с неба, и сожги идолов этого язычника, чтобы поверил народ, собравшийся на мучения мои!» И когда сказал это блаженный мученик Христов, сошел огонь с неба и сжег идолов перед всем народом, который там стоял. И когда увидели это чудо воины, которые привели его на суд, возгласили голосами громкими и сказали: «Воистину велик Бог Филофея един; знай, о нечестивый и коварный царь, что мы отныне христиане и ожидаем воздаяния от Христа Царя». Тогда разгневался нечестивец и приказал, чтобы Филофея били кнутом до тех пор, пока не отпадет плоть его. И, когда его сильно били, сказал нечестивец мученику: «Ты узнал, Филофей, начало мучений, подчинись же и принеси жертву богам, пока не настигли тебя мучения (более жестокие». Ответил Филофей и сказал: «Я успел сказать (я заявил и подтвердил), сын диавола, что не отрекусь от Бога моего никогда и не зарежу жертвенное животное для идолов, и ты знай, что веру непоколебимую приумножаешь во мне этим страданием, которое ты воздвиг на меня, ибо я соделаюсь достойным мучений во имя Христова». Когда же услышал язычник слово это, загорелось гневом сердце его и приказал он оставить его на месте связанным и связать цепями удушливыми (двойными) и на живот положить большие камни. И когда сделали это, явился ему ангел Божий и избавил от оков, и все язвы его исцелил, и сказал ему: «Не бойся, будь бодр и укрепись, мученик Христов Филофей! Вот, я с



тобой и укреплю тебя, чтобы посрамлен был сей нечестивец!»

6. И на следующий день призвал нечестивец тех троих воинов, которые уверовали в Бога, и сказал им: «Кто научил вас, чтобы вы поверили чародейству Филофея?» Ответили они и сказали ему: «Что мы вчера сказали, в том мы утвердились, ибо мы христиане, а что сказал ты, что Филофей – чародей, то не чародей он и не безбожник, но он рассеет чародейство твое, в котором ты и сам пребываешь, и других соблазняешь». И не захотел нечестивец тотчас убить тех троих воинов, ибо они были сильны и опыты в военном деле. И уразумели те блаженные, что это действие диавольское есть, и заставили задуматься и тем самым обратили в Христову веру девять тысяч и свидетельствовали с ними. Тогда сказали они нечестивцу: «Если ты не желаешь немедленно прикончить нас, мы тебя убьем и расправимся с исполнителями твоей воли», и доставали сабли и показывали, что они устроят в городе войну. Когда увидел нечестивец отвагу их и твердость в вере Христовой, (то) понял, что они не поступят по воле его, и приказал отсечь им головы. Тогда окончились муки их, и все они были увенчаны. И все, кто стояли там, увидели своими глазами, что ангелы возложили венцы на головы сих мучеников.

Коптская версия повествует о проповеди и служении святого Филофея после смерти его родителей и об обращении посланных Диоклетианом воинов гораздо более подробно, и даже приводит их имена: Христофор, Маркелла и Калиопий (в другом месте – Каллиопт). Кроме того, в коптском тексте присутствует эпизод, которого нет в грузинской версии – диавол приходит к святому Филофею в образе ангела и уговаривает его отказаться от «излишних» подвигов. Интересно также отметить, что коптский текст считает самого диавола доносчиком на святого Филофея:

(19-25 стр. (167-176)) После этого отрок Филофей ходил и совершал всяческое служение бедным, нищим и страдающим,

и всякому, кто был в болезни. И он исцелял их именем Господа нашего Иисуса Христа; и всякому, кто был в болезни, и epilepticam, и расслабленным, и слепым он дал прозрение, и хромым дал исцеление во имя Господа Иисуса Христа. Хромых он делал ходящими и расслабленным давал силу, и [глухих] делал слышащими, и все тотчас исполнялось по слову его, как только он говорил: «Во имя Иисуса Христа, Господа моего и моего великого Царя, исцелись!» И слово его было со властью, как у одного из апостолов, из-за его чистоты и смирения и великой любви к Богу. Он был совершенен в истинной благодати как святой Стефан.

Затем диавол возревновал к нему из-за того, что он заставил многих оставить своих идолов и почитать Христа. И было, когда он молился в полночь, вот, диавол принял образ ангела и предстал перед ним. Он сказал ему: «Радуйся, праведный Филофей, призрел Христос на твое служение Богу. Он назвал тебя этим именем, ибо я послан к тебе от Бога сказать тебе эти слова, чтобы ты получил помощь в них: оставь все эти муки и это множество молитв, и многочисленные посты, достаточно [тебе делать это] три раза в течение дня и трижды за ночь, и поститься два раза по субботам. Прекрати себя мучить таким образом и [оставь] это множество молитв и постов, которые ты совершаешь, ибо написано: «Служение Богу в достатке»<sup>1</sup>. И больше не исцеляй людей, чтобы весть о тебе не дошла до царя и из-за этих слов не убили бы тебя, и не погубили бы твое детство, ибо твое преуспеяние похоже на то, которое у ангелов Божиих. И ты знаешь сам, что Бог ненавидит зло и не желает, чтобы всякий человек умер до срока. Ныне, сын мой Филофей, отдохни, ибо время кратко – ты сам знаешь, что люди беззаконные ищут напасть на христиан». Сказал же святой Филофей с огорченным видом, ибо он понял в Духе, что это – диавол: «Если ты ангел Божий, сошедший с неба, давай, восстань, помолимся пред Богом вместе».

<sup>1</sup> Возможно, 1 Пет 4:11: «Служит ли кто, (служи) по силе, какую дает Бог».

Сказал диавол: «Я не могу простирать руки свои для молитвы вне моего легиона ангелов, так что я уже помолился с моими сослужителями, пока меня не послали к тебе».

Сказал ему святой Филофей: «Написано: «Молись непрестанно»<sup>1</sup>». Когда же диавол услышал это, он искал убежать. Восстал отрок ... [.....]<sup>2</sup>... побежал на отрока, желая убить его. Сказал ему диавол: «Ты будешь мучить меня, если я поднимусь на тебя, и все то, что ты сделал мне – ты убил тельца, которому поклонялись твои родители, и через исцеление, которое ты сотворил им, ты сделал так, что они оставили своих идолов и стали поклоняться твоему Богу. Клянусь великой силой, я сделаю так, что цари будут [резать] твою плоть на куски, пока [она не высохнет на земле]». Он двинулся на него, чтобы убить его. Сказал отрок: «Дай мне силу, Иисусе, [.....], рожденный от Святой Девы по плоти, чтобы я посрамил этого беззаконника!» И вскочил отрок и держал оба рога тельца, пока один из них не упал на землю, так что [.....] голы лежали вместе [.....].

Когда же диавол страдал в этой муке, он принял вид [воробья] в руке праведника и поклялся святому такой клятвой, говоря: «Я клянусь тебе правой рукой Отца, и Его троном, и Его славой, что ты погубил меня, прежде чем исполнились мои желания. Я клянусь тебе великим именем Христовым, чтобы ты дал мне убежать от тебя, что я бессилен перед тобой». Когда же святой Филофей услышал эти клятвы, он [решил] позволить ему убежать и сказал: «Что мне делать с тобой, о бесстыжий? Ты поклялся такими клятвами, чтобы сила Господа моего Иисуса Христа явилась через тебя сегодня».

Когда же он освободил его, [диавол] вышел из маленького [тела] и сказал ему: «Ты говоришь, [что есть, из-за чего тебе ополчиться на меня], но ты узнаешь, что я велик перед царями». Сказал ему святой Филофей: «Час приблизился – ты будешь посрамлен, и цари твои заблуждшие и нечестивые».

<sup>1</sup> 1 Фес 5:17 «Непрестанно молитесь».

<sup>2</sup> Повреждение страницы. По-видимому, диавол принял образ тельца – А. Р.

Диавол же принял образ человека достойного и пришел к беззаконному царю, встал перед ним и лживо зарыдал. Он сказал ему: «Живи сотни лет, самодержец царь! И еще [хорошо бы], если бы цари властные издали предписание, чтобы никакой человек не [препятствовал властям] и не противоречил слову царя, ибо ваша власть правит всей землей. Ибо вы приказали по всей земле, чтобы вся вселенная принесла жертвы человеколюбивым богам, которые дают вам победу в войне. Есть отрок в этом городе, которому около 15 (sic!) лет, имя его Филофей. Он сделал так, что весь этот город отвратился от богов, и он показывает великие знамения в вещах магических, исцеляя всякого, кто болен, так что они все идут [за ним], [.....] и они отвечают ему, говоря: «Это – Бог, Который создал небо, и землю, и все, что в них». Так что весь город повинуется ему, и он сделал так, что они отвергли ваше предписание. Они посрамили ваших богов, и вот, он в доме слепорожденного [.....], так как он дал ему свет своим колдовством».

Когда же услышал это царь Диоклитиан, диавол исполнил сердце его великим гневом, и он сказал тем, кто предстал перед ним, в великом гневе: «Клянусь властью и моим великим богом Аполлоном, [доставьте] мне быстро отрока [????]». В то время вышли пред лицо царя трое полководцев с девятью сотнями воинов. Они отправились за отроком и нашли его в доме человека по имени Евсевий, которому он даровал зрение.

Когда же они взглянули на отрока, они увидели его красоту и благодать Божию, пребывающую на нем, ибо он был как ангел Божий. Они пали ниц и поклонились ему, и сказали ему: «Ты [ли] господин наш Филофей, который совершает эти исцеления в городе?» Он же сказал им: «Да, это я». Они сказали ему: «Беззаконный царь ищет твое благочестие, о праведник Божий [.....]; давай, пойдем с нами, чтобы нам не принуждать тебя, ибо мы видели лицо твое как лик ангела Божия».

Он сказал им: «Благодать Царя моего Иисуса да будет с вами, праведные, и с вашими девятьюстами воинов!» Сказали они единогласно: «Да пребудет с нами благодать твоя!» Имена этих троих полководцев – Христофор, Маркелла и Калиопт. Святой Филофей пошел с ними к царю. *<Далее следует изложение беседы святого Филофея с Диоклитианом, практически совпадающее с грузинской версией.>*

Повествование о святых воинах продолжается на стр. 34-37 (182-185). После победы святого Филофея над местным магом по имени Элементас (или Пелементас) полководцы и их воины обращаются к царю:

И тотчас [бросились] к Диоклитиану те трое полководцев – Калиопий, Маркелла и Христофор и их девятьсот воинов. Они сказали царю единогласно: «О незаконный царь, ты забыл Бога, создавшего тебя! Мы – христиане, [объявляем это] при всем народе, мы тоже входим в число тех, кто [признает] Христа, Царя Филофеева, того Филофея, который совершает знамения пред тобой. Мы нанесем урон тебе и твоему богу, и твоему магу». Царь пришел в великий гнев, повелел схватить блаженного Филофея и сказал ему: «Плохо, что ты пришел ко мне сюда сегодня, о беспутный! Ибо я намеревался пощадить тебя ради твоей красоты и [думал, что], возможно, ты поумнеешь, но ты не стал умнее, ибо ты поверг моего великого бога, дающего мне победы над врагами на всяком месте, ты поверг также и моего мага, и после этого ты околдовал моих полководцев и их войско. Клянусь силой римлян, я разрублю твое тело на мелкие кусочки!»

И приказал царь в великом гневе, чтобы растянули его четырьмя [...] и били бычьими жилами, пока плоть его не начнет отпадать на землю кусками. Затем он приказал, чтобы положили на его раны соль (Иконийскую). Сказал ему царь: «Это лишь начало пытки, юноша Филофей! Принеси жертвы вместе с нами». Сказал святой Филофей: «Да не будет со мной век, что я оставлю Бога, о змей, [сидящий] в бездне! Более того, ты дал мне великое укрепление сегодня, ибо из-за этой малой пытки, которую ты причиняешь моему телу, я

удостоен того, что мне дают эту кару за имя Бога моего Иисуса Христа, Господа моего. Это как радость от вина, что я удостоился принять муку за имя Царя моего Христа». И разгневался Диоклитиан очень сильно, когда услышал это, и приказал бросить его в темницу. Связали его железными цепями и положили на живот ему четыре больших камня до утра.

И вот, ангел Рафаил предстал перед ним и освободил от уз, и исцелил его от ран, нанесенных плетью. Он сказал отроку: «Укрепись и будь твердым!» Сей ангел Господень дал отроку силу, прикоснулся к телу его и исцелил его, так что он стал как отрок [крепкий]. И отошел ангел на небеса, отрок же смотрел вслед ему.

На следующий день с утра собрал Диоклитиан своих троих полководцев и сказал им и их воинам: «Что случилось с вами вчера, что вы произнесли такую речь? Ибо я знаю, что вы сказали это потому, что этот отрок околдовал вас, но я избил его по заслугам». Они же сказали единогласно: «То, что мы сказали вчера, мы повторяем и сегодня: мы – христиане и поклоняемся Богу святого Филофея. А то, что ты сказал, что Филофей околдовал нас, то он есть тот, кто разрушит твое колдовство перед Царем нашим Христом». Царь же сказал им: «Я не замечу этих слов (*досл.* – нет этих слов, которые вы сказали – А. Р.), но пойдите, принесите жертву и выполните свой воинский долг».

Сказали трое полководцев единодушно: «Разве тебе неясно? Мы повторяем снова – мы и наши девятьсот воинов, – что мы не будем участвовать в твоём колдовстве, но желаем быть соучастниками брата нашего Филофея в царстве Господа нашего Иисуса Христа». Царь же снова не пожелал казнить их, так как они были сильными и сражались за него на войне, но сделал вид, что забыл о них. Когда они поняли, что он не желает казнить их, они посоветовались со своими воинами, вытащили мечи свои из ножен и сказали Диоклитиану: «Жив Господь наш и наш великий Царь! Ты должен вынести нам приговор скорее, [а то] мы убьем тебя и всех, кто стоит перед тобой».

Испугался Диоклитиан, зная, что они поднимут против него великое восстание, и вынес приговор. Им всем отсекали головы мечом и таким образом они совершили свое мученичество. И весь народ видел ангелов, которые увенчали их и вознесли души их на небеса с великой радостью и пением.

Пока неясно, действительно ли грузинская редакция текста в значительной степени зависит от коптской, как это утверждает Кекелидзе, или, тем более, представляет собой сокращенный перевод с коптского. Сравнение коптской и грузинской редакций показывает, что коптский текст приобрел по сравнению с грузинским некоторые эпические черты. Представляется более предпочтительным согласиться с мнением о. Мишеля ван Эсбрука, что исходным текстом для обеих версий «Мученичества» была некая греческая или, скорее, древняя сирийская традиция, которая по неизвестным причинам исчезла из обихода восточных церквей. Однако большинство вопросов, касающихся святого Филофея, как то: вопрос о причинах исчезновения его имени из восточных святцев, вопрос об атрибуции грузинского канона св. Филофею, вопрос о необъяснимом переносе памяти святого Филофея с 11 на 12 января в грузинской традиции, а также вопрос о тельце, которому поклонялись родители св. Филофея, до сих пор остаются неразрешенными и требуют дальнейшего, более углубленного изучения.

## ЛИТУРГИКА И ГИМНОГРАФИЯ

А. Покровский

### БРАЧНЫЕ МОЛИТВЫ И БЛАГОСЛОВЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ (I-X В.)<sup>\*</sup>

Еще полторы тысячи лет тому назад блаженный Августин назвал брак «самым темным и запутанным вопросом» (*quaestionem obscurissimam et implicatissimam*), но и до сих пор этот его отзыв не потерял своего значения и силы. В наши дни, пожалуй, даже больше, чем когда-либо, вопросы брака и развода носят характер остро волнующей проблемы, интересной не для одних только ученых специалистов и практиков брачного права, но чувствительно затрагивающей также и самые широкие общественные круги, жизненно заинтересованные в более целесообразном и правильном разрешении многих сложных вопросов нашего современного брака.

Само собой понятно, что в постановке и исследовании проблемы брака, а именно, христианского, да еще церковного брака – так как у нас действует он в этой последней своей форме – решающее значение принадлежит голосам ученых специалистов – гражданских юристов, церковных историков и канонистов, догматистов, литургистов и прочих, трудами которых уже значительно выяснены и освещены многие принципиальные и исторические стороны брака.

До сих пор главную тяжесть труда в этой сложной и ответственной работе, бесспорно, выносили на своих плечах церковные историки и канонисты, которым принадлежит крупная заслуга отчетливого разграничения в христианском браке двух его сторон – юридической и sacramentalной, с указанием для востока двух, а для запада даже трех исторических эпох их различного взаимоотношения (сначала, до конца IX и даже

<sup>\*</sup> Печатается по изданию: В память столетия МДА: Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Сергиев-Посад, 1915. Часть 2. С. 549-592.

XI века они существовали обособленно, затем слились вместе, а с XVI века на западе снова начали разделяться)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> При составлении настоящего очерка в распоряжении автора была следующая литература:

Συμελιν ἐπιτομὴ τῶν Θεσσαλονικτικῶν τῶν πάντων. Περὶ τῶν τῶν ἐξέωφ τοῦ τιμίου καὶ νομιμοῦ γάμου. Ed. 2. Venedig, 1820. P. 252-257.

*Iacobi Goar. Ελχολογιον, Rituale Graecorum complectens ritus et ordines. Venetiis, 1730*<sup>2</sup>.

*Du Cange. Glossarium. Ed. nova. 1885. Art. «Matrimonium» etc.*

Собрание древних Литургий восточных и западных I-V в. Издание редакции «Христианское Чтение». СПб, 1874-1878.

*Протоиерей, профессор М. И. Орлов. Литургия святителя Василия Великого. СПб, 1909.*

*Голубцов А. П., профессор. «Литургия в первые века христианства». (Посмертное издание его лекций) // Богословский Вестник. 1913. Июль – август и октябрь.*

*Карабинов И., профессор. Евхаристическая молитва (анафора). СПб, 1908.*

*Дмитриевский А., профессор. Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. Казань, 1884.*

*Муретов С. Исторический образ чинопоследования проскомидии. Москва, 1895.*

*Zhischmann Ios., Dr. Das Eherecht der orientalischen Kirche. Wien, 1864.*

*Duchesne L., Mg. Origines du culte chrétien. Paris, 1903*<sup>3</sup>.

*Громозласов И. М. Определения брака в Кормчей. Выпуск 1. Сергиев-Посад, 1908.*

Курсы церковного права профессоров: Павлова, Суворова, Бердникова и Горчакова.

*Епископ Никодим (Милаш). Православное церковное право. Перев. с сербского Милана Петровича. СПб, 1897.*

*Его же. Правила (κανόνες) Православной Церкви, с толкованиями. Т. 1. СПб, 1911.*

*Esmein. Le mariage en droit canonique. Т. 1. Paris, 1891.*

*Пляшкевич. О браке, как таинстве в древней христианской церкви // Православное Обозрение. 1883, 1. С. 199-237 и 674-725.*

О церковном благословении и венчании браков (против новоженцев) // Прибавление к творениям святых отцов. Часть 17. М., 1858.

*Катанский А., профессор. К истории литургической стороны таинства брака // Христианское Чтение. 1880 г. Часть I.*

*Петровский А. В. К истории развития обрядовой стороны чина венчания // Христианское Чтение. 1908. Декабрь.*

Однако работа канонистов имеет, конечно, свои специальные, более или менее ограниченные задания и цели, почему одна она и не может дать полного, всесторонне исчерпывающего разрешения проблемы церковного брака. В последней видное место занимают, например, догматический и литургический элементы, которые лежат вне поля зрения церковного канониста, хотя результаты научной обработки их могут оказать существенную помощь и для него. Особенно полезно, важно и нужно такое церковно-археологическое и историко-литургическое исследование *восточного* брака, история которого, в общем, много запутаннее и темнее, для нас же, как членов православно-восточной же Церкви, гораздо ближе и ценней.

А между тем, этой истории до сих пор не уделялось должного внимания. Она, насколько нам известно, не только в нашей русской, но и в западной литературе не служила предметом специального исследования. Ее затрагивали лишь попутно и мимоходом в более общих работах по церковной археологии и литургике, по истории церковных таинств и по древне-бытовому фольклору. Лучшим из того, что дает нам в этом смысле западная литература, чуть ли не является небольшая глава (Cap. XIV) *La bénédiction nuptiale* в известном солидном церковно-археологическом труде аббата L. Duchesn'a «*Origines du culte chrétien*». Но и она буквально состоит только из семи страничек довольно крупной и разгонистой печати. На русском же языке по данной теме существуют две, достаточно уже устаревших статьи – из них одна с миссионерско-полюемическим, а другая с догматическим характером<sup>1</sup>, и одна, сравнительно новая и свежая, это именно статья профессора *А. В. Петровскаго* «К истории развития обрядовой стороны чина венчания», помещенная в Христианском Чтении, за декабрь 1908 года.

К сожалению, вся только что названная специальная литература, за исключением лишь краткого очерка Duchesn'a, относится, главным об-

Статьи «Anaphora», «Anamnese», «Benedictones» etc. из «Dictionnaire d. Archeologie chrétienne et de Liturgie» Cabrol-Leclercq'a.

*Писарев Л. И., профессор. Брак и девство при свете древне-христианской святоотеческой письменности // Православный Собеседник. 1904 г. Часть I.*

<sup>1</sup> Первая статья – анонимного автора в *Прибавлении к творениям святых отцов* (часть 17); вторая – статья профессора *А. Катанского* в Христианском Чтении (1880, Часть I).

разом, ко второму периоду в историческом развитии церковного брака, то есть, к тому времени, когда он получил всю полноту юридических последствий и стал обособляться в самостоятельное церковно-обрядовое чинопоследование, что имело место уже довольно поздно, приблизительно с начала IX века и до конца XVI или даже до второй половины XVII века. Весь же предыдущий, для историка наиболее интересный, а для канониста и наиболее важный, период в эволюции брака по-прежнему продолжает оставаться настолько неразработанным и темным, что автор последней из вышеуказанных нами статей – отец Петровский, например, категорически заявляет так: «начальные моменты данного процесса остаются почти неизвестными»<sup>1</sup>.

Вот, для борьбы с этой-то «неизвестностью», для того, чтобы пролить хотя какой-либо научный свет на древнейший и во всех отношениях (особенно в каноническом) интереснейший и важнейший период в истории церковного брака, мы и беремся за настоящий очерк, в котором своей задачей ставим подбор всех, оброненных историей крупиц древнейших фаз христианского брака, их правильное прагматическое освещение и их систематическую сводку в небольшой, но целостно-связный канонико-литургический этюд.

## I.

Что такое церковный брак по его внутреннему существу и по его внешнему обнаружению, или, говоря техническими языком каноники, по его материи и форме? К ответу на поставленный вопрос можно идти двумя методами или путями: дедуктивным, исходящим из готового уже определения и лишь ищущим своего подтверждения в фактах, и индуктивным, основанным на предварительном анализе фактов и только отсюда выводящим то или иное общее, синтетическое суждение.

Мы лично всегда предпочитаем последний путь, то есть, индуктивный метод исследования, который в данном случае обязывал бы нас постепенно проследить различные исторические этапы бракозаключительного процесса, начиная с самых ранних и восходя до современных. Но, к сожалению, такой нормальный и логический путь оказывается для нас

<sup>1</sup> Петровский А. В. Христианское Чтение. 1908. Декабрь. С. 1599.

здесь серьезно затрудненным, чтобы не сказать вовсе закрытым: нам нельзя начинать с первичных фаз христианско-церковного брака, так как они-то, именно, и являются тем искомым искомым, ради которого мы предпринимаем и самое свое исследование. Поэтому *volens-nolens* мы вынуждены на этот раз перевернуть индуктивную скалу и начать ее не с низших и древнейших ступеней исторической лестницы христианского брака, а с высших и современных, чтобы от них, как лучше знакомых, постепенно спускаться вниз, к древнейшим, гораздо менее известным или даже «почти (вовсе) неизвестным», по выражению отца Петровского.

В соответствии с только что сказанным, мы и сам вопрос, поставленный в начале настоящего отдела, должны несколько видоизменить и предложить его в таком виде: что же представляет из себя *наши современные* церковный брак, как по его внутренней, моральной основе, так и по его внешней, обрядовой форме? На это все наши наиболее авторитетные канонисты дают совершенно определенный и вполне согласный ответ, что современный церковный брак не является каким-либо новым, специальным продуктом христианской почвы, а представляет собой не что иное, как репрестинацию старого, римско-гражданского правового брака, лишь пересаженного на новозаветную почву и *eo ipso*, так сказать, христианизированного.

Можно бы, конечно, идти еще дальше вглубь культурной истории человечества и находить, что и римский античный брак, в свою очередь, был своеобразной юридической оправой того, что существовало гораздо раньше него, что было выработано самой жизнью и что, в значительной степени, записано на языке общечеловеческой символики, почему в своей основе и имеет так много общего у большинства культурных народов и во все периоды их истории. Но такое путешествие завело бы нас слишком далеко, да и отклонило бы от прямой задачи<sup>1</sup>. Поэтому ограничимся лишь последним этапом этого длинного исторического пути, то есть, римским правовым браком, тем более, что в нем дана наиболее

<sup>1</sup> Ряд интересных страниц на тему о параллелизме церковно-обрядовых и древне-бытовых форм смотри в посмертном издании лекций литургиста Московской Духовной Академии профессора А. П. Голубцова: Введение в церковную археологию // Богословский Вестник. Январь, 1912. С. 204 и сл.

отчетливая схема античного брака и именно он непосредственно повлиял на теорию и практику христианского брака.

А что такое влияние, действительно, существовало и было даже достаточно сильно, об этом красноречивее всего говорит известная брачная формула Модестина, целиком рецепированная каноническим правом<sup>1</sup> и до сих пор сохраняющая в нем значение «наилучшего»<sup>2</sup> определения идейно-правовой стороны брака, «непревзойденного ни одним из последующих канонистов»<sup>3</sup>. О том же, насколько широко и полно отразилась на христианском браке и *внешняя*, обрядово-бытовая сторона античного (греко-римского и еврейского) брака, убедительней всего свидетельствует уже одно простое сопоставление нашего современного чина церковного венчания с юридически-бытовым ритуалом древнего дохристианского брака. В особенности, если мы нашу наличную современность дополним и расцветим некоторыми историко-археологическими и этнографическими подробностями, взятыми хотя бы из сравнительно недалекого прошлого нашей родной старины (XV-XVII века).

Наш современный чин браковенчания довольно заметно делится на две составных половины, совершаемые и по сей час в различных частях храма (первая – в притворе, вторая – в средней части храма); в древно-

<sup>1</sup> Подлинный текст формулы Модестина (первая половина III века по Р. X.) читается так: «Nuptiae sunt conjunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio». Славянский перевод ее в 48 главе нашей Кормчей: «брак есть мужеви и жене сочетание, и сбытие во всей жизни, божественны же и человеческия правды общение». Греческий перевод, по тексту Прохирона: «γῆμοφ □στ□ν 'νδρ□φ κα□ γυναικ□φ συνῆφεια κα□ συγκλῆρωσιφ τοῦ β□ου παντ□φ, θε□ου κα□ 'νδρωπ□ου δικα□ου κοινων□α». По-русски все это должно быть передано так: «брак есть союз мужчины и женщины, соглашение на всю жизнь, общение в божеском и человеческом праве». Специальным, подробным анализом и комментарием этой формулы является магистерская диссертация профессора И. М. Громогласова *Определения брака в Кормчей и значение их при исследовании вопроса о форме христианского бракозаключения*. Выпуск I. Сергиев-Посад, 1908.

<sup>2</sup> *Фотий*. Номоканон XIV тит. «τῆ□μῆλιστα□τ□π□ν□γῆμοφ□ζριζ□μενοφ». Тит. XII, глава 13.

<sup>3</sup> *Zhischmann*: «Sie (формула Модестина) an Wahrheit und Würde alle sonst noch versuchten Definitionen übertrifft nicht nur von Kanonisten der orientalischen Kirche ohne Unterschied gebilligt»... – Op. cit. S. 93.

сти же, по большей части даже и в совершенно разное время, отделяемое промежутком не только многих месяцев, но иногда и нескольких лет<sup>1</sup>. Первая из этих половин, совершаемая в притворе, и до сих пор сохранила свое древнее имя: «обручение», sponsalia, μνῆστροι. А если мы добавим к ней два непосредственно предворяющих ее брачных акта – один чисто юридической природы, а другой – договорно-экономического характера, то есть, наш современный «обыск» и древнерусский «ряд» или «заряд» («рядные записи», перечень приданого с договором о неустойке в случай разрыва брачного сговора), то получим форменное древнеримское sponsalium, со всеми образующими его элементами: изволением родителей, взаимным соглашением самих брачующихся (mutuus consensus), гласным исследованием законности предполагаемого брака (предварительное оглашение и поручители при обыске), предбрачными обручальными кольцами и дарами (annulus pronubus, donatio ante nuptias) и договорным, публично-правовым характером всего этого. Здесь следует отметить, что при христианском церковном браке центральное значение в акте обручения придается символическому обмену «перстнями», имевшему прежде, в римском и еврейском браке, скорей, экономическое значение (значение ценного дара, хотя не лишенного и известной правовой символики). Таким образом, чин современного церковного «обручения» сохранил в себе почти весь остов древнеримского «спонсального» брака, в котором, в свою очередь, заложены и более древние элементы первой фазы сакрального, семейно-патриархального брака – его γῆμοφ или traditio, состоявшей в религиозно-правовом моменте отрешения женщины от культа своего родительского очага и передачи права на нее от отца к ее будущему мужу (potestas patria, manus maritis).

Анализ второй части нашего современного брачного чина, то есть, так называемого, «венчания» (στέφνωμα), в собственном смысле слова, вскрывает нам довольно ясные следы двух других фаз античного брака – так называемого, τομτῆσ или deductio in domum, то есть торжест-

<sup>1</sup> Указом 1702 года Петр Великий запретил писать рядные записи с неустойками и запретил совершать церковное обручение раньше, чем за шесть недель до венчания. А указом 1775 года и вовсе повелено было объединить обручение с венчанием вместе. *Павлов*. Курс церковного права. 1902 г. С. 369.

венных проводов невесты из дома родителей в дом ее жениха, и заключительной церемонии брака, имевшей место в самом доме жениха, – τῶλοφ, или confarreatio, состоявшей в ряде молитв, благословений и жертвенно-очистительных действий, совершавшихся перед очагом новой семьи и заключающихся символическим вкушением новобрачными от одного хлеба и отпitiем из одной чаши. Здесь особенный интерес для нас имеют те религиозно-бытовые детали, которыми обставлялись обе этих фазы античного брака. Судя по описаниям Поллукса, Плутарха, Гезида и Гомера церемония πῶμλη или deductio in domum происходила так. Родители невесты выводили ее за порог своего дома и торжественно вручали ее или самому жениху, или посланным от него его друзьям. Сама невеста наряжалась при этом в свой лучший свадебный наряд, предпочтительно, белого цвета, на свое лицо набрасывала особое покрывало, ярко-красного, огненного цвета (откуда у латинян называлось flammeum, velamen flammeum), голову свою украшала венком из оливковых ветвей или цветов и сама она садилась на пышную брачную колесницу. Впереди процессии, или свадебного поезда, шествовал особый глашатай (κῆρυξ), несший брачный факел, а по сторонам шли многочисленные друзья жениха и невесты, шумно и весело распевая приличные случаю брачные гимны. В последнем же акте брачной церемонии – τῶλοφ или confarreatio, кроме уже отмеченных молитв и благословений около жертвенного аналя и совместного вкушения новобрачными от одного хлеба и питья от единой чаши, заслуживает особого упоминания еще и та шкура свежееубитого в данный день жертвенного животного, которая служила общей подстилкой для новобрачных, когда они садились за свою символическую трапезу (прототип наших «подножек»). Если ко всему этому добавить еще некоторые, сравнительно недавно бытовавшие у нас подробности брачных церемоний, с которыми например, боролся Стоглав<sup>1</sup>, то аналогия нашего церковно-бытового брака с римским, гражданско-античным получается самая полная и несомненная.

<sup>1</sup> Стоглав, глава 14 вопр. 16: «...в мирских свадьбах играют глумотворцы и органики, смехотворцы и гусельники бесовские песни поют. И как к церкви венчаться поедут, священник с крестом едет (совсем, как древний κῆρυξ с брачным факелом), а перед ним со всеми теми играми бесовскими рыщут, а священники им о том не возбраняют».

Итак, мы стоим теперь перед тем бесспорным фактом, что наш современный церковный брак, в особенности его внешняя литургическо-обрядовая форма, представляет собой не что-либо иное, как христианизацию древнего религиозно-гражданского брака, где элементы патриархального строго-сакрального брака перемешаны с более поздними тенденциями римского экономического, или так называемого «спонсального» брака, и все это, по примеру и образцу древнееврейского брака, обильно растворено соответствующими брачными молитвами и благословениями, причем не забыты и чисто бытовые обычаи, преимущественно из категории универсально-человеческих, то есть, написанных на языке мировой символики<sup>1</sup>.

Наша главная задача состоит теперь в том, чтобы вскрыть и выяснить сам процесс этой христианизации, указать тот мост, по которому римский гражданский брак был переведен в сферу чисто церковной юрисдикции и, по возможности, кратко осветить главные исторические этапы, или вехи такого постепенного и довольно медленного перехода, совершавшегося в течение ряда веков. При этом мы еще раз повторяем, что свою задачу преимущественно ограничиваем лишь *внешней*, литургическо-обрядовой стороной брака, которая в данном случае только специально нас и интересует.

## II.

На прямо и решительно поставленный вопрос, каким путем шла рецепция гражданского бытового брака христианским правосознанием и его богослужебной литургией, мы даем столь же ясный и категорический ответ, что то был путь «брачных церковных молитв и благословений». Эти брачные благословения сначала имели только факкультативный, необязательный характер, были делом личного усердия немногих; затем они стали усиленно рекомендоваться и получать как более широкое распространение, так и более сложную форму; далее, та-

<sup>1</sup> К числу таких универсально-человеческих символов относятся, например, белые одежды невесты, как символ ее невинности и чистоты, венки на головах, свечи в руках, публично распеваемые гимны, как выражения радости и торжества и т.п.



ким путем, они вошли в обычай, а наконец, получили и силу закона, сделались *conditio sine qua non* самой действительности правомерности христианского брака.

Что в первые три века своей истории христианство, как гонимая государством, запрещенная религия (*religio illicita*), не могло иметь своего церковного и вместе с тем законного, то есть, признаваемого государственными законами брака (*matrimonium iustum, ratum*), это, конечно, ясно само собою и ни в каких доказательствах еще не нуждается. Поэтому-то, как справедливо подчеркивает известный знаток брачного права недавно скончавшийся епископ Никодим (Милаш) «Церковь сама предлагала своим верным гражданский брак, ради правильности их гражданских отношений»<sup>1</sup>. Но что тот же порядок продолжался довольно долго и потом, в течение всей эпохи вселенских соборов и даже еще столетием или верней двумя позже них, на это ясно указывают специальные брачные эдикты императоров Льва Мудрого (около 893 года) и Алексея Комнина (эдикты 1084 и 1092 годов), которыми церковный брак из факультативно рекомендуемого превращался во всеобщезастельный и единственно законный. В самой мотивировке этих новых законов как раз и дается признание того факта, что раньше-то, то есть до издания названных законов, церковное благословение брака не считалось делом обязательным и необходимым, и практиковалось далеко не всеми, как это, быть может, даже с несколько преувеличенной силой, выставляется на вид в текст 89-й новеллы Льва Мудрого: «прежде, – читаем мы в ней, – все делалось без благословения, ибо думали, что, поступая так, ничему не наносят оскорбления: без благословения совершали усыновление, без благословения приступали и к брачному сожитию»<sup>2</sup>. Такой порядок заключения этих важных морально-жизнейских отношений христианский законодатель находит не отвечающим духу государственной религии, а потому и требует непременно заключать все это, при условии особых «священных благословений», без чего, на-

<sup>1</sup> *Епископ Никодим Милаш*. Православное церковное право. С. 575; *Duchesne*. Tout le rituel nuptial romaine a été conservé dans l'usage chrétien. P. 434.

<sup>2</sup> *Попов Н.* Император Лев IV Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. Москва, 1892. С. 211-212. (Курсив наш.)

пример, «супружество будет считаться как бы не начавшимся и самое сожитие – неправильным».

Названный эдикт императора Льва VI (Мудрого) отмечает собою уже один из сравнительно поздних этапов церковного брака, когда он настолько сложился и окреп, что в состоянии был вытеснить собой прежний, гражданский брак и стать на его место. Но раньше, чем это окончательно случилось, церковный брак, или, точнее, благословение брака церковью не только существовало, но и конкурировало с юридическим, гражданским браком: так обстояло дело, например, в «эклоге» Льва Копронима, VIII век, где для некоторых категорий населения (низших и более бедных) церковный брак (более доступный и дешевый) дозволялся на одних правах с гражданским<sup>1</sup>. А еще раньше, в особенности в первые три века гонимого христианства, церковный брак был еще в зачатном состоянии: он не пытался даже и конкурировать с гражданским браком, но мирно уживался с ним, вплетаясь своими молитвами и благословениями в различные моменты гражданско-бытового брака.

И в этой своей форме, в форме *добавочных* брачных молитв и благословений, церковный брак, без сомнения, очень древен, едва ли даже не современен самому началу христианства. Хотя известный евангельский пример участия Самого Господа на браке в Кане Галилейской (Ин 2:1-11) прямого отношения к церковному браку и не имеет (то был не христианский, а еврейский брак, и даже не самый брак, а послебрачное пиршество), однако, он, конечно, не лишен важного идейного значения и смысла, поскольку фактически удостоверяет сочувственно-положительное отношение Иисуса Христа к данному житейско-бытовому институту и дает ему высокое религиозное освещение. Недаром это евангельское повествование занимает такое видное место и в чине нашего современного венчания.

Не менее важное значение для уяснения дела имеет и та возвышенная трактовка брака, которая проходит через все новозаветные писания,

<sup>1</sup> Эклога II, 8: «εἰτε τὸν κλησῶν τὸ δι᾿ ἑλλογᾶ φῶς καὶ πῶς φλὼν γνῶριστ» . По изданию: *Zachariae*. Collectio librorum ineditorum, 51-52. Ср.: *Zhischmann*. S. 158.

где идеальный образ брачного союза возводится даже в достоинство лучшей аналогии для выяснения истинной природы новозаветного союза Христа с основанной Им церковью (Мк 10:6; Еф 5:23-24:32; 1 Кор 7:10-11; Евр 13:4 и др.).

Но решающая роль принадлежит здесь той исключительной религиозной настроенности, тому высокому религиозному подъему, духом которого была насыщена вся бытовая атмосфера первенствующих христиан и каждый шаг их жизни, как это прекрасно и выразил еще святой апостол Павел в его известной заповеди: «аще ясте, аще ли пиете, аще ли ино что творите, вся во славу Божию творите» (1 Кор 10:31), то есть, все делайте с мыслью о Боге и для прославления Его святого имени самым вашим поведением. Вполне естественно, даже прямо неизбежно предположить, что при такой своей настроенности древние христиане *психологически* не могли совершать столь важного жизненного шага, как начало семейной жизни, без соответствующего религиозного его освящения. И все это должно было происходить тем естественней и легче, что ведь даже и в представлении римского язычника брак (*matrimonium*) имел тесную связь с *jus sacrum* и предполагал участие не только в человеческом, но и в божеском праве (*divini et humani juris communicatio*, по формуле Модестина); я не говорю уже о том, что римский гражданский брак, по своему изначальному корню, был учреждением религиозным, поскольку он вырос из культа семьи и религии домашнего очага.

Что требование *религиозного* освящения брачного союза даже и совершаемого по нормам языческого, римского права было для христиан не одним только благим пожеланием, но и действительным историческим фактом, об этом мы имеем ряд более или менее ясных свидетельств, которые говорят о молитвах и благословениях брака ( $\epsilon\lambda\chi\approx, \epsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\alpha$ ) и указывают на активную роль при этом епископа или пресвитера. Первоначально все такие церковные молитвы и благословения не носили особого, самостоятельного характера, а присоединялись к различным моментам юридически-бытового брака, или предваряя, или, чаще, заключая и как бы скрепляя его собою. Поэтому и ознакомление с такими добавочными церковными благословениями брака удобнее и целесообразнее всего вести именно в порядке последовательных ступеней римского гражданского брака, каким путем пойдем и мы.

### III.

Первой ступенью римского брака была, как известно, «помолвка», или «обручение» будущих жениха и невесты, совершаемая, главным образом, их родителями и родственниками. Здесь, наряду с изъявлением взаимного согласия самими обручающимися (*mutuus consensus*), выяснялось также и соизволение на брак их родителей, или опекунов. А так как у христиан, кроме плотских родителей, существовал и духовный отец, в лице епископа, то очень рано вошло в благочестивый обычай заручаться еще и согласием епископа на предстоящий брак. Классическим свидетельством этого рода справедливо считается следующая цитата из письма святого Игнатия Богоносца (около 107 года) к святому Поликарпу Смирнскому: «женящимся и выходящим замуж прилично устраивать это единение сообразно с мнением епископа, чтобы брак был о Господе, а не по страсти. Пусть все делается в честь Господа»<sup>1</sup>. Как бы мы не ограничивали и не сужали смысл имеющегося здесь центрального указания на «мнение» ( $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\gamma\upsilon\lambda\mu\eta\phi$ ) епископа, во всяком случае, мы не можем не признать того, что речь идет тут о каком-то *предварительном* обращении желающих обручиться к епископу, за получением от него согласия и, так сказать, его напутственного благословения на самое начатие брачного дела<sup>2</sup>. Отсюда догадка профессора Катанского о том, что в словах Игнатия Богоносца, как и в других аналогичных ему текстах Тертуллиана и Климента Александрийского<sup>3</sup>, говорится именно о цер-

<sup>1</sup> *Ignat. Ep. Ad Polycarp. Cap. 5*: «πρῆτοι δὲ τοῦ γαμοῦσι καὶ ταῦ γαμοῦμῆναιφ μετὰ γυλμηφ τοῦ ἐπισκοποῦ τῶν ὄντων ποιῆσθαι, ἵνα ἂν γῆμοφ ἔκατφ Κυρίου καὶ μὴ κατὰ πῆθυμῆαν. Πῆντα ἐφ τιμῶν Θεοῦ γινῆσθω».

<sup>2</sup> Γυλμη епископа (в особенности, в отрицательной форме *ὄνευ γυλμηφ*) получило в канонической терминологии свой особый технический смысл (39 ап. прав.), указывающий на епископа, как на источник духовной власти и пастырского душепопечения. Небезызвестный предсоборный канонист Н. П. Аксаков занимался специальным историко-каноническим экзегезисом данного термина и установил три основных его смысла: «повеление, ведение и соизволение» епископа. – Предание церкви и предания школы. Сергиев-Посад, 1910. С. 91.

<sup>3</sup> *Tertull. Ad uxorem, I, 11, 3*: «Nimquid tabulas nuptiales de illo apud tribunal Domini proferemus? Et matrimonium rite contractum allegabimus quod vetuit ipse?»

ковном благословении предбрачного договора (*sponsalium*), получает свою убедительность и для нас<sup>1</sup>.

Договор этот совершался у светской власти и по всем правилам римского гражданского брака, то есть, при наличии жениха и невесты, в присутствии их свидетелей, при написании *tabulae nuptiales* (Тертуллиан), при дарении брачного кольца (Климент Александрийский), при обмене обручающихся предбрачными дарами (*donatio ante nuptias*) и при соблюдении всех других бытовых подробностей этого житейско-юридического акта. Но у христиан в процессе этого гражданского обручения играл заметную роль и епископ, с мнением которого в данном вопросе христиане весьма считались.

К какому моменту «обручения» приурочивалось содействие епископа – предшествовало ли оно началу обручения, сопутствовало ли оно ему (епископ – один из почетных свидетелей брачного контракта), или следовало за ним (в форме одобрения или неодобрения епископом брачного контракта), категорически ответить на это очень трудно, если только вообще возможно. Да это, в сущности, и не так важно. Безусловно, важен лишь самый факт того или иного участия епископа в акте обручения, который, к счастью, засвидетельствован достаточно твердо, не только отдельными, более или менее случайными замечаниями авторитетных древнецерковных писателей, но и общей историей церковных канонов, где мы наблюдаем постепенный рост церковно-дисциплинарных правил, относящихся именно к добрачному обручению<sup>2</sup>. Наиболее же ясным доказательством того, что в состав «обручения», заключавшегося христианами, входило и благословение епископа, служит ясное свидетельство о том римского папы Сириция, считавшего как бы свято-

---

И еще – Apolog. с. 6: «cum aurum nulla norat praeter unico digito, quem sponsus oppignorasset pronubo annulo». Ср.: *Clem. Alex. Strom.* VII, 11. Paidag. 1, 8.

<sup>1</sup> «Правда, первенствующие христиане, привыкшие ничего не делать без благословения церкви, епископа и пресвитеров, по всей вероятности, весьма скоро начали обращаться к священнослужителям с просьбами – благословить тот свадебный контракт, какой они, по греко-римским законам, обязаны были совершить в присутствии гражданских чиновников». *Катанский А. Л., профессор.* К истории литургической стороны таинства брака // Христианское Чтение. 1880. Выпуск I. С. 119.

<sup>2</sup> См.: Анкир. с. пр., 11. VI в. с. 98. Вас. Вел. 22, 37 и 69. и др.

татством нарушать то благословение, какое давалось священником невесте при ее обручении<sup>1</sup>. И мы вполне соглашаемся с мнением не раз уже упоминавшегося авторитетного канониста – епископа Никодима Милаша, который в толковании на 98 правило Трулльского собора говорит: «как Церковь требовала от своих верующих заключать браки только с ее благословения, так требовала она этого и относительно обручения, и как она подчинила своей юрисдикции брак, так подчинила она и обручение той же юрисдикции»<sup>2</sup>.

Что касается самой формы, в которой выражалось это обручальное благословение епископа, то она, без сомнения, долгое время была очень примитивна и несложна – едва ли буквально не состояла из одного священнического благословения, сопровождаемого разве только самым кратким молитвенным благожеланием. Потому, например, Goar, в его *Notae* к чину «обручения», хотя и говорит, что «от древности существовал обычай (*consuevit ab antiquo*) освящать брачное кольцо собственным благословением священника (*sacerdoti*)», однако тут же добавляет, что это благословение было отлично от тех, какие встречаются в латинских служебниках; и в качестве образца первых, то есть, наиболее древних благословений, он приводит одно, извлеченное Новарином из древних Литургий, следующего содержания: «Благослови, Господи, кольцо это и корону ту: ибо как кольцо венчает палец человека, и корона – его голову, так благодать Святаго Духа пусть окружает жениха и невесту (*sponsum et sponsam*, обручника и обручницу), чтобы они видели сыновей и дочерей до третьего и четвертого рода, которые да восхвалят имя Твое»<sup>3</sup>. Вообще, если искать каких-либо сближений и аналогий для изначальной формы священнического (также и епископского) благословения при заключении предбрачного, спонсально-го договора (то есть обручения), то, по-видимому, больше всего оно напоминает наше современное «благословение», которое в благочес-

---

<sup>1</sup> *Siric. Ep. ad Himerium*, с. III et XIII.

<sup>2</sup> *Епископ Никодим.* Правила Православной Церкви с толкованиями». Часть I. СПб, 1911. С. 595.

<sup>3</sup> *Goar.* Op. cit. P. 313.: «Benedic, Domine, annulum istum, et coronam istam: ut sicut annulus coronat digitum hominis et corona caput: ita gratia Spiritus S. circumdet sponsum et sponsam, ut videant filios et filias, usque ad tertiam et quartam generationem qui collaudent nomen tuum».

тивных семьях практикуется еще и теперь, при официальном объявлении помолвки. Но известно, что никакой ни юридической, ни сакраментальной силы наше «благословение» не имеет, как не имело его и древнейшее священное благословение, добровольно соединявшееся большинством христиан с юридически-договорными, предбрачными актами гражданского характера<sup>1</sup>.

#### IV.

Второй и собственно совершительный момент античного брачного процесса носил название самого «брака» (*matrimonium, nuptiae*) и состоял в осуществлении тех обязательств, которые давались при обручальном сговоре (*sponsalium*) и в действительном начале брачного сожителства, подтвержденном фактами (*mutuus consensus* и *copula carnalis*). Причем, все это облекалось в более или менее торжественную форму и сопровождалось особым бытовым ритуалом, слагавшимся из различных символических обрядов и церемоний, которые, в главной своей части, представляли культурно-исторические пережитки древнейшей патриархально-сакральной формы брака (белые одежды, венки, факелы, вкушение хлеба и т. п.).

Таким образом, по своей юридической стороне, *matrimonium* во многом напоминало собой предварительное *sponsalium*, поскольку оно состояло из фактического осуществления договорных обязательств последнего. Поэтому-то здесь опять снова фигурировали и брачные дары (*donatio propter nuptias, dos*), и соединение рук брачующихся (*dextrarum junctio*), и брачный поцелуй (*osculum interventione*), и главное – формально-юридическая запись всего этого (*pactum de nuptiis*). Вот почему, по-видимому, и в позднейшем церковном чине браковенчания элементы *sponsalii* и *matrimonii* различались недостаточно строго и нередко взаим-

<sup>1</sup> Поэтому, например, профессор Катанский выражается о древнецерковном обручении очень осторожно: «нельзя с уверенностью утверждать, что с этого времени (папа Сирийский, конец IV века) церковное обручение было для всех христиан обязательно, а не предоставлено было их свободе решение вопроса: завершать ли гражданский акт церковным благословением или же ограничиваться только гражданским». Цит. изд. С. 121.

но перемешивались (соединение рук брачующихся, брачный поцелуй, обмен кольцами и прочее).

Наш вопрос теперь в том, как рано началось вмешательство церкви в эту вторую, назовем его «матримониальной» (в отличие от первой «спонсальной») стадию бракозаключительного процесса, и в какой форме оно первоначально выражалось?

Уже а priori совершенно логично заключить, что раз уместным признавалось вмешательство Церкви в начальную фазу брака – в *sponsalium*, то тем более законно и необходимо было ее участие в завершительном его моменте, то есть, в самом *matrimonium*. И однако, до конца II века мы не имеем никаких фактических следов того, чтобы Церковь активно участвовала и в совершении *matrimonii*. Да и те, нельзя сказать чтобы многочисленные свидетельства, которыми мы располагаем от конца II века или даже начала III века, еще не настолько ясны и бесспорны, чтобы исключать возможность их иного понимания, без непременно приложения их именно к церковной форме брака. Большинство таких древних, случайных заметок (Климент Александрийский, Тертуллиан, Ориген) касается речи о венцах, кольце, о тайне соединения мужа и жены в одну плоть и т. п. элементах брачного союза, которые, как это видно и из контекста, непосредственно-то относятся к естественно-природной, психо-физической стороне брака и характеризуют различные моменты гражданского брака, раскрывая их глубокое морально-психологическое значение и их, так сказать, внешнюю, натуральную символику.

Однако, наряду с углублением в смысл гражданского брака, мы находим уже и некоторые, вначале, правда, довольно еще слабые, упоминания и о добавочном церковном благословении гражданского *matrimonii*, как бы об его церковном «запечатлении» и «скрепе».

Едва ли не самое раннее свидетельство о священно-церковном благословении «брака» (*matrimonii*) принадлежит Клименту Александрийскому (около 216 года), который, в обличение невест, не брезговавших таким сомнительным украшением, как чужие волосы, говорит: «на кого же пресвитер возлагает руку? Кого благословляет? Не жену, вступающую в брак, но чужие волосы и следственно чужую голову». Тому же древнецерковному учителю принадлежит еще и следующая характеристика христианского брака: «брак, совершаемый словом

(молитвы?), освящается, когда супружество предаёт себя Богу и совершается с чистым сердцем в искренности веры»<sup>1</sup>. Не подлежит сомнению, что *возложение рук* пресвитера и произнесение *слов молитвы* мыслятся здесь в качестве существенных составных элементов христианского брака<sup>2</sup>.

Ещё определеннее удостоверяет такое церковное запечатление брака современник Климента Александрийского, известный церковный писатель *Тертуллиан* (220 год), который в одном из своих сочинений, сетуя на то, что еретики во всем копируют православных, упоминает также и о поставлении у них «верховного жреца при браке». В специальном же трактате к жене Тертуллиан такими высокими чертами изображает христианский брак: «как могу описать счастье моего брака, который церковь утверждает, жертва скрепляет, благословение запечатлевает, ангелы возвещают, Отец (небесный) утверждает?»<sup>3</sup> В полную параллель с последним текстом должно быть поставлено свидетельство *святителя Иоанна Златоуста*, который говорит: «священники *скрепляют* брачный союз благословениями, да усугубится любовь жениха, да возрастет скромность невесты, и все да устроится так, чтобы жили приятно»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Clement Alexand.* Paidag. III, XI. И еще – Strom. IV, 12 и 20: «sanctificitur itaque etiam, quod per Logon seu Verbum perficitur matrimonium, si conjugium se Deo submittat et cum vero corde administratur in fidei certitudine».

<sup>2</sup> О «возложении рук», как символическо-благодатном акте еще ветхозаветной церкви, перешедшем с тем же значением и в новозаветную, очень обстоятельный экскурс дан Н. П. Аксаковым в его интересной, но у нас мало оцененной, работе: Предание церкви и предания школы. Сергиев-Посад, 1910. С. 159 и сл.

<sup>3</sup> *Tertull.* De praescr. Heretic, c. 40: «qui (diabolus) ipsas quoque res sacramentorum divinatorum idolorum misteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum. de lavacro repromittit... celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis iducit... Quid? quod et summum Pontificem uuius nuptiis statuit». Ad uxorem, II, c. 9: «unde sufficimus ad enarrandam felicitatem ejus matrimonii quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renunciant Pater ratum habet?»

<sup>4</sup> *Святитель Иоанн Златоуст.* Беседа на XXV главу книги Бытия. Совершенно то же самое и даже еще определеннее говорит западный современник Иоанна Златоуста папа Иннокентий I, особенно подчеркивающий значение «церковного благословения» как известной формы христианского брака: «В е п

Ряд аналогичных указаний на церковное благословение брака и участие в нем священника дают и другие древние отцы и учителя церкви. Так, Василий Великий, например, называет брак «игом, возложенным с благословения»<sup>1</sup>, Григорий Богослов самого себя именует «сочетателем и невестоводителем»<sup>2</sup>, Амвросий Медиоланский говорит об освящении супружества «священническим покровом и благословением»<sup>3</sup>, папа Лев Великий упоминает об особой Литургии для брачующихся, после которой им преподавалось «церковное благословение и брачные молитвы»<sup>4</sup>.

Особенно ясными и выразительными, рисующими как бы целую картину церковного венчания брака, считаются два древних свидетельства – Мефодия, епископа Патарского (конец III века) и Павлина, епископа Ноланского (V век). В первом из них значится: «вот награда за чистый подвиг целомудрия! *Обручаюсь* слову и приемлю *в дар* вечный *венец* нетления; *возложив венец на главу*, украшаюсь светлыми и неувядающими цветами мудрости. *Обхожу* со Христом, воздающим награду на небеси, окрест безначального и бессмертного царя, становлюсь свещеносицею непреступных светов и воспеваю новую песнь с

e d i c t i o quae per sacerdotem super nubentes imponitur, non materiam delinquendi dedisse, sed formam tenuisse legis a Deo antiquitus institutae doceatur». Epistol. ad Wictr. c. X.

<sup>1</sup> *Василий Великий.* Беседы на Шестоднев, 7-ая бес. «мужие любите жены (Еф 5:25). Хотя вы чужды были друг другу, когда вступали в брачное общение. Сей узел естества, сие иго, возложенное с благословением». Изд. 3. Часть 1. Глава III. Москва, 1891.

<sup>2</sup> *Григорий Богослов:* «Я на себя беру ответственность: я сочетатель, я невестоводитель». Творения святых отцов. Т. 3. С. 488. Ср. его же письмо к Олимпиаде, 57-ое.

<sup>3</sup> *Амвросий Медиоланский.* Письмо 70-ое к Виталию: «когда самое супружество должно быть освящено священническим покровом (sacerdotali velamine) и благословением (benedictione), то как можно назвать супружеством то, где нет согласия веры?»

<sup>4</sup> «Святой Лев папа римский (V век) свидетельствует, что в его время для брачующихся совершаема была Литургия, и после причащения их преподаваемо им было церковное благословение и читаемы были брачные молитвы». Из статьи «О церковном благословении и венчании брака» / Прибавление к творениям святых отцов. Часть 17. С. 226.

ликом ангелов»<sup>1</sup>. Места, подчеркнутые нами, ясно указывают, что все главные, знакомые нам элементы гражданско-бытового брака практиковались также и христианами, причем отмечается и какая-то их связь со Христом и с ангельскими ликами. Связь эта еще больше проясняется у другого из вышеназванных авторов – *Павлина Ноланского*, как это очевидно из его специальной речи, которую он держал пред новобрачными: «чета нерасторжимая! живи, всегда вспоминая обо мне; да будет игом твоим досточтимый крест! Да связует вас та любовь, какою Церковь объемлет Христа и какою Христос взаимно любит свою Церковь! Пусть благословит вас сам отец-епископ (новобрачный был сыном епископа); пусть он сам предначнет священные песнопения прежде ликов песнословающих. Веди, честнейший отец Мемор, чад твоих к алтарю Господню, и с молитвой передай их святительской рукою... Помня свои обязанности, *сообразно с законным порядком*, Мемор передает дорогих детей в руки Эмилия. А тот, подклоняя главы обоих под мирное иго супружеское, десницею *возлагает на них покров* и освящает их молитвою. Христе! Услыши священников молящихся, и благочестивые *обеты утверди молитвенным священнодействием*. *Напой*, Христе, новую чету, *сопряженную святым предстоятелем*, и помогай сердцам целомудренным, приив воздеяния рук чистых»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Мефодий Патарский*. «Пир десяти дев». Рус. перевод под ред. проф. Ловягина. СПб, 1877 г. Профессор Катанский придает этому свидетельству особенно важное значение, так как находит в нем отображение тогдашнего чина церковного венчания (К истории литургической стороны таинства брака / Христианское Чтение. 1880, I. С. 107). Но в его отзыве нельзя не видеть преувеличения: здесь дается, если угодно, вообще картина брака у христиан, но не обязательно церковного, а скорее просто бытового.

<sup>2</sup> *Павлин, епископ Ноланский* (431 год). Выдержка взята из процитированной статьи в Прибавлении к творениям святых отцов (с. 226-228) и дополнений к ней у Катанского (с. 105-106). Подлинный текст у Mign. LXI. Как ни выразительна нарисованная здесь картина христианского брака и как ни велик соблазн отождествить ее именно с чином церковного венчания, однако полного права на это мы не имеем, так как все здесь сказанное с одинаковым успехом может быть отнесено и к бытовому браку христиан, лишь восполняемому последующим благословением Церкви. Несомненно, что гражданско-бытовой брак у христиан этого времени получил уже ярко христианскую окраску, проходящую через все привычные, стародавние церемонии гражданского брака.

Мы проявили бы недостаток критической осторожности, если бы в ряду последних свидетельств усмотрели бы бесспорные следы существования особого чина церковного венчания в такой глубокой древности, как эпоха Тертуллиана, Мефодия Патарского и Павлина Ноланского. Никакого особого, чисто церковного чина здесь еще нет, а налицо все те же хорошо знакомые нам элементы античного, юридическо-сакрального и бытового брака, лишь получившие теперь христианскую окраску, благодаря активному участию при совершении их христианского священнослужителя, и тем новым священным гимнам и молитвам, которые, очевидно, являлись на смену старых, языческих. Соответственно новой христианской атмосфере, изменилась вся обстановка и характер гражданско-бытового брака. Но его основные, юридическо-конститутивные нормы и даже привычные внешне-бытовые формы остались теми же самыми, хотя и получили новую, уже христианскую символику. Брак по-прежнему оставался институтом гражданского права, но церковь, в лице своих предстоятелей, выступала в качестве деятельного агента при совершении этого важнейшего жизненного акта и как бы, так сказать, прикладывала к нему свою печать: сообщала ему христианскую окраску, скрепляла и санкционировала его своим авторитетом. Здесь еще нет места речам о самостоятельном церковном браке, в отмену и в замен гражданского брака, а налицо только *добавочная церковная скрепа* законно-совершаемого гражданского брака. Такой характер древнехристианского брака веско и подтверждается всеми вышеприведенными свидетельствами, в особенности, цитатами из Тертуллиана и Иоанна Златоуста, где так часты характерные термины «*утверждении, запечатлении и скрепе*» брака, чем само собою устанавливается предварительное заключение (государством) того, что потом и скреплялось (Церковью). Да даже и в последнем свидетельстве епископа Павлина Ноланского, рисуящем наиболее выразительную картину церковного брака, говорится о необходимости помнить и выполнять обязательства, «*сообразно с законным порядком*», под чем, на наш взгляд, разумеются именно «*обязательства перед государством*» и юридически-правовые нормы «*законного, то есть, гражданского брака*», уважение к которым, таким образом, ограждали и сами церковные каноны<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ап. Пр. 48. Трулльск. 87 и 93. Каре. 102.

Такой свой характер – характер добавочного благословения, последующего освящения и скрепы – церковный брак имел не только в первые три века, что ясно само собою (ибо языческое правительство гнало Церковь и не признавало ее учреждений), но продолжал довольно долго сохраняться и потом, при христианских императорах, как это очевидно из исторических источников гражданского права – «эклоги» (впервые в виде изъятия допускающей некоторое юридическое значение и за церковной формой брака) и новеллы Льва Мудрого (89-й, узаконяющей церковный брак и ставящей его на место гражданского)<sup>1</sup>. Не менее ясно открывается это и из памятника церковного права конца IV века – из так называемых «канонических ответов святейшего патриарха Тимофея». На вопрос, обращенный к патриарху, должен ли священнослужитель идти на совершение такого брака, который происходил с нарушением законов (τῶν ἐπιτομῶν καὶ τῶν ἐπιτομῶν), тот отвечает: «решительно скажите: аще священнослужитель услышит о незаконности брака (следовательно, самый-то брак совершался помимо его) и аще брак подлинно незаконен, то не должен священнослужитель приобщаться чужим делам», то есть, не должен прилагать и своей церковной печати к такому незаконному (очевидно, с гражданско-юридической точки зрения, совпадающей и с морально-христианской) бракозаключению<sup>2</sup>. Из начальной строки вопроса: «аще кто звати будет клирика на сочетание брака» (εἴ τις τῶν κληρικῶν ἐπιτομῶν καὶ τῶν ἐπιτομῶν κληρικῶν), более или менее ясно, что клириков *приглашали* на церемонию брака; а из конечной фразы ответа еще яснее, что они иногда и уклонялись не только от участия в этой церемонии, но и от церковного признания ее законности, как это подробнее поясняет Вальсамон, говоря, что клирики в подобных случаях не должны «ни ходить, ни молиться, ни приносить на них (бескровной жертвы)»<sup>3</sup>. Но отсюда следует также и то, что гражданский и церковный брак еще не совпадали между собою и первый мог существовать без наличности второго.

<sup>1</sup> См. об этом выше, с. 558 и сл.

<sup>2</sup> Канонические ответы святейшего Тимофея. Ответ 11-й. Изд. Об. Л. Д. Пр. С. 526. М., 1884.

<sup>3</sup> Там же, с. 526-527.

## V.

Мы подошли теперь к последнему и самому важному для нас пункту – к ответу на вопрос, каким же литургийно-богослужебным актом древняя Церковь выражала свое участие в процессе гражданско-бытового matrimonii?<sup>1</sup>

Первый и наиболее, по-видимому, убедительный ответ на него тот, что все это *происходило*, во всяком случае, где либо *вне* стен церковного храма и вообще мест, предназначенных для отправления специально христианских служб. Раз основа брака была гражданской и совершалась или в муниципальных учреждениях или в домах граждан, но тем же, конечно, уместнее всего было нарастать и всем тем наслоениям на эту основу, которые приносила с собой Христианская Церковь. Да этому, по-видимому, благоприятствует и только что приведенное выше правило патриарха Тимофея, начинающееся с упоминания о *приглашении клирика* на какое-то постороннее и внешнее для него сочетание брака, чего, разумеется, не могло бы быть, если бы брак совершался, так сказать, внутри христианской ограды, в местах богослужебных собраний самих христиан, где присутствие клириков не нуждалось в приглашении, так как являлось необходимым *ex officio*. Текст правила Тимофея заставляет заключать, что «совершение брака» имело место или в каком-либо правительственном учреждении, или где-либо в частном доме, например, у одного из родителей новобрачающихся<sup>2</sup>. Однако и в эту дилемму необходимо внести серьезные разъяснения и ограничения. Для эпохи первых трех веков христианства, когда Церковь Христова находилась в сильной опале

<sup>1</sup> Речь идет здесь, так же как и раньше, лишь о периоде первых IX-X веков христианской истории, пока всей полнотой юридической силы обладал только один гражданский правовой брак.

<sup>2</sup> О приглашении священника родителями невесты не в свой дом для соответствующих предбрачных молитв и благословений определенно говорит св. Иоанн Златоуст Homil. XLVIII. Cp. 6, in Genes. c. 24. Так что Zhischman, основываясь на древне-церковных свидетельствах, заключает, что «der Ort, an welchem diese Handlung (Ehe) in den ersten christlichen Jahrhunderten erfolgen durfte, war nicht ausschliesslich die Kirche, weil mehrfache Zeugnisse dafür sprechen dass zur Vornahme derselben die Geistlichen von den Brautleuten in da Haus gerufen wurden». – Op. cit. S. 690.

у языческого правительства, невозможно было положительно никакое, то есть ни домашнее, ни тем более, муниципальное объединение гражданского брака с церковными благословениями. Выход из этого только один – что гражданский брак и его церковное освящение совершались в разное время и именно в такой последовательности, что сначала совершался юридический акт брака, а затем он «скреплялся или запечатлевался» и церковной санкцией, которая в условном смысле может быть названа церковной рецепцией гражданского брака.

Где же и как происходила эта рецепция? Очевидно, она могла совершаться или в *частном доме* (самых новожен или их родителей), или в храме, то есть, в *месте общественного собрания* верующих той церковной общины, к которой принадлежали новожены. Не вовсе исключена возможность первого предположения, так как ей, по-видимому, благоприятствует текст канонического правила патриарха Тимофея. Но гораздо больше и теоретических шансов и фактических оснований имеет за себя второе предположение, говорящее о местах общественно-богослужения. За него прежде всего ручается общий характер древнехристианской жизни, имеющий ярко выраженный общественный колорит. Самая первая христианская община (иерусалимская) была даже как бы своеобразной коммуной, выражавшейся не только в крепкой внутренней связи всех членов («одно сердце и одна душа»), но и в единстве внешнего устройства (общение имуществ, жилищ и трапез – Деян 1:13-14; 2:42, 44-46; 4:32 и др.). Правда, такой коммунальный строй христианской общины продержался в ней недолго, так как при дальнейшем ее количественном и качественном росте стал неудобен и невозможен. Но самая тенденция к общинной сплоченности неизменно характеризует собой каждую местную приходскую еkkлесию, или «паракию» (παροικεσία), которая долгое время представляла собою не что иное, как крепко сплоченную общину христиан, живших в пределах того или другого города со всеми тяготевшими к нему окрестными пригородами. Такой сплоченности христиан, по крайней мере, в первые три века, немало способствовало и их гонимое, бедственное положение в государстве. Христианская колония того или другого города представляла собой как бы спасательный остров среди бушующего и враждебного ей мира язычества. Естественно, что члены этой колонии крепко держались друг за друга и все христианские нужды и интересы были для них общим, а не

частным делом. Несомненно, потому-то мы довольно долго не видим в христианской общине никаких следов частного богослужения. Даже такие, по нашему современному их пониманию, наиболее частные, даже как бы интимные богослужебные действия, как, например, чин исповеди, и тот совершался гласно и открыто (ἐξομολόγησις публичная исповедь эпохи Тертуллиана и Киприана). Всякое богослужебное священнодействие, уже как бы по самой своей природе, было публичным делом всей общины, которая, по возможности, объединялась для него *in corpore*, во главе со своим «предстоятелем» и окружавшим его клиром. Недаром самая главная часть христианского богослужения и его первооснова так прямо и была названа «публичным, или общим делом» = «литургией» (λεϊτουργία). Все это, следовательно, исключает гипотезу домашнего, частного освящения брака, а требует его публичного, общественно-церковного оглашения и признания, совершившегося в обычном месте общественно-богослужебных собраний, то есть, первоначально в катакомбах, а затем в специальных храмах. В частности, на связь церковного брака с усыпальницами христианских мучеников (катакомбами) не указывает ли сохранившееся и до сего времени в чине нашего венчания упоминание «святых мучениках, добре страдальчествовавших и венчавшихся» венцом смерти за Господа?

Таким образом, мы пришли к убеждению, что преимущественным или, вернее сказать, даже единственным местом церковного освящения и благословения брака могли быть только места общественно-богослужебных собраний. Но здесь нас встречает новое и очень серьезное затруднение. Дело в том, что дошедшие до нас древние литургические памятники не знают самостоятельного и полного чина церковного венчания, почти до конца эпохи Средневековья (XV-XVI века). История образования отдельного чинопоследования церковного венчания в греко-восточной Церкви теперь значительно исследована и освещена, главным образом, трудами епископа Порфирия Успенского, профессора Красносельцева и, в особенности, известного литургиста профессора А. А. Дмитриевского. Главные результаты такого изучения искусно скомбинированы в небольшой, но содержательной статье профессора А. В. Петровского «К истории развития обрядовой стороны чина венчания», к которой мы и отсылаем



всех тех, кто интересуется познакомиться с этим вопросом поподробнее<sup>1</sup>. Мы же для своих целей ограничимся экстрактом только следующих выводных из нее тезисов.

Последование самого «венчания» (а не «обручения») делится на две части: первая состоит из предначинательного 127 псалма с припевом «слава Тебе, Боже наш, слава Тебе», из великой ектении, трех пространых молитв священника, из возложения венцов на брачующихся и из троекратного их осенения с произнесением совершительной формулы: «Господи Боже наш, славою и честью венчай я». Вторая часть начинается чтением Апостола и Евангелия, возгласением сугубой ектении, затем идет молитва священника, ектения просительная, пение молитвы Господней «Отче наш», молитва общей чаши и преподаяние самой этой чаши брачующимся, троекратный обвод священником брачующихся вокруг аналоя с пением хвалебных тропарей, молитва на снятие венцов, две заключительных кратких молитвы и отпуст.

Развитие чина церковного венчания началось, очевидно, с первой его половины, как позволяют о том судить его древнейшие следы, сохранившиеся в литургических памятниках IX века (Евхологий № 336 из собр. Барберини) и X века (румп. Синайск. Библ. № 975). Самый чин венчания в названных памятниках еще очень несложен и имеет следующую однообразную схему: ектения, молитва «Боже святой, создавший человека» (3-я современная), возложение венцов на брачующихся, соединение их рук и молитва главопреклонения «Господи Боже наш» (современная пред ектенией «Заступи, спаси»). Вся вторая половина чина еще отсутствует. Вскоре эта первичная форма распалась на две редакции, из которых одна воспроизведена так называемым Кристоферратским списком (X-XI века), а другая – рукописью Синайской библиотеки № 958 (X век) и евхологием Порфирия Успенского (того же времени). В первой редакции к основе сделаны лишь два добавления: предначинательный псалом и формула «Господи Боже наш, славою и честью венчай ею»; а вторая – значительно расширена приложением целого ряда молитв и чтением Апостола с Евангелием. В период с XI по XV век господствовала первая, более краткая редакция (криптоферратская), но с

<sup>1</sup> Петровский А. В. К истории развития обрядовой стороны чина венчания / Христианское Чтение. 1908 г. Декабрь.

XV века в общий обиход входит вторая (синайская редакция). Сначала она, впрочем, имеет довольно неустойчивый вид по составу и числу молитв, но к исходу XVI века эта половина венчания окончательно принимает свою современную устойчивую форму. Вторая половина чинопоследования венчания развивалась сравнительно медленнее, дольше. Начало ей положено чтением молитвы «Боже наш» и произнесением возгласа «Преждеосвященная святая святым», первое указание на что имеем мы в Синайской рукописи конца X века (№958). Центральная же часть этой половины – троекратное обведение брачующихся вокруг аналоя при пении брачных тропарей и вовсе начинает встречаться лишь с памятников XIV-XV веков (Симеон Солунский и Афонские рукописи). Окончательное же формирование этого чина венчания в его сохраняющейся и у нас форме произошло лишь в XVII веке, как это видно из «Евхология» Гоара и рукописи Московской Синодальной библиотеки (№ 454).

Итак, мы имеем теперь два твердо установленных, как бы взаимоисключающих друг друга тезиса. С одной стороны, доказано, что Христианская Церковь очень рано, не позже, как с начала 2-го века, имела какое-то и даже довольно близкое отношение к браку: на первых порах она его только как бы контрастировала; а затем, с конца IX века, получила монополию на его совершение. С другой, еще более несомненно, что церковный чин браковенчания возник довольно поздно (с конца VIII века или начала IX века) и развивался крайне медленно и туго, получив свою окончательную редакцию лишь к концу XVII века. Это видимое несоответствие, чуть ли даже не прямое противоречие, двух указанных положений, являлось камнем преткновения и соблазна для многих, в особенности для отвергающих таинства протестантов и не признающих брака разных бракоборов<sup>1</sup>. Те и другие склонны были утверждать, что раз Христианская Церковь обходилась без специального чинопоследования брака всю эпоху Вселенских Соборов и даже еще позже, то не ясно ли отсюда, что такой своей практикой Церковь доказывала свое непризнание брака за действительное и необходимое таинство, в особен-

<sup>1</sup> См., например, об этом в статье: О церковном благословении и венчании брака (против новоженцев) // Прибавление к творениям святых отцов. Часть 17. С. 204 и сл. Москва, 1858. О протестантах – у Пляшкевича в Православном Обозрении (1883, I. С. 228).

ности, если принять во внимание продолжительную неясность и неопределенность догматического признания этого таинства<sup>1</sup>.

## VI.

Выход из этого исторического тупика, который мы только что сейчас охарактеризовали, в действительности, совсем не так уж труден. Говоря пока в самой сжатой и общей форме, он состоит в том, что церковный брак долгое время, в течение почти всего первого тысячелетия христианской эры, не имел самостоятельного, особого чинопоследования, а был нераздельно слит с совершением Божественной Литургии.

Объяснение такого факта лежит, с одной стороны, в самой истории церковного брака, с другой – в том значении, какое имела Литургия в развитии всего христианско-богослужебного цикла. Мы уже видели, что до конца IX века, вернее, до последнего десятилетия XI века, церковный брак не являлся самодовлеющим, юридическим институтом, а представлял из себя не иное что, как добавочное благословение, присоединявшееся к гражданско-юридическому акту брака. Поэтому юридическая основа брака совершалась без прямого и обязательного участия церкви, которая лишь дополнительно присоединяла к ней свои благословения и молитвы, сравнительно немногочисленные и недлинные, легко укладывавшиеся в объеме Литургии<sup>2</sup>. Когда же Церковь получила, сначала частично, а затем и полностью, монополию совершения брака, когда без прямого посредства церкви законное совершение брака стало невозможным, то почти вся традиционно-бытовая основа брака также перешла в

<sup>1</sup> Формула семи церковных таинств окончательно установилась довольно поздно: на востоке – к эпохе Ф. Вальсамона (XII век) или даже Симеона Солунского (XV век), а на западе – не раньше Фомы Аквината (XIII век). Из них таинство брака позднее всех нашло свое постоянное место. См. у Катанского «Догматическое учение о таинствах Приложения» и Zhiszman'a – 127 sq.

<sup>2</sup> Пляшкевич: «Что образ совершения брака действительно был не многосложен, видно из того, что брак совершался не отдельно, а за Литургией, начинался молитвою и заканчивался причащением». Православное Обозрение. 1883, I. С. 676. Заключение автора – совершенно правильное и оно подкреплено ссылкой на источник (*Тертуллиан. Ad uxor. II,9*). Необходимо только дополнить его указанием на то, что здесь говорится лишь о церковной стороне брака, которой предшествовала его юридическая сторона, заключавшаяся в другом месте.

церковь, и церковный брак, благодаря сему, настолько осложнился и разросся, что соединение его с каким-либо другим богослужением стало неудобным, вследствие чего и почувствовалась настоятельная нужда в его обособлении. Вот почему и древнейшие следы такого обособления брака начинают встречаться лишь с памятников позднее X-XI веков, то есть, после того, как церковный брак получил всю полноту юридических последствий и разросся в сложный чин, составленный из элементов старого (гражданско-бытового) и нового (христианско-церковного) брака.

Еще менее нуждается в подробных разъяснениях и доказательствах слияние первичной (дополнительно-краткой) формы церковного брака именно с Литургией, а не с каким-либо другим христианским богослужением. Ведь Литургия и до сих пор занимает центральное, доминирующее положение в цикле древнего христианского богослужения: все прочие церковные службы имеют или приуготовительный к Литургии характер (утреня, часы), или благодарственно-заключительный по отношению к ней (вечерня). Исторически же, как это общеизвестно, Литургия была сначала не только главным (как и теперь), но и единственным христианским богослужением, так что все остальные виды и формы повседневно, да многие и специального богослужения, возникли и развились именно из Литургии. Литургия, или точнее, центральная ее часть – Евхаристия, была основным зерном христианского богослужебного культа, из которого вырос весь сложный его цикл, при дополнительном влиянии еще и ветхозаветных реминисценций<sup>1</sup>.

В особенности тесной и живой была связь с Литургией древнецерковных Таинств, совершение которых всегда носило более или менее публично-торжественный характер, приурочивалось к Литургии и заканчивалось Евхаристией и агапой. Известный исследователь древних Литургий – Renodot – такую связь Литургий с Таинствами возводит даже как бы в своего рода закон: «церковными постановлениями у сир-

<sup>1</sup> «В самые первые века христианства Евхаристия была таким единственным богослужебным чином, с которым соединялось отправление почти всех других священнодействий, например, последование таинств». – Муретов С. Цит. изд. С. 57.

ских и александрийских иаковитов предписывается, чтобы никакое Таинство не совершалось без служения Божественной Литургии»<sup>1</sup>.

С Литургией же, несомненно, соединялось в древности и церковное благословение брака, как это бесспорно устанавливается древнейшими литургическими памятниками, сохранившими в себе следы брачных благословений, и теми раннейшими церковными номоканонами<sup>2</sup>, в которых говорится о дневном, а не вечернем совершении браков и о необходимости для вступающих в него предварительного говения, ввиду, очевидно, их последующего причащения за Литургией, слабый след чего сохранился у нас и по сей час в том благочестивом обычае, чтобы жених и невеста приступали бы к Таинству Брака, по возможности, натощак.

Конечно, церковное благословение брака за Литургией в период первых десяти веков не могло иметь одной общей, вполне законченной и устойчивой формы, по той простой причине, что не имела такой формы еще и сама-то Литургия. Те молитвы и благословения, которыми древняя церковь со своей стороны приветствовала браки христиан, бывали более или менее разнообразны по своему качественному и количественному составу, в зависимости от целого ряда причин, влиявших, как известно, и на самые типы Литургий. Но несомненно лишь одно, что все эти, сравнительно немногие и простые благословения и молитвы, вставлялись в различные моменты литургийно-евхаристического богослуже-

<sup>1</sup> *Renod. Litur. Orient. Collectio.* Т. II, 126 sq. Перифраз его мыслей взят нами из «Собрания древних Литургий» (Выпуск II. С. 7. СПб, 1875). О том же говорит и автор лучшего русского труда о Таинствах – профессор А. Катанский : *Догматическое учение церкви о семи церковных таинствах.* СПб, 1877. И он же более специально, именно об обрядовой стороне Таинств – в известной нам статье: *К истории литургической стороны таинства брака.* С. 98-101.

<sup>2</sup> Церковные правила, даже сравнительно поздние, категорически воспрещали совершать браки поздно вечером или ночью. Известен, например, случай из практики константинопольской церкви, что патриарх Антоний IV отлучил пресвитера Манула в 1389 году за случай такого незаконного повенчания брака. *Zhiszman – 690 п. 52-е Лаод. Прав.* И основанная на нем церковная практика требует повенчания браков днем, «абие по божественной Литургии». *Кормчая, 50 гл.* В более же древнее время браки предпочтительно совершались по утрам, в промежуток между утренней и обедней, очевидно, с тем расчетом, чтобы новобрачные могли потом приобщиться за Литургией. *Zhiszman – 690.*

ния, совершенно, например, так же, как и теперь вводятся в Литургию элементы другого важного таинства Церкви, имеющего к тому же ближайшую аналогию с браком, – таинства Священства, или иерархического рукоположения епископов, пресвитеров и диаконов, всегда обязательно совершаемого за Литургией.

Следовательно, знакомство с теми молитвами и благословениями, в которых выражалось признание и «скрепа» христианского брака древней Церковью, или, что тоже древнейшая, изначальная сторона чисто церковного брака, мы должны почерпать, главным образом, из скудных остатков древнелитургической литературы, что является делом очень серьезным и далеко нелегким. Трудность его в свое время уже остановила одного исследователя, который по данному поводу сделал лишь такое меланхолическое замечание: «каков был самый чин совершения таинства брака, какие входили в состав его молитвы и в чем состояло благословение, определить трудно, по недостатку свидетельств»<sup>1</sup>. Но мы не считаем своей позиции столь безнадежной и попытаемся выяснить кое-что в этом отношении.

(Окончание следует)

<sup>1</sup> *Пляшкевич.* Цит. изд. С. 722.

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

И. Воронцова

### Д. С. МЕРЕЖКОВСКИЙ. УЧЕНИЕ О «НОВОМ РЕЛИГИОЗНОМ СОЗНАНИИ» КАК ВАРИАНТ РЕЛИГИОЗНОГО ГНОЗИСА

Церковь с первых веков сталкивается с попытками исказить истины христианской веры, модернизировать ее посредством некоего «тайного» знания. XX век предложил свой вариант «гнозиса» – утверждение об искажении истинного христианства исторической Церковью и проповедь о грядущей эпохе Святого Духа, или Третьего Завета, который должен явиться в мире Откровением после первых двух. Учение это получило из уст авторов (Д. С. Мережковского, Д. М. Философова, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова, Н. М. Минского) и апологетов (З. Н. Гиппиус, А. А. Мейера, А. В. Карташева, М. М. Тареева и др.) название «новое религиозное сознание», и самими авторами было поименовано как религиозный гнозис. У Д. Мережковского с 1901 года имеются хотя и разбросанные по разным произведениям, но весьма четкие представления о том, относительно каких аспектов христианство «должно» претерпеть изменения. «Мережковскому, – писал Н. Бердяев, имевший свой взгляд на модернизацию христианства в России, – удалось создать целую религиозную конструкцию... неохристианства»<sup>1</sup>. Эту-то «конструкцию» религиозного гнозиса автор статьи представляет на суд читателя с небольшими историческими комментариями. Положения учения о «новом религиозном сознании»<sup>2</sup> осуждали епископ Феодор (Поздеевский), прославленный ныне в лике святых Михаил Новоселов, священники, писавшие в журнале «Новый Путь»; святой Иоанн Кронштадтский касался этой темы в своих проповедях.

<sup>1</sup> Бердяев Н. Новое христианство. Типы религиозной мысли в России // Собрание сочинений. Т. 3. Paris, YMKA-PRESS, 1989. С. 489.

<sup>2</sup> Далее – «н. р. с».

Занимая внимание исследователей и среди современников (Л. В. Щеглова, С. Н. Лурье, Б. Грифцов, Н. Розанов), и в советский период (С. Н. Савельев, И. К. Москвина, А. А. Андреев), и сегодня (Б. Г. Розенталь, В. Новик, С. П. Бельчевичен), Мережковский зачастую предстает со страниц исследований как религиозный философ, чье развитие хронологически обусловлено историческими событиями и носит потому спонтанный характер. И А. И. Ильин считает: «Мережковский носился с мыслью создать некое вселенское неохристианство», не замечая, что «вряд ли и сам знает, чего он, собственно, хочет»<sup>1</sup>. Воспоминания З. Гиппиус говорят о том, что Мережковский обдуманно подходил к возникшему у него еще на рубеже XIX и XX веков замыслу модернизировать христианство. К 1900 году относятся разговоры с Гиппиус о том, какою должна быть «настоящая Церковь». К 1901 году Мережковский и Гиппиус уже имели более или менее ясное представление о том, какими средствами «создавать» (курсив мой. – И. В.) новое религиозное сознание в обществе. Гиппиус относит начало рассуждений о «правильном» и искаженном в христианстве историческом – к последним годам века XIX: «Последние годы века, – пишет она, – мы жили в постоянных разговорах с Д. С. о Евангелии, о тех или других словах Иисуса, том, как они были поняты, как понимаются сейчас и где или совсем не понимаются, или забыты»<sup>2</sup>. На эти годы падает и поездка в Италию, итогом которой стало «пленение» Иисусом из Назарета, «а вовсе не убеждение в подлинности христианской морали» (там же). В Ницце на даче проф. Максима Ковалевского они повстречали студента Петербургского университета Дмитрия Философова, но сближение начнется через несколько лет, когда в Петербурге возникнет журнал «Мир искусства». Бывая на «средах» у С. П. Дягилева, Мережковский, встречавшийся там с Ф. Сологубом, Н. Минским и В. Розановым, сходится с двоюродным братом С. Дягилева Дмитрием Философовым, которому в близком будущем предстоит стать третьим в триумvirате, который решит по-новому «прославить» Троицу. С. Дягилев издает популярный журнал «Мир искусства», и в нем, задолго до открытия ПРФС (Петербургских религиоз-

<sup>1</sup> Ильин И. А. Творчество Мережковского // Сочинения. В 10 томах. Т. 6. М. 1996. С. 177.

<sup>2</sup> Гиппиус-Мережковская З. Дмитрий Мережковский. Париж [б/г]. С. 41.

но-философских собраний), появляется статья З. Гиппиус о «желательности таких собраний»<sup>1</sup>. Осенью 1899 года не без усилий четы Мережковских «поднялись первые разговоры о религии и христианстве в частности» (там же). Сорок пять лет они образуют единое начало, вместе ведут ПРФО и готовят схожие по мысли доклады. 1901 год был отмечен в их жизни открытием Петербургских религиозно-философских собраний. На них Д. Мережковский и Д. Философов вынесут на свет тему «святой плоти», однако главной целью Собраний для учредителей было – опробовать свои идеи: как-то на них будет реагировать официальная Церковь, насколько укладываются они в контекст православного вероисповедания. Революционные события 1905-1906 годов утверждают в прежних сомнениях: историческая Церковь должна уступить место новой: Д. Мережковский писал в «Автобиографической заметке», что он многое передумал «в революционные годы 1905-1906» и это имело для внутреннего хода его развития «значение решающее». «Я понял, опять-таки не отвлеченно, а жизненно – связь православия со старым порядком в России, понял также, что к новому пониманию христианства нельзя иначе подойти, как отрицая оба начала вместе»<sup>2</sup>.

Есть упоминания исследователей о масонстве Мережковских. В числе этих исследователей – Е. Иванова, автор статьи «Об исключении В. В. Розанова из Религиозно-философского общества», предварявшей публикацию архивного материала «Доклад и прения по вопросу об отношении Общества к деятельности В. В. Розанова» в «Нашем Современнике» (1990, № 10). Она сообщала о том, что Мережковские входили в список масонской ложи «Великий Восток народов России», и делала предположение, что РФО предреволюционной поры фактически являлось скрытой формой существования ложи в России. Список ложи был опубликован в сборнике документов (1906-1918) о русском политическом масонстве<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. С. 83.

<sup>2</sup> Цит. по: Русская литература XX века, 1890-1910 / Под ред. С. А. Венгерова. Кн. 3. СПб., 1910. С. 29; *Мережковский Д.* Большая Россия / Предисл., послесл. и сост. С. Н. Савельева. Л., 1991. С. 255.

<sup>3</sup> См.: Документ № 4: Русское политическое масонство, 1906-1918: Документы из архива Гвернского института войны, революции и мира / Комм. В. И.

Патриотический подъем 1914 года выделил мессианский аспект в построениях Мережковского: место «нового Израиля» должен заступить революционный народ, как воплощающий в жизнь «н.р.с.». Последним этапом его религиозных воззрений стало разочарование в социальной революции, усиление внимания к апокалиптическому моменту в истории христианства и раскручивание представлений о внутренних отношениях Святой Троицы, «уточнение» Лица Третьей Ипостаси, обещающие раскрытия тайны «Иисуса Неизвестного»<sup>1</sup>.

Говоря о религиозных воззрениях Мережковского, трудно исключить влияние философии Вл. Соловьева, в частности мысль философа о том, что человеческая личность потенциально соединена с Божественным началом<sup>2</sup>, и деятельность таковой личности, обладающей религиозным сознанием, оправдана, т. к. имеет божественный источник и участвует в истории созидания Богочеловечества. Учение Соловьева о Всеединстве также находит свое отражение в построениях Мережковского о «религиозной общественности», потенциальном единстве космоса (плоти и духа в Церкви Третьего Завета). З. Гиппиус отрицает влияние Вл. Соловьева, хотя в той же книге «Дмитрий Мережковский» вспоминает, что в 1897-1900 годах, часто встречаясь с Соловьевым у баронессы Иксуль, у графа Прозора, читая вместе на литературных вечерах, они «должны были бы... сойтись с Влад. Соловьевым, но этого почему-то не случилось»<sup>3</sup>. С. П. Бельчевичен в работе «Проблема взаимосвязи культуры и религии в философии Д. С. Мережковского» (Тверь, 1999) также пишет о возможном влиянии идей Соловьева, усматривая и значительное влияние наследия Достоевского и Ницше, сообщая, что молодой Мережковский создал даже нечто вроде кружка для изучения трудов Ницше. Влияния Розанова также заметны, в начале века они были

Старцева // История СССР. 1990. № 1. См. также: История СССР. 1989. № 6; Берберова Н. Люди и ложи // Вопросы литературы. 1990. № 1-4.

<sup>1</sup> Это время написания книг: Тайна Трех. Египет: Вавилон, 1925. Павел и Августин, 1937. Жанна д'Арк, 1938 и др.

<sup>2</sup> См.: *Соловьев В.* Собрание сочинений. В 9 т. Т. 3. СПб., 1990. С. 16-17.

<sup>3</sup> *Гиппиус-Мережковская З.* Дмитрий Мережковский. С. 74.

близки; Бердяев также писал в «Новом христианстве», что «Розанов несомненно преопределил подход Мережковского к христианству»<sup>1</sup>.

По Мережковскому, христианство должно измениться по четырем положениям. Первое связано с тезисом о том, что религия представляет собою совокупность национального духа и культуры народа (с вытекающими отсюда выводами о месте культуры в системе церковных религиозных ценностей); второе – с метафизической проблемой плоти и духа (здесь сталкиваются взгляды Д. Мережковского и Н. Бердяева, Д. Мережковского и В. Розанова); третье рассматривает Церковь как общественный институт, связанный с определенным историческим моментом (в последнем случае с «наступающей» эпохой Святого Духа) и долженствующий участвовать в современности в полной мере; четвертый аспект – место государственности в новом «зоне». Учение включает в себя тезис о творческой религиозной деятельности человека и новой религиозной общественности, которая составит Церковь Третьего Завета в обновленном единстве, но Бердяев и Мережковский истолковывают это каждый по-своему. По Мережковскому, «новая религиозная общественность» станет воплощением Троицтва в миру, «носителем нового религиозного сознания» и в ходе религиозной социальной революции ускорит наступление эпохи Святого Духа.

В основе учения – воззрение на историю как на богочеловеческий процесс. В творческой среде рождаются религиозные гении, питающиеся из Божественного источника, а значит – двигающие вперед богочеловеческий процесс и оправданные Богом. Это деятели культуры, религия и культура у Мережковского дополняющие и взаимозаменяющие друг друга понятия. Д. Мережковский писал в статье «Святая София»: «Культура... заменит собою религию, займет ее место, то есть сама станет религией»<sup>2</sup>. Носитель религии как культуры – народ, духовенство – реакционно, т. к. придерживается воззрений о том, что «всякое участие в делах мирских есть компромисс, отход от религии... в «безбожие». «...Лучше народу прозреть и стать перед этим страшным раздвоением путей – жизни и религии... ошибочно уклониться... в сторону безбо-

<sup>1</sup> См.: Бердяев Н. Собрание сочинений. Т. 3. С. 488.

<sup>2</sup> Мережковский Д. Святая София // Большая Россия. Л., 1991. С. 73.

жия... нежели охранять... не осознанную им веру»<sup>1</sup>. «Носитель культуры» и не подозревает о том, «какой мираж эти два пути – мир, который «во зле лежит», и вера или действие и созерцание. «Неужели они не *одно* (курсив Д. Мережковского – И. В.), как Отец и Сын – одно? А где Отец и Сын – там и Дух животворящий. Двух путей нет в действительности», но придерживающиеся их «раскалывают Единое... Духа животворящего нет ни на тех, ни на других»<sup>2</sup>. Мы оказались лишены «культуры как религии, мы «взяли» христианство из византийского «замутневшего источника». Победить окружающее Россию «язычество и мещанство западной цивилизации, угрожающей России торжествующим Хамом» можно «лишь последней силой последней религии – *религии Троицы* (курсив Д. Мережковского – И. В.), религии всеобъемлющей... принимающей в себя всю настоящую и будущую человеческую культуру... соединяющей в себе «разум-волю-чувство», как соединены в человеке его «дух-душа-плоть»<sup>3</sup>. Л. В. Щеглова в 1909 году считала, что «Мережковский ищет движения во имя того преображения духа, которого он не видит ни в современной общественности, ни в будущей, построенной на той же духовной основе»<sup>4</sup>. По Мережковскому, в реальной действительности учению о единстве культуры и религии соответствует символизм, то течение в культуре, которое стремится видеть в реальности ее мистические первообразы. Символизм представлялся ему тем последним единственным течением в культуре, которое обречено быть внесенным в Церковь и освященным ею. П. Гайденок пишет: «В символизме декадентов Мережковский видел... скорее новое религиозное движение, которое он назвал «христианством Третьего Завета»<sup>5</sup>. Мережковский писал в своей работе «Не мир, но меч»: «Декадентство в России имело значение едва ли не большее, чем где-либо в Европе», «декадентство в России... было явлением... глубоко жизненным... одним из тех медленных переворотов... которые производят иногда большее дейст-

<sup>1</sup> Там же. С. 90.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 86.

<sup>4</sup> Щеглова Л. В. Мережковский: Публичная лекция, прочитанная в феврале 1909 г. в Санкт-Петербурге в зале Соляного городка. СПб., 1910.

<sup>5</sup> Гайденок П. Об авторе и его герое // Соловьев С. М. Владимир Соловьев. Жизнь и творческая эволюция. М., 1997. С. 392.

вие, чем внезапные землетрясения...» «...Русские декаденты – первые в русском обществе вне всякого предания церковного, *самозародившиеся мистики* (курсив Д. Мережковского. – И. В.), первое поколение людей, взывавшее тайны – какой именно... Божеской или дьявольской, – это вопрос, который решается уже по выходе из декадентского подполья... в новое религиозное сознание»<sup>1</sup>. Символизм казался духовнее декадентства, он опирался на личный душевный опыт, от которого стремился воспарить к мистическим высотам. Декадентство играло упадничеством, «препарированием» самой душевной жизни человека. В декадентско-символистской литературе с начала ее слышалось отчетливое богоборческое настроение. Из старшего поколения символистов, к которому литературоведы относят Д. Мережковского и З. Гиппиус, с потусторонними силами общались поэт Федор Сологуб, Вяч. Иванов, в «башне» (квартире) которого устраивались «радения» с загадочными «верчениями», прорицаниями и проч. Посещал такие вечера и писатель В. Розанов. Выступавший на собраниях ПРФС с речами в защиту христианства Н. Минский, собирая у себя на квартире около тридцати или сорока человек литераторов и деятелей культуры (в том числе Вяч. Иванова с женой, Н. Бердяева с женой, писателя А. Ремизова и проч.), устраивал вечера «декадентской чепухи», по выражению бывавшего там В. Розанова, предлагал пройти всем специальное испытание причащением человеческою кровью<sup>2</sup>. Младшим символистам (А. Блок, А. Белый, племянник В. С. Соловьева Сергей Соловьев) представлялся мир, в центре которого для поклонения стояла «Богиня и Царица» – София Владимира Соловьева. Это-то духовное содержание виделось Мережковскому в ограде церковной.

Д. Мережковский 1900-х годах осознал, что в религиозном отношении теоретики «н.р.с.» «беспомощны. И ничего мы тут не знаем... чувствую, что чего-то очень важного мне не хватает»<sup>3</sup>. Не хватало системы вероучения, которая наличествует у любой мало-мальски организованной секты, не хватало единомышленников. Идея требовала широкого обсуждения и внедрения в жизнь, и Мережковские, Д. Философов,

<sup>1</sup> «Не мир, но меч». С. 77-79.

<sup>2</sup> См.: Белый А. Воспоминания о Блоке. М., 1995. С. 92.

<sup>3</sup> *Гиппиус-Мережковская 3*. Дмитрий Мережковский. С. 89-90.

П. П. Перцов хлопочут об открытии Петербургских религиозно-философских собраний. Членами-учредителями ПРФС стали епископ Сергей (Страгородский), Д. Мережковский, В. С. Миролубов, В. Розанов, В. А. Тернавцев (казначей собраний). Из этих пяти человек составилась Совет. Членами-учредителями считались священник Альбов, З. Н. Гиппиус, Е. А. Егоров (секретарь собраний), А. В. Карташев, В. В. Успенский (доцент СДА), Н. М. Минский<sup>1</sup>, М. А. Новоселов, епископ Сергей, П. П. Перцов, В. М. Скворцов (чиновник особых поручений при К. Победоносцеве, редактор «Миссионерского обозрения»), Д. Философов, А. Бонуа. На заседаниях бывали Аскольдов<sup>2</sup>, Ф. Степун, протоиерей П. Соллертинский, В. Свенцицкий, В. Эрн, А. Блок, В. Брюсов, И. Репин и другие. «Подлинность и святость исторической церкви никем из нас не отрицалась, но вопрос возникал... включается ли мир-космос и мир человеческий в зону христианства церковного?.. Для этого нам нужно было услышать голос Церкви»<sup>3</sup>.

На ПРФС церковная интеллигенция выходит для встреч с «обнищавшей духом» интеллигенцией мирской. Уже на первом собрании взявший слово после известного доклада В. Тернавцева епископ Сергей Ямбургский сказал, что «не согласен, чтобы Церкви необходимо было переменить фронт, поставить новую задачу... – «раскрытие правды на земле». Эта цель может быть достигнута и при наличных церковных идеалах», и если интеллигенция «действительно хочет христианства, а не социализма... нет причин восставать против Церкви»<sup>4</sup>. За ним выступил Д. Мережковский: «Земля имеет свой идеал, подобно тому, как «Плоть» имеет значение самостоятельное, а не подчиненное по отношению к Духу» (там же). Выяснить «отношение этих двух идеалов» – задача дальнейших собраний, объяснил он. На втором заседании была зачитана В. Тернавцевым записка Д. Философова, где уже в начале текста стояли строки: «...единственным содержанием наших бесед должны быть: сначала выяснение, что такое *настоящая* (здесь и далее в цитате курсив Д. Мережковского – И. В.), не искаженная Церковь, и *настоя-*

<sup>1</sup> Псевдоним Н. М. Виленкина.

<sup>2</sup> См.: *Гиппиус-Мережковская 3*. Дмитрий Мережковский. С. 91.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Новый путь. 1903. Янв. С. 32.

щие, не извращенное общество, а затем – интересы этой *настоящей* Церкви и *настоящего* общества»<sup>1</sup>. Учитывая, что Д. Философов не говорил ничего, не согласовав с Мережковскими, как и они – с ним, здесь в 1901 году мы видим общую позицию триумvirата, направлявшего Собрания.

С докладами Д. Мережковского в 1901 году на ПРФС (18 апреля обсуждение доклада «Гоголь и о. Матфей», основные выступавшие А. Карташев и В. Тернавцев, а через месяц – его же «Н. В. Гоголь и Православие») на свет вышла тема «святой плоти», она будет обсуждаться на Собраниях не раз, независимо от намеченного на заседание вопроса. Сторону Мережковского принял проф. В. Успенский: в современной богословской науке «плоть» рассматривается только как орудие духа, а это неполно. А. Карташев присоединился к этому мнению, считая, что распространенное в Православии аскетическое отношение к плоти слишком односторонне.

Выход Мережковского к церковной интеллигенции с темой освящения «плоти» не прошел впустую, стенограмма следующего заседания<sup>2</sup>, где он поставит вопрос об отношении Церкви к искусству (доклад «Н. В. Гоголь и Православие») показывает, что он вносит неуверенность в выступления духовенства (священника Лисицына<sup>3</sup>, архимандрита Антонина<sup>4</sup>). Профессор П. С. Соллертинский одобряет, что Мережковский ставит такие задачи, потому он считает, что Мережковский «действует в смысле полного истинного христианства» (л. 21). Сам теоретик «н.р.с.» ведет свои выступления так, чтобы подстегнуть спор об антиномии «плоти и духа» и старается всячески подчеркнуть неизбежность основательных церковных перемен: «...Чтобы совершить Таинство, в котором можно получить «реальную силу» на хорошие поступки, «мы должны совершить его в несколько ином смысле... с иными мольбами в душе... Тут можно

<sup>1</sup> Записки Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге // Новый путь. 1903. Янв. Приложение. С. 39.

<sup>2</sup> См.: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 2.

<sup>3</sup> В стенограмме имя не указано.

<sup>4</sup> Вероятно, имеется в виду архимандрит Антонин (Грановский), с 1903 года епископ Нарвский, викарий Санкт-Петербургской епархии, после революции один из лидеров обновленчества.

вести и несколько других обрядов, несколько других молитв...»<sup>1</sup> Признание авторитета Церкви как сакрального духовного организма почти не возникало, но было магическое представление основателей «н.р.с.» о том, что стоит только приступить к реформам и начать реорганизацию общества по принципам «нового религиозного сознания», как далее все само Святым Духом совершится. В то время как церковная интеллигенция и исследователи творчества Мережковского будут говорить о «богоискательстве» в среде русской интеллигенции, здесь складывался новый христианский «гнозис» о «Святой Плоти» (плоти мира, соединенной с Богом), Церкви Третьего Завета, новом религиозном социальном делании. И вопрос о доверии или отношении к учению духовенства «теоретически был предложен всем христианским церквям», «хотя, несмотря на полную зависимость нынешней православной церкви от российского государства... он все-таки мог быть предложен только православию, благодаря его внутренней свободе по сравнению... с церковью римской»<sup>2</sup>.

Н. Бердяев, В. Розанов и Д. Мережковский в эти годы друзья и соратники. В своих выступлениях на ПРФС Мережковский выступает апологетом взглядов Розанова относительно Церкви. Проблематика «пола» складывается в религиозной философии Мережковского под влиянием В. Розанова, в архиве Розанова (РО РГБ. Ф. 249. К. 4214) есть письма, в которых и после закрытия ПРФС они продолжают обсуждать эту тему. (В. Розанов появился в кругу Мережковских в 1898-1899 годах<sup>3</sup>, а летом 1899 года Мережковский говорит с женой о необходимости «настоящей Церкви».) Н. Бердяев идейно близок мережковцам до 1907 года. Он подчеркивал сам, что занят построением «христианского гнозиса», который хотя и возник в первые века христианства, но был утрачен его носителями. Свои идеи о необходимости «истинного христианского гнозиса»<sup>4</sup> Н. Бердяев относит к сфере религиозной философии, «провал гнозиса Валентина и Василида» он объясняет тем, что они не поняли «свободу человека» и его божественное значение. Для В. Розанова, как и для Н. Бердяева и Д. Мережковского, в центре историческо-

<sup>1</sup> РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 2. Л. 24.

<sup>2</sup> *Гиптиус-Мережковская* З. Дмитрий Мережковский. С. 91.

<sup>3</sup> Там же. С. 76.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.* Смысл творчества. М., 2002. С. 49.



го процесса стоит гений, который является мировой скрепой. Гений религиозен, гений в своем творчестве проявляет основную идею – скрытый центр мировой жизни. В. Розанов, намечая этот мировой центр, в «Религии и культуре» говорит, что центром мира является чувственная любовь; человечеством должна быть выработана религия лиричная, результатом стало бы, по Розанову, создание оригинальной метафизики и мистицизма, куда вошло бы «много ... переработанного и бесконечно углубленного язычества – как в его эллино-римских элементах, так и особенно в германо-славянских элементах. Песни народные, эпос народный... детские песни... они мотивами своими... и содержанием своим говорят иногда так же много, как и песнопения Церквей... они выше литургий, слишком схематичных и не отвечающих человеку на скорбь этого часа, на радость этого дня»<sup>1</sup>. В этом перечислении мы видим часть того, что апологеты «н.р.с.» называли не освященной Церковью «плотью» мира. Но если В. Розанов «заявил» пол как точку включения в вечность, то Д. Мережковский, как и Н. Бердяев, в вопросе о «поле» отстаивает свободу личности, пусть и не абсолютную, как у Бердяева. Он пишет: «Розанов ничего не понимает в христианстве, потому что ничего не понимает в личности»<sup>2</sup>, и высказывает свои соображения о роли пола: «Ветхий Завет – движение человечества к Абсолютной личности. Когда цель движения достигнута, оно прекращается... приходит Христос»; «личность, индивидуум есть неделимое целое; пол есть половина, двоение... дробь личности. Совершенный человек, совершенная личность – не мужчина, только мужчина... и не женщина... а что-то большее. ...Соединение мужского и женского не в половом акте, вне личности, а в ней самой, и есть начало личности»<sup>3</sup>. Н. Бердяев развил это положение в своей антропологии до «идеала» – «андрогина» – абсолютно совершенства, «юноши-девы». «Розанов не знает, что такое личность, потому что не знает, что такое общественность» (Мережковский)<sup>4</sup>. Вопрос о религиозной общественности В. Розанову действительно был чужд, его «религиозная общественность» пребывала в обрядово-родо-

<sup>1</sup> Розанов В. В. Русская Церковь / Религия и культура // Соч. М., 1990. Т. 1. С. 349.

<sup>2</sup> Мережковский Д. С. Было и будет: Дневник, 1910-1914. Пг., 1915. С. 223.

<sup>3</sup> Там же. С. 232.

<sup>4</sup> Там же. С. 223.

вой жизни Ветхого Завета, а «новая религиозная общественность» Д. Мережковского и Н. Бердяева рождалась из церковных корней новозаветного христианства, являясь «новейшим» вариантом понятия «соборность». Имея прообразом идею всеединства Вл. Соловьева, новое царство Мережковского едино в плотском и духовном, внутреннем и внешнем, в нем все «я» едины в общей связи, которая осуществляется не только единством в Церкви, но и в любви друг ко другу и в едином творческом религиозном делании – претворении человечества в Богочеловечество. Д. Мережковский против розановского: «Если бы я был великим иереем... я сотворил бы религию «здесь» и «здешнего»<sup>1</sup>, но именно такую религию, в центре которой «Царство справедливости, царство небесное здесь и сейчас, царство, в которое внесено «все наше дорогое», и творят теоретики «нового религиозного сознания». Д. Мережковский в статье «Земной Христос» пишет, что считает всякую «плоть» святою уже потому, что Христос соединил с нею Свою Божественность. Там же уточняет: «Догмат о Богочеловеке утверждает совершенное равенство плотского духовному, земного – небесному, человеческого – божескому в существе Христа. Но религиозный опыт христианства... не вместил и не воплотил догмата: духовное возобладало над плотским, небесное – над земным, божеское – над человеческим, – до совершенного поглощения одного начала другим»<sup>2</sup> (курсив Д. Мережковского. – И. В.).

Вопрос о поле будет иметь продолжение: Розанов писал в «Уединенном», что связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом, и Мережковский в эмиграции внесет пол в жизнь Божества, свяжет его с тринитарным вопросом: «Тайна Одного в личности, тайна Двух в поле, тайна Трех в обществе», «от проникновения одного бытия в другое происходит рождение Сына. Тринитарная проблема тем самым наполняется новым содержанием, раскрывается тайна Третьей ипостаси, третье лицо Пресвятой Троицы – Лицо Женское»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Мережковский Д. С. Мистические хулиганы // Мережковский Д. С. В тихом омуте. СПб., 1908. С. 252.

<sup>2</sup> Мережковский Д. С. Земной Христос // Было и будет. С. 158.

<sup>3</sup> Мережковский Д. С. Тайна Трех. Египет: Вавилон. Прага, 1925.

1905 год – время появления мыслей о значении тройственного числа в истории Богочеловечества. Гиппиус приходит идея, которую она не в силах четко сформулировать и спустя десяток лет, это идея проявления тройственности во вселенной. «...Преследовавшую меня идею об «один-два-три» (она называет это мыслью об общественности) он так понял... Он преобразил... в самой глубине сердца и ума, сделав из нее религиозную идею всей своей жизни и веры – идею Троицы, пришествия Духа и Третьего Царства или Завета (разрядка З. Гиппиус. – И. В.). Все его работы последних десятилетий имеют эту – и только эту... главную ведущую идею»<sup>1</sup>. Это было время встреч Д. Мережковского с католическими модернистами, три года живя за границей, он интересуется и европейской политической жизнью, и «серьезной» (Гиппиус) русской политической эмиграцией – революционной и партийной. По субботам у них бывает Н. Минский, К. Бальмонт, «люди новой эмиграции», выброшенные волной революционного движения 1905 года. Свои религиозно-философские взгляды Мережковский взялся разъяснить в Открытом письме Н. А. Бердяеву, опубликованном в сборнике «Болезнь России» (1910) под названием «О новом религиозном действии». «Надо преодолеть в историческом христианстве... не мыслью мысль, а опытом опыт, откровением откровение; надо не говорить о том, что Два суть Едино, а *явить* Едино в Двух, *сделать*, чтобы Два были Едино» (курсив Мережковского. – И. В.)<sup>2</sup>. Этот план, по мысли Мережковского, должны выполнить будущие поколения, тогда «мудрость человеческая и Премудрость Божия, Философия и Святая София» приведут к созерцанию Троиинства.

По Мережковскому, человеческий социум эволюционирует по образу откровения в мире Святой Троицы, «всякая эволюция проходит через «тезис, антитезис и синтез». Тезисом в этой эволюции являются «все дохристианские религии... Бессознательная основа всех этих религий – пантеизм, всебожие... Все эти религии суть откровение Бога-Отца, как единого, абсолютного, безличного объекта, которым поглощается част-

<sup>1</sup> Гиппиус-Мережковская З. Дмитрий Мережковский. С. 138-139.

<sup>2</sup> Мережковский Д. С. О новом религиозном действии // Болезнь России. Л. 1991. С. 93.

ное, субъективное, личное бытие»<sup>1</sup>. По отношению к социуму – это первые века развития, когда происходило зарождение индивидуальности, но не личности. Родившееся в мире христианство – второй этап воплощения на земле Троиинства, «откровение Абсолютного субъекта, Личности, Сына Божьего... В христианстве впервые является разделение мира на ... феноменальный и трансцендентальный. Христианство постулирует соединение этих двух порядков: «Я и Отец – одно»...»<sup>2</sup> Исчерпывается ли полнота Божественной сущности «двумя Заветами?» – спрашивает Мережковский – «Нуминальной Троичности, которая самому христианству открывается в Трех Лицах, не должна ли соответствовать феноменальная троичность в трех Заветах? ... как первая Ипостась открылась в Ветхом, Вторая – в Новом, так Третья не откроется ли в Третьем грядущем Завете?»<sup>3</sup> Рождение в мир Богочеловека – пролитие в мир личностного начала, но Церковь, основанная Христом, в ходе истории увлеклась аскетизмом и смешала плоть с грязью. Небесное Троиинство, чтобы воплотиться в тварном мире сполна, «должно окончательно выйти из... христианства... В кажущемся *отречении от Христа* (курсив мой – И. В.) это необходимое выхождение и совершается»<sup>4</sup>. Наблюдаемая на протяжении 2-го тысячелетия «христианская святость» – «действие вне Троицы», потому что аскетическое делание, по Мережковскому, «только во имя Сына. Ликом Сына закрыт лик Отца»<sup>5</sup> и «Духа, который явит откровение о Богочеловечестве...»<sup>6</sup> Первый Завет пророчествует о первом пришествии Сына в Отце, второй – о втором пришествии Сына в Духе...»<sup>7</sup> «Третий и последний момент религиозной эволюции», который «теперь наступает, есть откровение Духа, которое соединит откровение Отца с откровением Сына»<sup>8</sup>. «Христос *не нарушил, а исполнил* (курсив Мережковского – И. В.). И Дух *не нарушит, а ис-*

<sup>1</sup> Мережковский Д. С. Не мир, но меч // Соч. Т. 10. СПб., 1911. С. 154.

<sup>2</sup> Там же. Ч. 3. С. 155.

<sup>3</sup> Там же. Ч. 1. С. 20.

<sup>4</sup> Там же. Ч. 3. С. 155.

<sup>5</sup> Там же. Ч. 3. С. 150.

<sup>6</sup> Там же. С. 149.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. 154.

*полнит* (курсив Мережковского. – И. В.) христианство»<sup>1</sup>. Ошибка была в том, что в истории человечества и Церкви Дух (был – И. В.) понят не как внутренний процесс... преобразования плоти... а как умерщвление плоти»<sup>2</sup>, потому аскетическое христианство и современная культура обоюдно непроницаемы.

Вопрос о зле связан у Д. Мережковского с вопросом о вечности: «Будет ли прощен Сатана?» «В понятии метафизическом вечность единая... может быть, в мистической вечности отражается единство Ипостасей Божеских? Может быть, в единой вечности есть три Ипостаси, три Эоны – вечность Отца, вечность Сына, вечность Духа? И осуждение вечное, в Эоне Второй Ипостаси, не вечно в вечности Ипостаси Третьей – в Эоне Духа? «Сам Дух ходатайствует за нас воздыханиями неизреченными. Не есть ли это ходатайство духа о последней благодати Отца и Сына, которая проклет последнее осуждение, вечною любовью утолит муку вечную?»<sup>3</sup>

Что касается положения о будущем государственном устройстве в «эоне», то сначала его высказывания о единстве самодержавия и Церкви были такого толка, как в статье «Самодержавие и религия»: «Самодержавие и православие две половинки единого религиозного целого, так же как папство и католичество. Царь – не только царь, но и ... помазанник Божий, то есть в последнем... исторически неосуществленном... пределе власти своей – наместник Христа. ... Самодержавие есть утверждение абсолютной святости; но в порядке мистическом...»<sup>4</sup> Мы не знаем внутреннего, «недоявленного» отношения Мережковского к православному самодержавию. Но публикуемое им после 1905 года, когда на историческую сцену выходят новые силы, «движущие» историю, меняется. Для нас, вступающих в Третий Завет, пишет он, не может быть никакого положительного религиозного начала в государственной власти. Он находит в самодержавии «смещение лика Божьего с ликом звериным», и на этом смещении, «на старом порядке религиозном зиждется и

<sup>1</sup> Там же. Ч. 1. С. 22.

<sup>2</sup> Там же. Ч. 1 С. 23.

<sup>3</sup> Мережковский Д. О новом религиозном действии (Открытое письмо Н. А. Бердяеву) // Больная Россия. Л., 1991. С. 103-104.

<sup>4</sup> Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 159.

старый государственный порядок»<sup>1</sup>. Для него ясно, что нельзя перейти к новому религиозному бытию, «не преодолев этого (старого. – И. В.) религиозного смешения» самодержавия и христианства<sup>2</sup>. Отсюда становится понятным и его принятие революции. Она вписывается сюда как необходимый вид «религиозного» действия при смене эпох. После встреч с католическими модернистами Мережковский начинает разрабатывать идею религиозной природы революций, он считает, что в основе исторического развития общества обязателен революционный элемент, само христианство в свое время было революционным по отношению к языческому и иудейскому миропредставлению и укладу. И русская революция – это способ движения вперед в богочеловеческом процессе. Здесь они очень разошлись с Н. Бердяевым, видевшим осуществление новой эпохи в творческой активности нового религиозного человека, сжигающей зло и согрешения, активности, «восполняющей» Бога.

На этом пути перед Д. Мережковским встает авторитет Достоевского: если революционность религиозна, то как совместить «бесов» революции и ее «религиозность»? Мережковскому «кажется, сам Достоевский предчувствовал, что революции можно дать религиозное толкование совсем иное, чем то, которое он дал»<sup>3</sup>. Он приходит к заключению, которое оправдывает и революцию, и призыв «революционно-религиозного» нового сознания к борьбе за «новый» религиозный порядок: Дух Святой присутствует как направляющая сила в религиозно-революционном движении, и говорить о «революционном человечестве», что «в этом человеке бес», – значит говорить «хулу на Духа»<sup>4</sup>. «Бес, выходящий из революции, эти мученики без Бога, крестоносцы без креста», а «те, кто мучает их во имя Бога... похожи на стадо бешеных свиней, летящих... в пропасть»<sup>5</sup>! Источник богоборчества революционеров – Богосыновство. Подобно Израилю, в ночи боровшемуся с Богом, они противлением двигают вперед Богочеловеческий процесс<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> О новом религиозном действии. С. 141.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 57.

<sup>4</sup> Там же. С. 28.

<sup>5</sup> Там же. С. 56-57.

<sup>6</sup> Там же.

В архиве МДА есть сочинение неизвестного учащегося на тему современных религиозных обновленческих движений, и в частности, о воззрениях Мережковского, где будущий пастырь пишет: «Пусть грядущее «христианство» «сольется с революцией, пойдет против, например, рабства, начнет действовать за политическое раскрепощение, но разве все это движение к Христовой свободе? К свободе от греха? И разве принудительное освобождение человека *важно* (курсив автора. – И. В.) с христианской точки зрения»<sup>1</sup>.

Д. Мережковский пишет: «Религиозно-революционное движение, начавшееся снизу, в народе, вместе с реформой Петра, почти одновременно началось и сверху, в так называемой интеллигенции»<sup>2</sup>. Но будучи оторвана от народа, существует ли сегодня эта интеллигенция как руководящая сила? – ставит он вопрос в статье «Завет Белинского». Трагедией русской революционной интеллигенции является безрелигиозная направленность ее общественных усилий. По Д. Мережковскому, здесь слабость интеллигенции: безбожное сознание противостоит религиозной совести, «религиозная совесть русской интеллигенции глубже, чем ее безбожное сознание»<sup>3</sup>. «Нам нужно изменить наше сознание, не изменяя совести. Но изменить сознание не значит отречься... от своей интеллигентской сущности»<sup>4</sup>. Реальность такова, считает он, что «для русской революционной общественности» «примириться с Богом» труднее, «чем свергнуть самодержавие»<sup>5</sup>. Д. Мережковский говорит о необходимости примирения с Богом, иначе «не начнется победа русской революции». Он говорит о том, что сошлись в точке исторического времени три составляющие религиозной реформации в обществе и «интеллигенция проходит как бы из дверей в двери амфилады трех комнат – декадентство, мистицизм, религию»<sup>6</sup>. Русская церковь могла бы соединиться

<sup>1</sup> Современные светские религиозные мыслители и их значение для пастыря-учителя. Д. С. Мережковский и Н. Н. Неплюев // РО РГБ. АРХИВ МДА. Ф. 172. Т. 5. К. 44 Ед. хр. 3. Л. 155-156 об.

<sup>2</sup> Мережковский Д. Не мир, но меч. С. 40.

<sup>3</sup> Там же. С. 42

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> В тихом омуте. С. 63.

<sup>6</sup> Еще о «Великой России» // В тихом омуте. С. 131.

с русской интеллигенцией, дабы вместе нести свет нового религиозного сознания в темную религиозную стихию русского народа.

Известно, что возникшее в 1907 году ПРФО разрабатывало похожие вопросы. 12 марта 1916 года в ПРФО, выступая на обсуждении доклада Д. Мережковского, Д. Философов назвал Мережковского и Вяч. Иванова «гностиками и творцами новой эмпирической жизни на земле»<sup>1</sup>. Реформация в Православной Церкви, по их мысли, должна бы стать следствием этого «гнозиса», но Мережковский, Философов, Бердяев считают ее уже недостаточной: волна революции подхватывает и модернизирует «н.р.с.». А. Карташева, согласно стенограмме одного из заседаний ПРФО, реформация вполне устраивала, как и некоторых представителей священства, позже увлекшихся и революционной деятельностью (отец Иона Брихничев, отец Михаил Семенов, небольшое время за радикальные перемены был выступавший на ПРФО 1907-1917 годов о. К. Аггеев).

«Христианское сознание не может допустить, чтобы общество покоилось на свойствах, которые оно признает порочными и греховными. ...Торжествует антихристианский социализм, потому что христианство не решает социального вопроса. Торжествует антихристианский гностицизм, то есть христианство не раскрывает своего христианского гнозиса», – напишет Н. Бердяев в 1926 году<sup>2</sup>. А Д. Мережковский ставил вопрос: «может ли вообще Церковь исполнить эту задачу, оставаясь верной своей исконной метафизике...»? Одна из причин нынешнего «паралича» Церкви виделась Мережковскому в ее порабощении государству, свобода ее утверждена на крови мучеников. Новое исповедание свободы Церкви также следует восстановить на крови мучеников – новых, революционных, «но если бы и нашлись такие мученики...», Церковь все равно и теперь осталась бы «такою же... как в первые века христианства... пассивною, страдательною, а не активною, творческой – относительно государства и всей общественно-политической жизни мира»<sup>3</sup>. Придя к исторической Церкви в начале XX века и принеся ей свои дары

<sup>1</sup> РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 25.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н. Спасение и творчество (Два понимания христианства) // Путь. 1926. № 2. С. 43.

<sup>3</sup> Мережковский Д. Теперь или никогда // Больная Россия. Л., 1991. С. 63.

и достижения, творческая интеллигенция отклика не нашла, Церковь не приняла тезиса о необходимости освящения «плоти» мира. «Отныне должно открыться Откровение Иоанново... исполниться явно перед лицом всего мира хилиастическое пророчество Апокалипсиса о «тысячелетнем царствии святых на земле... должно исполниться пророчество о некоторой всемирной теократии, упраздняющей, как уже ненужные и отжившие, все исторические формы государственности, все мирские власти, законы, царства», единым Царем должен стать «Первосвященник – сам Господь»<sup>1</sup>.

С 1908 года начинается размежевание в стане желавших обновления Церкви: «мережковцы» только за новую Церковь, на другом берегу – В. Эрн, В. Свенцицкий, о. К. Аггеев, А. Аскольдов, С. Булгаков, о которых Мережковский пишет, что, споря о «новом религиозном сознании», в вопросе о том, куда идти, они «отождествляют Христа с Православием». На стороне церковной революции, по Мережковскому, стоят такие «представители духовенства, как архимандрит Михаил<sup>2</sup>... который в прежних собраниях... клеймил эту ересь» (движение неохристианства), и епископ Антонин. Мережковский разъясняет тем, кто желает обновления христианства внутри Православной Церкви: «Что значит оставаться

<sup>1</sup> Там же. С. 62.

<sup>2</sup> 1 августа 1907 года архимандрит Михаил (Семенов) прибыл в Новгород и явился к старообрядческому епископу Иннокентию, сказав, что желает присоединиться к старообрядчеству: после того как объявил себя принадлежащим к партии социалистов, в СПбДА ему предложили подать прошение об отставке. Присоединение же к старообрядчеству он стал искать после того, как понял, что «исправления от Церкви ждать невозможно. Чем дальше, тем больше она уходит от настоящего православия». (РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 28. Л. 12). Отец Михаил уверял, что вслед за ним в старообрядчество последуют многие из интеллигенции и из простонародья, «но эти лица желали бы... чтобы не все обряды нужно было им исполнять, чтобы им была предоставлена некоторая свобода» (л. 13). Владыка тогда ответил ему, что в таком случае лучше основать особую секту. Он уехал ни с чем, но через два месяца решил присоединиться к старообрядцам. Вскоре Синод лишил отца Михаила священного сана. Узнав об этой истории, старообрядцы разослали по приходам протест: «не веря в искренность убеждений отца Михаила, мы протестуем против присоединения его к старообрядчеству» (л. 16). История проникла в газеты, лишенный сана Павел Семенов был уже известен многим как «социалист, безбожник, революционер» (л. 17).

в церкви? Это значит совершать в ней таинство причащения, признавая, что оно не может совершаться нигде и никем, кроме православной церкви и православного священства...», а оно, Таинство, «идет от самого Христа»<sup>1</sup>. Видимо, в Церкви Третьего Завета предполагалось пастырство по протестантско-баптистскому типу, но для конкретных разработок по этому вопросу у апологетов «н.р.с.» не хватило исторического времени, реальная революция заставила многих переменить свое отношение и к Церкви, и к Православию.

В 1914 году русское общество на патриотическом подъеме, который, по мнению триумvirата, отвлекает его внимание от «н.р.с.» и революционного движения, патриотические чувства Н. Бердяева, С. Булгакова, А. Карташева вносят раскол в лагерь сторонников религиозно-революционных перемен. З. Гиппиус пишет в дневнике 14 сентября 1914 года: «Москва в повальном патриотизме... петербургская интеллигенция в растерянности, работе, вражде»<sup>2</sup>. Д. Философов, А. Мейер, З. Гиппиус и Д. Мережковский увидели в патриотизме лишь национализм и старались представить его как течение внерелигиозного, не христианского толка. 26 октября предпринимается попытка обсудить эту тему на ПРФО, в докладе Д. Мережковского «О религиозной лжи национализма» и докладе А. Мейера «Религиозный смысл мессианизма».

Д. Мережковский в докладе начинает с обращения к понятиям «культура истинная» и «культура ложная». Теперь он считает, что существо культуры сверхнационально. Разрозненное на нации человечество всегда подспудно стремилось к единству, в лице великих завоевателей он увидел первый вариант единства – государственный, что есть, по Мережковскому, соединение внешнее, неустойчивое. Второй тип единения – «во имя Божеского Разума, Логоса», эта идея «воплощается в Церкви Вселенской»<sup>3</sup>. Но и это единство, по Мережковскому, непрочное, так как в Церкви наблюдается «смешение двух несовместимых начал – церковного и государственного. Национализм раскалывает Церковь сначала на восточную и западную, потом на поместные церкви» (л. 13-16). Д. Мережковский настаивает, что существует третий вид, «пока еще не осуществленный в исто-

<sup>1</sup> Реформация или революция // В тихом омуте. С. 189.

<sup>2</sup> РГАЛИ. Ф. 154. Оп. 1. Д. 16. Л. 8.

<sup>3</sup> РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 14.

рии, – революционный социализм». Д. Мережковский объявляет борьбу с национализмом, как разъединяющим началом. Интеллигенции, если уж она вступила на религиозный путь, то прежде всего надо «выйти реально из старой церкви, так как оставаться в ней – значит принимать в ней причастие и вести хотя внешне – все-таки прежнюю исторически сложившуюся церковную жизнь, затем отречься от монархической государственности и повернуться к «подлинной» на сегодняшний день религии, которая есть «бессознательная религия – святыня революции»<sup>1</sup>.

Еще одно наследие Д. Мережковского, которое деятели «н.р.с.» унесут с собой в эмиграцию, – понятие «религиозного индивидуализма». Подменяя им тезис христианства о том, что каждый сам в синергии с Богом соделывает свое спасение, потому что «царство Божие понуждением и трудами берется», Д. Мережковский пишет, что христианство породило «религиозный индивидуализм». А если это так да еще если «царство Божие только внутри нас, а... не во всем человечестве», то и церкви вселенской суждено остаться невидимой, не воплощенной, и «Христу воскресать было не зачем ...плотски»<sup>2</sup>. Мережковский объявляет «религиозный индивидуализм» врагом лукавым и скрытным, целованием предающим Христа, ведь Христос соединил с Собою плоть мира.

Ратуя за революционные «освободительные» силы, Д. Мережковский, А. Мейер и Д. Философов в 1916-м никак не могли одобрить полностью мистико-гностической концепции «н.р.с.» Н. Бердяева. Она была слишком «трансцендентна», отвлекала взгляд от исторической ситуации, практически не использовала ее. И выступая 12 марта 1916 года в ПРФО, Д. Философов сказал, что согласен с Мережковским в том, что «идея действительного человеческого единства воплощается... в международном социализме». Основываясь на рассуждениях Д. Мережковского о мистическом единстве «революционного начала со Христом», можно предположить, что «внерелигиозная», но революционная «общественность по одному методу своего «религиозного делания» должна вой-

<sup>1</sup> Христианство и государство // В тихом омуте. С. 216.

<sup>2</sup> Мережковский Д. Зачем воскрес? Религиозная личность и общественность. Пг., 1916. С. 5.

ти в новое «Тело Христово» и стать религиозной<sup>1</sup>. «Если мы признаем, что революционное начало неразрывно связано со Христом... то какое же начало подлинного откровения в революционном начале? Свобода, равенство, братство...» (Там же) Будущая «богвластная общественность», «извне ... будет казаться пределом Анархизма, изнутри – пределом Социализма»<sup>2</sup>.

Последнее позволяет предположить, что, поддерживая грядущие социальные перемены в российском обществе, руководители учения, задавшись вопросом: «А какая идеология объединит это новое общество?» – поставили на это пустующее пока место «новое религиозное сознание», которое, по их мысли, и должно было внести внецерковное единство нового типа, и пророками которого они видели себя.

<sup>1</sup> РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 22. Л. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 31.

А. Мазырин

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК МИТРОПОЛИТ КИРИЛЛ (СМИРНОВ)  
КАК ГЛАВА «ПРАВОЙ» ЦЕРКОВНОЙ ОППОЗИЦИИ. КРУГ  
ЕГО БЛИЖАЙШИХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ<sup>1</sup>  
(Продолжение)

**Круг ближайших последователей митрополита Кирилла**

Как было отмечено в предыдущем разделе, согласно собственным словам митрополита Кирилла, в *очень многих местах* его выступление 1929 года было встречено церковной оппозицией *враждебно, «как якобы примиренчество и потеря православного чутья»*<sup>2</sup>. Однако одновременно с этим к рубежу 1920-30-х годов вполне обозначился и круг его последователей. Для лиц этого круга были немыслимы порой допускаемые отдельными крайними представителями «правой» оппозиции разговоры об отпадении самого святителя Кирилла от Церкви. С этими лицами священномученик Кирилл имел, как правило, непосредственную связь (с оппонентами митрополита Сергия, выступившими первыми, – вятскими, ленинградскими, воронежскими и другими – митрополит Кирилл, насколько можно судить, такой связи не имел). В основном к данному кругу принадлежали лица, ранее лично общавшиеся с митрополитом Кириллом (преимущественно в ссылках) и глубоко его почитавшие.

Существует свидетельство (правда, весьма пристрастное и не вполне достоверное) о возникновении в Москве в оппозиционной митрополиту Сергию среде группы так называемых *«кирилловцев»* еще в 1927 году. Так, некая Наталия Китер в записанных в 1948 году воспоминаниях сообщала: *«В течение свыше 10 лет, до самого прихода немцев, я была секретарем двадцатки последовательно нескольких храмов и, в*

<sup>1</sup> Отрывок из диссертации, написанной под руководством протоиерея Владимира Воробьева. Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а. Начало публикации см.: Богословский сборник. Вып. 11. М.: Изд-во ПСТБИ, 2003. С. 368-424.

<sup>2</sup> Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 367.

*то же время, активным членом одного из многочисленных братств патриаршей Церкви в Петербурге. В 1927 году в нашем братстве произошел раскол. Часть его, проживавшая в Москве, не согласная с политикой митрополита Сергия, отделилась от патриаршей Церкви, примкнула к так называемым «кирилловцам» (именующим себя также «Восходящей Церковью»). Объясняется это, может быть, главным образом тем, что московские члены нашего братства, активнейшие из них, были духовными чадами митрополита Кирилла еще в бытность его епископом Тамбовским и с тех пор остались под его духовным водительством. Петербургская же часть братства, к которому принадлежала и я, не сочла для себя возможным уйти в раскол»*<sup>1</sup>. Выше Н. Китер, сравнивая *«кирилловцев»* с другими *«отколовшимися группировками»*, дала им следующую характеристику: *«Кирилловцы болели более тонкой, духовной гордыней (вспомним: «Восходящая Церковь») и ко всем остальным относились снисходительно-ласково»*<sup>2</sup>.

Следует заметить, что, хотя воспоминания Н. Китер и заслуживают определенного внимания, относиться к ним как к ценному историческому источнику (как это делает, например, Д. В. Поспеловский<sup>3</sup>) нельзя. Автору неизвестно более никаких других свидетельств о том, что последователи святителя Кирилла, *«болея тонкой, духовной гордыней»*, именovali себя *«Восходящей Церковью»*. Возникает подозрение, не придумала ли для них такое наименование сама Н. Китер. Непонятно, кто именно были те *«кирилловцы»*, о которых она писала, какова была их связь с самим митрополитом Кириллом, как он относился к их деятельности и как, в свою очередь, они восприняли его выступление 1929 года. В силу этих причин далее в настоящем разделе будут рассматриваться не свидетельства третьих лиц о так называемых *«кирилловцах»*, а свидетельства или лично святителя Кирилла, или самих его последователей. Свидетельства эти будут почерпнуты в основном либо из их переписки, либо из их показаний на следствии. (Здесь, правда, необходимо

<sup>1</sup> Китер Н. Православная Церковь в СССР в 1930-е годы // Церковно-исторический вестник. № 1. М.: Изд-е общества любителей церковной истории, 1998. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 49.

<sup>3</sup> См.: Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995, С. 169.

отметить, что ни сам священномученик Кирилл, ни его последователи, за исключением, быть может, одного священника, – о нем еще пойдет речь, – не были расположены давать следствию полные и откровенные показания, поэтому ценность данного источника весьма относительна.) Будут рассмотрены документы, иллюстрирующие связи митрополита Кирилла с церковными деятелями его круга, а также документы, характеризующие церковную позицию этих лиц. В контексте настоящего исследования заострение внимания на их взглядах оправдано потому, что сам священномученик Кирилл их считал своими *единомышленниками* и уточнение их позиции позволит лучше понять и его собственную позицию по вопросам, волновавшим тогда Русскую Церковь.

Одним из первых (а, может быть, и первым), к кому обратился святитель Кирилл для обсуждения возникшей летом 1927 года новой ситуации в церковной жизни, был архимандрит Неофит (*«писал Вам после Преображенского Сергиевского яблочка»*). С архимандритом Неофитом (Осиповым), бывшим личным секретарем Святейшего Патриарха Тихона, митрополит Кирилл близко сошелся во время Зырянской ссылки в 1923-1924 годах и с того времени регулярно с ним переписывался.

Помимо цитированного выше письма святителя Кирилла от 13 июля 1928 года<sup>1</sup>, известен еще ряд его писем архимандриту Неофиту, датированных апрелем-июнем 1934 года<sup>2</sup>. Примечательно, что во всех этих письмах священномученик Кирилл обращался к нему не иначе, как *«Авва»*<sup>3</sup>. Судя по этим письмам Казанского святителя к *Авве*, по вопросу об отношении к деятельности митрополита Сергия у них было полное единодушие. Более того, по признанию митрополита Кирилла, объяснения архимандрита Неофита *служили руководством при нравственной оценке всего происходящего вокруг них*. В частности, святитель Кирилл со-

<sup>1</sup> См.: Архив УФСБ РФ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 60 об.

<sup>2</sup> См.: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917-1943 / *Сост. М. Е. Губонин*. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 867-870.

<sup>3</sup> Как устанавливается, *«Аввой»* архимандрита Неофита именовал довольно значительный круг лиц, в том числе и в тех случаях, когда речь о нем шла в третьем лице.

глашался с тем, что объяснение *Аввы* на 1-й стих 1-го псалма<sup>1</sup> *должно помочь ему «в надлежащем изложении своих мыслей о прокоповичах и в определении правильного к ним отношения»*<sup>2</sup>. (Речь идет о важном церковном документе, который митрополит Кирилл готовил в апреле 1934 года, под *«прокоповичами»* имеются в виду митрополит Сергей и его окружение.)

Сохранились ли какие-нибудь письма архимандрита Неофита митрополиту Кириллу, неизвестно. Но отношение *Аввы* к политике митрополита Сергия может быть хорошо проиллюстрировано выдержками из его писем к другим людям. Так, одной женщине из Ленинграда, имя которой скрыто под инициалами *А. Н. А.*<sup>3</sup>, он писал в январе 1928 года: *«Чужой ребенок (м[итрополит] С[ергий]) много скорби принес всей родной семье и, что хуже всего, не хочет понять этого. Теперь надо ждать, что семейное положение будет становиться все хуже и хуже. Верил я крепко его любви к родной семье, его искренности, но теперь не могу не видеть, что и он искал всегда только личного, своего. Он и все его друзья – оппортунисты и, не веря и не ища благ Царствия Божия, предпочитают ему блага временной жизни... И как это тяжело, как страшно за всех нас. О, Господи, помилуй нас и вразуми»*<sup>4</sup>.

Другой пример. Весной 1928 года архимандрит Неофит писал *«дорогому Батюшке о. Н.»*<sup>5</sup>: *«Никого и ничего я не сужу (кто я, чтобы судить), т. е. не требую ни над чем суда, но совесть моя для себя лично не позволяет сказать аминь, после всего содеянного современными деятелями Церкви...»* Можно вспомнить, что святитель Кирилл свое отно-

<sup>1</sup> Пс 1:1: *«Блажен муж, иже не иде на совет нечестивых, и на пути грешных не ста, и на седалищи губителей не седе»*.

<sup>2</sup> Акты... С. 867.

<sup>3</sup> Напрашивается предположение, что *А. Н. А.* – это свояченица митрополита Кирилла, Анна Николаевна Азиатская, с которой и сам святитель находился в переписке.

<sup>4</sup> ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия: Документы к церковным событиям 1927-1928 гг. Китеж, 1929». Машинопись. С. 155.

<sup>5</sup> Вероятнее всего, адресатом этого письма был священник Николай Дулов. Архимандрит Неофит писал тогда: *«Я не понимаю, как руки гонителей поднимаются на такие семьи, как Ваша, и во имя чего»* (Там же. С. 269). Священник Николай имел пятерых малолетних детей, что, однако, не уберегло его семью от преследований.



шение к происходящему определял в конце 1920-х годов практически точно так же («никого я не сужу и не осуждаю, но и призывать к участию в чужих грехах я не могу» – слова из его письма начала 1929 года архимандриту Владимиру Пуссету<sup>1</sup>).

«...Не сужу и не решаю, кто заместитель, – продолжал архимандрит Неофит в письме к «о. Н.». – Один архиерей писал из Усть-Сысольска в Благовещенск в защиту Заместителя: “законный муж, хотя и прелюбодействует, но остается законный муж”. Я отвечаю: “законный муж, если прелюбодей, то да извержется”, таковы каноны. Моя совесть не принимает прелюбодеяния плоти, тем более прелюбодеяния по отношению ко Христу и Церкви, а о законности этого прелюбодеяния пусть судит собор, конечно, законный. Мое же право и обязанность в настоящее время воздержаться от общения». Уместно сравнить последнюю фразу со словами священномученика Кирилла из его письма епископу Афанасию (Малинину) от 15 мая 1929 года: «Воздержание от общения с митрополитом Сергием и единомышленными ему архиереями признаю исполнением своего архипастырского долга»<sup>2</sup>. Видно, что в определении своего долга или обязанности митрополит Кирилл прямо следовал своему Авве.

Далее нетрудно убедиться, что и видение надлежащего образа действий оппозиции Заместителю у митрополита Кирилла и архимандрита Неофита совпадало. Последний в своем письме к «о. Н.» писал на этот счет: «По поводу удаления Ярославцев <последователей митрополита Агафангела> и Ленинградцев <последователей митрополита Иосифа> от современного церковного течения говорят и пишут мне о разделении ревнителей. Я думаю, преждевременны слова о разделении. Для разделения одного не хватает, а именно, нового православного центра, утвержденного Местоблюстителем. Но при теперешнем положении до Местоблюстителя не доскачешь, поэтому мирянин, и пастырь, архипастырь может и должен не сообщаться со злом, не подавать своего голоса в пользу лжи и насилия и даже обязан оставаться верным истине и встать в сторону. Это в пределах своей области и могли сделать

<sup>1</sup> Антонов В. В. Важное письмо митрополита Кирилла // Русский Пастырь (Сан-Франциско). 1994. № 2 (19). С. 75; ср.: Акты... С. 636.

<sup>2</sup> Акты... С. 638-640.

*Ленинградцы и Ярославцы. Смею думать, что духом веры не запрещается желающему спасения и правды обращаться к подобным ревнителям веры архипастырям за духовным окормлением и ободрением в церковной скорби, постигшей нас. Миряне и пастыри даже должны во имя правды и истины православия искать себе епископов, право правящих слово Христово истины, и отходить от лживых, неправых. Святители же, подражающие Ярославцам, должны оставаться самостоятельными во взаимных отношениях. Это предусмотрено даже еще при Патриархе на случай его изоляции и применимо к теперешнему положению. Централизация не предусмотрена; я думаю, от нее уберечься, т. е. не навязывают никому своей власти. Так лучше. Никого не нужно к себе тянуть на аркане, дабы не обвинили после в насилии, и чтобы среди нас не было не наших, чуждых»<sup>1</sup>.*

Как было показано в предыдущих разделах, священномученик Кирилл также не одобрял создание оппозицией «нового православного центра» и последовательно призывал руководствоваться в деле организации церковной жизни патриаршим указом от 20 ноября 1920 года № 362, предусматривавшим самостоятельность епархий. Подобно архимандриту Неофиту, он считал, что «так лучше».

Митрополит Кирилл оказал в 1920-1930-е годы сильное влияние на формирование позиции немалого числа представителей Русской Церкви (об этом ниже). Однако если попытаться определить, на кого в то время в наибольшей степени ориентировался в выработке своей позиции сам святитель Кирилл, то можно со всем основанием сказать, что это был его Авва, архимандрит Неофит.

Со времени Зырянской ссылки в число особо близких священномученику Кириллу лиц входил также священник Евлампий Едемский-Своеземцев, в прошлом офицер Царской армии. Он был упомянут митрополитом Кириллом особо на первом же допросе после ареста в феврале 1930 года: «Из ссыльных священников я часто имел переписку с находящимся в Уиле свящ[енником] Едемским-Своеземцевым»<sup>2</sup>. При аресте отца Евлампия в 1930 году у него были изъяты два письма святителя

<sup>1</sup> ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия». С. 269-271.

<sup>2</sup> Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 4.

Кирилла, выдержки из которых уже приводились выше. Эти два письма, однако, представляют лишь незначительную часть их переписки. Ее масштаб можно оценить благодаря тому, что священник Евлампий нумеровал свои отправления святителю Кириллу. Так, в январе 1930 года митрополит Кирилл отвечал на письмо священника Евлампия № 59<sup>1</sup>.

Осенью 1933 года недавно освобожденный из заключения священник Евлампий встретился со священномучеником Кириллом в Красноярске и прожил у него около двух месяцев. Об этой встрече митрополит Кирилл писал епископу Афанасию (Сахарову) в письме от 4 ноября 1933 года. Святитель Кирилл извещал святителя Афанасия о получении его письма пятью днями ранее и объяснял свою задержку с ответом следующим образом: «...*Не мог отвечать сейчас, занятый слушанием подробностей житея-бытия о[тца] Евл[ампия]... Он оч[ень] возмужал и телом и духом, если можно употребить такое выражение о сорокалетнем человеке*»<sup>2</sup>.

В мае 1934 года священник Евлампий вновь был арестован. Согласно протоколу осмотра, при нем были, в частности, обнаружены антиминос, освященный и подписанный Афанасием, епископом Ковровским, и несколько писем, одно из которых (от 1/14 апреля 1934 года) описано уполномоченным ОГПУ следующим образом: «*Суть письма явно замаскирована неясными выражениями. Упоминаемые в письме собственные имена скрыты под инициалами. Подписано письмо инициалами М. К.*»<sup>3</sup>. Кто такой «М. К.», следователь сумел догадаться, но в остальном понять содержание письма ему не удалось, поэтому от священника Евлампия сразу же было потребовано разъяснение: «*Расскажите содержание полученного вами от б[ывшего] Казанского митрополита Кирилла письма, датированного 14/IV-34 г.*» Замечателен ответ отца Евлампия: «*Расшифровать содержание полученного мной от Казанского митрополита Кирилла письма, датированного 14/IV-34 г., отказываюсь ввиду нежелания при-*

<sup>1</sup> Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 378.

<sup>2</sup> После Туруханской ссылки: (Письма священномученика митрополита Кирилла Казанского к священноисповеднику епископу Афанасию Ковровскому) / Публ. и примеч. О. Косик // Богословский сборник. Вып. 8. М.: Изд-во ПСТБИ, 2001. С. 352-353.

<sup>3</sup> Архив УФСБ РФ по Ярославской обл. Д. С-12005. Т. 1. Л. 13-15. Само письмо в деле обнаружить не удалось.

*чинять ему дополнительные неприятности хотя бы в виде вызова в ОГПУ и т. д.*»<sup>1</sup> В результате за свою верность святителю Кириллу и нежелание «помочь» следствию священник Евлампий без долгой волокиты 1 июня 1934 года был приговорен к 3 годам концлагеря<sup>2</sup>.

Еще одним священником, который некоторое время был довольно близок священномученику Кириллу, являлся Николай Дулов, как и отец Евлампий, происходивший из офицеров. Весьма вероятно, что упоминавшееся выше письмо митрополита Кирилла от 7 февраля 1929 года<sup>3</sup> было адресовано именно ему. Во всяком случае, факт их переписки устанавливается совершенно точно на основании многих свидетельств. Так, во время допроса 9 ноября 1929 года священник Николай заявил, что посещавшим его он «*никогда ничего из переписки по церковным вопросам в виде писем м[итрополита] Кирилла, Антония Храповицкого и др. не давал и сам не имел...*» И тут же, отчасти противореча самому себе, священник Николай, продолжал: «*...за исключением писем м[итрополита] Кирилла, с которым я находился и нахожусь в личной переписке как с близким мне человеком*»<sup>4</sup>.

Вскоре, вероятно, на основании этих показаний священника Н. Дулова, вопрос об отношениях и о переписке с ним был задан на следствии уже самому митрополиту Кириллу. В ответ на допросе 22 февраля 1930 года святитель Кирилл сказал: «*Св[ященника] Дулова знаю с 1922 г. Вместе с ним находились [в] Таганской перес[ыльной] тюрьме, впоследствии позже меня он прибыл в ссылку в У[сть]-Сысольск, где мы оказались вместе. После освобождения Дулова он находился в Москве, и я с ним имел незначительную переписку... Находясь в Москве, Дулов общал иногда о текущем положении в церковной жизни и о своих переживаниях общецерковных и особенно личных... Дулов знал о моих взглядах на Сергия, но я ему по этому поводу и вообще никаких указаний не давал. Когда мы находились в ссылке, Дулов был моим духовным сыном*

<sup>1</sup> Там же. Т. 3. Л. 150.

<sup>2</sup> См.: Там же. Л. 258.

<sup>3</sup> См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 40.

<sup>4</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-41221. Л. 49 об. – 50. Подчеркнуто в источнике сотрудником ОГПУ.

и в то же время отцом»<sup>1</sup>. Как видно, свои близкие отношения и наличие переписки со священником Николаем Дуловым митрополит Кирилл подтверждал.

Будучи хорошо осведомленным о взглядах святителя Кирилла, священник Н. Дулов подробно их описал в докладной записке на имя начальника 6-го отделения СО ОГПУ от 1 марта 1931 года. О митрополите Кирилле, равно как и о Патриархе Тихоне<sup>2</sup>, священник Николай отзывался там очень высоко: «Со смертью патриарха Тихона, с моей точки зрения, единственным архиереем, могущим продолжить дело служения Церкви в духе душепастырствования, чуждого политики вообще и тем более враждебности к Советской власти, является митрополит Кирилл, человек безупречной честности и нравственности. Это понимал и патриарх Тихон, оставивший в своем завещании своим первым Местоблюстителем митрополита Кирилла».

Про оппозицию митрополиту Сергию священник Николай писал: «Самочиние м[итрополита] Сергия привело к справедливому протесту и отходу от него верующих как духовенства, так и мирян. Постепенно отошедшие от м[итрополита] Сергия выкристаллизовались в три основные группы:

1) митрополита Ленинградского Иосифа, из которой выделилась как особая группировка-филиал, группа арх[иепископа] Димитрия. Так как в этой группе нашли приют имяславники: Новоселов, Лосев и др., то она приняла резкий, нетерпимый, крайний оттенок, со многими признаками имяславческих настроений, говорю о последователях арх[иепископа]

<sup>1</sup> Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 49 об. – 50. Подчеркнуто в источнике сотрудником ОГПУ.

<sup>2</sup> М. И. Вострышев опубликовано письмо святителю Тихону, относящееся, судя по содержанию, к 1918 году и подписанное тогда еще штабс-капитаном Николаем Николаевичем князем Дуловым, в котором последний писал: «...Я всецело предаю себя в Ваше, Ваше Святейшество, распоряжение, готов исполнить в любое время с радостью любое послушание и поручение, какое будет признано Вами нужным на меня возложить. По первому Вашему требованию готов явиться к Вам и всеми своими скромными силами служить Вам и Святой Церкви» (Вострышев М. И. Патриарх Тихон. М.: Молодая гвардия, ЖЗЛ, Русское слово, 1997. (Жизнь замечательных людей. Сер. биогр.; Вып. 737). С. 82).

Димитрия. Это привело меня к разрыву с московскими Дмитрианами 26 сентября 1929 г. ...

2) Вторая группа прот[оиерея] Мечева и близких к ней прот[оиерея] Страхова и др. Эта группа страдает неискренностью и двойственностью в отношении м[итрополита] Сергия, котор[ого] частью признают, частью не признают, одни его распоряжения исполняют, другие не исполняют и т. п. Их грех лукавство и неискренность.

3) Третья группа – кажется, сравнительно малочисленная – м[итрополита] Кирилла. Чуждая крайностей арх[иепископа] Димитрия и лукавства о[тца] Мечева, она стремится примирить их и поставить вопрос о м[итрополите] Сергии чисто в область церковного спора. К этой группе и принадлежат архим[андрит] Неофит, арх[иепископ] Серафим Углический, еп[ископ] Серафим Звездинский. Хотя последний, м[ожет] б[ыть], несколько тяготеет к о[тцу] Мечеву. Здесь же нашли приют Гуреев, о[тец] Григорович, Кувшиновы и автор сей записки».

Далее священник Николай попытался изложить, в чем основа разногласий группы митрополита Кирилла с митрополитом Сергием: «Вовсе не во внешних проявлениях его деятельности – декларация и пр. – это вопросы, о которых можно спорить, можно кои координировать, договариваться и пр. Это ставит во главу угла группа арх[иепископа] Димитрия. Мы во главу угла ставим внутреннюю суть, организацию незаконного “синода” и подмену тем евангельской идеи душепастырствования (гл. 10, Ин.) идеей чиновничества церковного, идеей Церкви “в мундире и при регалиях”.

“Теперь мы можем писать резолюции за столом и в кабинете”, – сказал один из иерархов Сергиева “синода”, когда появился этот “синод”. Да, если идея спасения души в резолюциях, то они правы, но я с этим в корне не согласен и вижу в этом грань к ереси и, пожалуй, ересь “гасителей духа церковного”, противников апостола Павла, сказавшего: “духа не угашайте”, противников идеи евангельской, сказанной апостолу Петру “наси агнцы Моя”, а не “пиши агнцам резолюции”.

Когда появился ВЦУ, м[итрополит] Кирилл высказался: “Туда пойдут те, кому дороги номера входящие и исходящие, а нам они не нужны, будем учиться не бумагописанию, а посту, молитве, богомыслию и окормлению душ ко Христу”. Вот эта-то разница мирозерцания

*м[итрополита] Кирилла и Сергиева иерарха и является той основной причиной – пропастью, которая нас разделяет, и лишь перемена м[итрополитом] Сергием направления в сторону отмены бумажного “синода” может привести его к идее душепастырства, а затем и к примирению с нами.*

*Все означенное писал я, чтобы еще раз попытаться убедить вас, что мы, последователи м[итрополита] Кирилла, не являемся ни в коей мере контрреволюционерами, а лишь искренне верующими людьми, ищущими спасения в будущей жизни, в которую верим. Благодати за м[итрополитом] Сергием мы не отрицаем, т. к. нам не дано судить об этом, но и с ним идти, при его синодальной политике, мы не можем»<sup>1</sup>.*

Как следует из этой же докладной записки, отношения Н. Н. Дулова с ОГПУ не были просто отношениями следствия и обвиняемого. По «предложению» представителей ОГПУ он выполнял определенные поручения органов. Так, им был подан обширный отзыв о книге А. Ф. Лосева «Диалектика мифа»<sup>2</sup>. В этой связи Лосев, по свидетельству его второй жены А. А. Тахо-Годи, прямо называл Дулова «провокатором»<sup>3</sup>. Очевидно, однако, что митрополит Кирилл общался со священником Николаем вовсе не как с «провокатором». Можно еще раз вспомнить его фразу: «Дулов был моим духовным сыном и в то же время отцом». Конечно, избрание митрополитом Кириллом священника Николая в качестве своего временного «духовного отца» было вызвано, прежде всего, тяжелыми условиями ссылки (никого более достойного, кому святитель Кирилл мог бы исповедоваться, в тот момент рядом с ним, по-видимому, просто не было). Священник Николай не был для митрополита Кирилла Аввой, подобным архимандриту Неофиту. Тем не менее, не много было еще людей, которым так был открыт внутренний духовный мир священномученика Кирилла, как священнику Николаю. Он имел возможность очень хорошо понять самую суть церковной позиции святителя Кирилла. И, как представляется, он ее понял. Трагический парадокс состоял в том, что излагать ее подробнейшим образом Н. Н. Дулов

<sup>1</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 6. Л. 252 об. – 255. Подчеркивания (сделанные, очевидно, сотрудником ОГПУ) даны согласно источнику.

<sup>2</sup> См.: Там же.

<sup>3</sup> Тахо-Годи А. А. Лосев. М.: Молодая гвардия, ЖЗЛ, Студенческий меридиан, 1997. (Жизнь замечательных людей. Сер. биогр.; Вып. 742). С. 159.

стал ни кому иному, как начальнику 6-го отделения СО ОГПУ. То есть начальнику того самого органа, который в тот момент и стоял за проведением митрополитом Сергием его «синодальной политики» – политики столь неприемлемой не только для митрополита Кирилла, но, согласно заверениям автора докладной записки, и для него самого. Отстаивание евангельской идеи душепастырствования священник Николай пытался совместить с выполнением поручений ОГПУ. Противоречие разрешилось следующим образом. Через некоторое время после своего освобождения из заключения в том же 1931 году, он снял с себя сан, женился второй раз и поступил на государственную службу. Все это видно из материалов следующего дела, к которому он был привлечен (дела епископа Серафима Звездинского 1932 года). В анкете Н. Н. Дулов даже указал точную дату, когда он перестал быть священником – 1 декабря 1931 года. Показания бывшего священника Н. Дулова 1932 года по своему характеру заметно отличались от того, что он показывал ранее. В них уже и митрополит Кирилл фигурировал не иначе, как составитель «к. р. документов»<sup>1</sup>.

Перемены в жизни Н. Н. Дулова не остались неведомы в кругу святителя Кирилла. Позднее, в 1943 году, епископ Афанасий (Сахаров) писал одному близкому человеку: «Ужели такой подлости можно ждать от Коли? Он жил одно время, в 23-24 гг. в одном месте с дедушкой м. Евдокии. Дедушка был недоволен им»<sup>2</sup>. «М. Евдокия» – это монахиня Евдокия (Перевозникова), сопровождавшая митрополита Кирилла в его ссылках и именовавшаяся им в письмах близким людям не иначе как «Заботница»<sup>3</sup>; ее «дедушка» – сам святитель Кирилл. Видимо, какие-то сомнения относительно «Коли» у священномученика Кирилла возникли еще в конце 1920-х годов. Это видно из того, что, глубоко посвятив священника Николая Дулова в суть своих взглядов, митрополит Кирилл явно не спешил с извещением его о своих связях. Представления о круге последователей Казанского святителя у него были довольно смутными.

<sup>1</sup> См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-39811. Т. 2. Л. 194 – 194 об.; Т. 3. Л. 251-254 об.

<sup>2</sup> Молитва всех вас спасет: Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского / Сост., предисл. и примеч. О. В. Косик. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. С. 307.

<sup>3</sup> См.: Акты... С. 867.

Не исключено, что основанием для причисления к *группе* митрополита Кирилла двух архиереев по имени Серафим для Н. Н. Дулова послужила просьба Казанского святителя, содержащаяся в конце его письма от 7 февраля 1929 года: «*Много приветствуйте от меня и просите о мне молитв у обоих “пламенных”*». *Просьба одного из них о распорядении по канцелярии не беспокоить запросами полна силы и достоинства. Спаси и сохрани его, Господи!*<sup>1</sup>. Как известно, имя Серафим в переводе с еврейского и означает «*пламенный*», употребление подобной иносказательной формы для писем тех лет было делом обычным (выше, например, уже цитировалось письмо митрополита Кирилла, в котором под наименованием «*прекрасный*» подразумевался митрополит Иосиф). Под просьбой одного из «*пламенных*» не беспокоить канцелярскими запросами явно имелось в виду послание архиепископа Серафима (Самойловича) от 29 декабря 1926 года, с которым он обратился к архипастырям, пастырям и пасомым Русской Церкви по поводу своего вступления в должность Заместителя Патриаршего Местоблюстителя<sup>2</sup>. Во втором же из упомянутых в письме «*пламенных*» есть все основания усматривать епископа Серафима (Звездинского), что и подтверждается докладной запиской Н. Н. Дулова. Можно видеть, что, прозревая в святителях-«*пламенных*» людей, близких себе по духу, священномученик Кирилл весьма желал иметь молитвенное общение с ними и просил «*много приветствовать*» их. Однако была ли в результате в 1929 году между ними установлена какая-то письменная связь, остается неизвестным.

Действительно, архиепископ Серафим (Самойлович) – в 1928 году один из ведущих деятелей Ярославской оппозиции митрополиту Сергию – придерживался взглядов, во многом сходных со взглядами святителя Кирилла. На духовную близость архиепископа Серафима митрополиту Кириллу указывает, например, то, что он знал и глубоко чтит архимандрита Неофита (Осипова), также называл его *Аввой*. В письме от 19 мая 1928 го-

<sup>1</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 40.

<sup>2</sup> В послании в частности говорилось: «*Умоляя собратьев-епископов помочь мне нести тяжелый и ответственный Крест управления Русской Церковью, я прошу сократить переписку и сношения со мной до минимума, предоставляя все дела, кроме принципиальных и общецерковных (как, например, избрание и хиротония во епископа), решать окончательно на местах*» (Акты... С. 490).

да духовной дочери архимандрита Неофита Татьяне Катуар, ездившей к нему в ссылку в Сибирь, священномученик Серафим писал: «*...Как много пришлось пережить Вам и Авве. Какие подвиги, такое томление духа, от которого я содрогаюсь. Спасибо за адрес. Непременно буду писать ему – но Вы знаете, что не его нам нужно утешать, а от него ждать утешения. Спаси его Христос!*<sup>1</sup>.

Весьма вероятно, что святителю Серафиму удалось тогда наладить переписку с *Аввой*. Трудно представить, чтобы в этой переписке, если она состоялась, не упоминался святитель Кирилл. Но все же, точного представления о его церковной позиции архиепископ Серафим к началу 1929 года, по-видимому, не получил. По этой ли, или по какой-то еще причине, в тот момент ему более предпочтительным показалось ориентироваться на другого видного иерарха. В своем «Послании ко всей Церкви» от 20 января 1929 года он в *части административной рекомендовал всем верным в крайней нужде обращаться к Высокопреосвященному митрополиту Иосифу Ленинградскому*<sup>2</sup>. Выпуская это послание, святитель Серафим, согласно его собственным показаниям, «*вначале предполагал посоветоваться с митрополитом Иосифом Петровых*». («*Возможно, что в последнем случае документ этот не содержал бы в себе мест двусмысленного в антисоветском отношении характера*», – замечал архиепископ Серафим<sup>3</sup>.) Вскоре после выпуска этого «*антисоветского*» послания, а именно 2 марта 1929 года, священномученик Серафим был арестован и на некоторое время потерял возможность иметь какую-либо переписку вообще. Наладить сообщение с митрополитом Кириллом он тогда не мог бы при всем желании. Затем, в начале 1930 года, уже сам священномученик Кирилл был лишен возможности переписываться с кем-либо. Имеющиеся на данный момент сведения говорят об установлении связи между двумя святителями только на рубеже 1933-1934 годов, об этом еще пойдет речь ниже.

Что же касается другого упомянутого Н. Н. Дуловым святителя – епископа Серафима (Звездинского), то и его имя оказалось рядом с име-

<sup>1</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 52.

<sup>2</sup> Косик О. В. «Послание ко всей Церкви» священномученика Серафима Угличского от 20 января 1929 года // Богословский сборник. Вып. 11. М.: Изд-во ПСТБИ, 2003. С. 328.

<sup>3</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-40493. Л. 18.

нем священномученика Кирилла, конечно, не случайно. Они хорошо знали друг друга со времени Зырянской ссылки и были по-своему близки<sup>1</sup>. Как о стороннике митрополита Кирилла о епископе Серафиме сообщал не только священник Николай Дулов. Другой представитель московских «непоминающих» – протоиерей Александр Гомановский – в 1942 году свидетельствовал (в редакции следователя): «Звездинский, как и я, являлся сторонником реакционного кирилловского направления»<sup>2</sup>. Надо полагать, что в оценке политики митрополита Сергия два святителя, действительно, мало расходились. Но в то же время по своему характеру епископ Серафим явно отличался от митрополита Кирилла. Не приемля линию Заместителя, священномученик Серафим не стал выступать против него с какими-то обращениями, заявлять о неподчинении или отделении от него. Он просто подал ему прошение об увольнении на покой (в октябре 1927 года)<sup>3</sup> и удалился от активной церковно-общественной деятельности, пол-

<sup>1</sup> В житии священномученика Серафима, записанном по воспоминаниям схимонахини Иоанны (Патрикеевой), сообщается, например, о следующем эпизоде, имевшем место весной 1925 года в Усть-Сысольске перед освобождением епископа Серафима из Зырянской ссылки: «Неожиданно прибыл митрополит Кирилл, тоже получивший освобождение. Положение его было чрезвычайно тяжелым. По кончине Патриарха он по его завещанию – первый законный его заместитель. Его возвращения в Москву ждала Православная церковь. Митрополит и епископ Серафим во всем единодушны, и они долго беседовали. Перед явкой за бумагами в ОГПУ пели молебный канон Божией Матери “Многими содержимь напастьми...”. В ОГПУ Владыке дали направление в Дмитров, а митрополита Кирилла задержали, лишив возможности вернуться в Москву. “Видал я сон, стою на берегу бушующей реки, а мне надо следовать по ней. Вдруг огромная льдина преградила путь, я остался в ожидании. Видно, мне сейчас закрыт путь на Москву, а что будет дальше – Богу известно...” – говорил он. Когда все были уже на пароходе “Степан Разин”, митрополит Кирилл в белом подряснике стоял на берегу, провожая в новый путь Владыку Серафима» (Все вы в сердце моем: Жизнеописание и духовное наследие священномученика Серафима, епископа Дмитровского / Сост. и предисл. И. Г. Меньковой. М.: Изд-во ПСТБИ, 2001. С. 62; ср.: Житие епископа Серафима (Звездинского): Письма и проповеди. Париж: YMCA-Press, 1991. С. 79).

<sup>2</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 1. Л. 129.

<sup>3</sup> В вышеупомянутом житии священномученика Серафима этот эпизод описан следующим образом: «Митрополиту Сергию епископ Серафим подал прошение освободить его от управления Дмитровским викариатством. Такое же

ностью сосредоточившись на внутреннем молитвенном делании. Для святителя Кирилла и целого ряда других его последователей такой образ действий был невозможен.

Первым из архиереев, с кем священномученик Кирилл смог с глазу на глаз обсудить сложившуюся после 1927 года обстановку и найти взаимопонимание, по всей видимости, был епископ Дамаскин (Цедрик). Первая встреча двух святителей произошла в начале 1928 года в поселке Полой Туруханского края, где находился в ссылке священномученик Дамаскин и через который еще далее на север следовал в станок Хантайка митрополит Кирилл<sup>1</sup>. Информация о происходивших в церковной жизни событиях, которой они к тому времени располагали, была еще крайне скудна; о чем конкретно шел их разговор, сказать сейчас точно нельзя. Однако очевидно, что общение со святителем Кириллом сильно подействовало на епископа Дамаскина, и с того времени он старался, как только появлялась возможность, налаживать связь с ним.

Еще находясь в Полое, священномученик Дамаскин приступил к написанию многочисленных писем<sup>2</sup> по поводу печальных перемен в жизни Церкви, адресованных разным людям в Москве, на Украине и других местах. В одном таком письме, датированном Пасхой 1928 года, он писал: «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

прошение подал и архиепископ <Тамбовский> Зиновий <Дроздов>. “Что это? – спросил митрополит Сергий. – Протест? Несогласие с Синодом? Нежелание договориться? А вы знаете, что митрополит Петр за свою несговорчивость поехал в Хе – в Заполярье, а вы будете не в Хе, а в хе-хе-хе”. – “Ну, что бы там ни было, а морально мы не способны на что-либо другое”» (Все вы в сердце моем... С. 74; ср.: Житие епископа Серафима (Звездинского). С. 104).

<sup>1</sup> См.: Л[опушанская] Е. Епископы исповедники. Сан-Франциско, 1971. С. 54-55.

<sup>2</sup> Биографом священномученика Дамаскина приводится цифра 150 (см.: Там же. С. 57).

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 – что это, продиктовано или незаметный поворот в сторону? Назначение иерарх[ов] на занятые кафедры, самонаграждение, перетасовка иерархов... требование “уйти” тем, кто не с ними... Да сами-то с кем? Нет, дорогие мои, не по пути нам с ними”<sup>2</sup>.

Осенью 1928 года полойская ссылка епископа Дамаскина закончилась, и он проездом через Москву отправился в город Стародуб (ранее Черниговской губернии, тогда Западной, а ныне Брянской области). Задержавшись в Москве более недели (из-за болезни), епископ Дамаскин 11 декабря посетил митрополита Сергия и имел с ним продолжительную беседу. Позднее священномученик Дамаскин писал о том, какие вопросы им были поставлены перед Заместителем во время их встречи: «1. Считаете ли Вы, Ваше Высокопреосвященство, что решение Ваше является голосом соборного иерархического сознания Российской Церкви? 2. Имеете ли Вы основания считать Ваш личный авторитет достаточным, чтобы противопоставить его сонму маститых иерархов, совершенно не разделяющих Вашу точку зрения?» Ответа на эти вопросы епископ Дамаскин, по его словам, не получил, чем был приведен в крайнее смущение<sup>3</sup>.

Беседа с митрополитом Сергием имела весьма важное значение для оформления позиции священномученика Дамаскина. «О результатах беседы, – писал он уже из Стародуба, – скажу следующее: если издали я еще предполагал возможность данных, коими бы оправдывалось пове-

<sup>1</sup> Речь идет о формуле богослужебного поминовения, введенной указом Заместителя от 21 октября 1927 года (см.: Вслед за июльской Декларацией / Публ., вступл. и примеч. А. Мазырина и О. Косик // Богословский сборник. Вып. 9. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 300-303).

<sup>2</sup> «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...»: Архивные материалы к житию священномученика Дамаскина, епископа Стародубского (1877-1937) / Публ., предисл. и примеч. О. Косик // Богословский сборник. Вып. 9. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 341.

<sup>3</sup> Л[опушанская] Е. Епископы-исповедники и патриарх Сергий: Послания Глуховского епископа Дамаскина // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. 1952. № 1 (34). С. 5.

дение его, то теперь и эти предположения рушились – теперь никаких оправданий у меня для митр[ополита] Сергия и компании нет»<sup>1</sup>.

Прибыв в Стародуб, епископ Дамаскин увидел на месте последствия деятельности Заместителя и еще более утвердился в своем негативном отношении к ней. Однако надежда на обращение митрополита Сергия им еще не была потеряна окончательно. На Пасху 1929 года священномученик Дамаскин отправил митрополиту Сергию письмо, в котором призывал его *исправить причиненное Церкви зло путем отказа от ошибочных актов. «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 любоваться делом рук своих»*, – писал епископ Дамаскин.

Подобно митрополиту Кириллу, священномученик Дамаскин особо касался канонического аспекта деятельности Заместителя, но не останавливался только на нем. «Грустно думать, – писал он в пасхальном письме митрополиту Сергию, – о том, что мудрость Ваша попустила Вам не только переоценить себя и свои полномочия, но и решиться действовать вопреки такому основному иерархическому принципу Церкви, который выражен в 34 правиле Св[ятых] Апостолов<sup>2</sup>. Но еще большие грех Ваши против внутренней правды церковной, против евангельского завета безбоязненно исповедывать Истину, против долга Вашего, как Предстоятеля Церкви, бдительно стоять на страже Ее. Вы же отказались от одной из главнейших сущностей Церкви – Ее свободы, поступились Ее достоинством. И все это из-за убогих человеческих соображений, из-за призрачных льгот от врагов Церкви и то лишь для сто-

<sup>1</sup> Л[опушанская] Е. Епископы исповедники. С. 59.

<sup>2</sup> «Епископам всякого народа подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго 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...» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского: В 2-х т. М.: Международ. издат. центр православл. лит-ры, 1994. Т. 1. С. 98).

ронников навязанной Вам и весьма подозрительной по существу “легаллизации”...

*Вы дерзнули от лица всей Церкви предложить свой унижительный акт, – Вы же обязаны от лица Церкви отказаться от него, ибо поистине Вы действовали вопреки церковному сознанию, превысив свои полномочия и вразрез с мнением епископата Российской Церкви. Это Вы сами должны сознать и сами открыто заявить об ошибочности своего шага. Ваша мудрость, осененная благодатью Божией, подскажет Вам, в каких формах достоин сие совершить».*

Наконец, говоря о том, что ожидала Церковь со стороны своего Предстоятеля, священномученик Дамаскин обращался к митрополиту Сергию со словами, на которые в то время мало кто из российских епископов отваживался: «...Я, убогий, считаю, что Церковь не выполнила бы своего назначения в жизни, как хранительница Евангельской 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. Церковь может и должна сказать, что все мероприятия совласти, 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. Церковь повелительным долгом своим почитает не отказываться от попыток вернуть 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».

Заканчивал свое письмо епископ Дамаскин призывом и предупреждением: «Мы умоляем, зовем Вас, Владыко, мы все еще возле Вас и го-

*товы подать Вам руки... Если Вы все же не внемлете, не возвратитесь, – то пойдете Вашим уклоном дальше, но без нас»<sup>1</sup>.*

Незадолго до написания этого письма митрополиту Сергию священномученик Дамаскин направил письмо митрополиту Кириллу, в котором описал свои переживания по поводу событий, волновавших жизнь Русской Церкви. В ответном письме от 19 июня 1929 года священномученик Кирилл с первых же строк свидетельствовал о близости взглядов епископа Дамаскина его собственным: «Христос среди нас, возлюбленный о Господе брат, дорогой Владыка, Преосвященнейший Епископ. Многодержательное письмо Ваше от 1/3 получил в отдавание Пасхи: Воистину воскрес Христос! Писанное Вами отцу Иоанну<sup>2</sup> я читал... И сказанное Вами отцу Иоанну и мартовское письмо Ваше меня утешило – не содержанием своим скорбным, а обнаружившимся здесь единодушьем и единомыслием нашим в суждении о происходящем церковном соблазне»<sup>3</sup>. Далее святитель Кирилл подробно излагал свою позицию, в основном повторяя содержание своего письма епископу Афанасию (Малинину) от 15 мая 1929 года (письма, отправленного затем и митрополиту Сергию).

Развитую митрополитом Кириллом каноническую аргументацию епископ Дамаскин целиком принял, но посчитал необходимым ее дополнить. В одном из своих посланий того времени он писал: «Основу несправедливой деятельности митр[ополиита] Сергия вскрывает митр[ополит] Кирилл, указывая на узурпацию митрополитом Сергием не принадлежащей ему церковной власти. К сему необходимо прибавить еще то упорство, с каким от начала своей деятельности и до сих

<sup>1</sup> Л[опушанская] Е. Епископы-исповедники и патриарх Сергий // ЦВЗЕПРЭ. 1952. № 1 (34). С. 3-14; ср.: «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...» // Богословский сборник. Вып. 9. С. 349-368.

<sup>2</sup> Священномучеником Дамаскином было написано четыре «письма отцу Иоанну», копиями которых он отвечал обращающимся к нему с вопросами. Здесь, скорее всего, речь идет о первом «письме отцу Иоанну», появившемся в результате беседы епископа Дамаскина с митрополитом Сергием (см.: «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...»: Архивные материалы к житию священномученика Дамаскина, епископа Стародубского (1877-1937) / Публ., предисл. и прим. О. Косик // Богословский сборник. Вып. 10. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 451).

<sup>3</sup> Л[опушанская] Е. Епископы исповедники. С. 27.



пор он продолжает игнорировать мнение подавляющего числа иерархов, не согласных с его “курсом”, как и голос возмущения верующих масс. Трудно сказать, что служит источником такого отношения – самообольщение ли “московского папы”, или нечто более страшное. Одно несомненно, что такого рода деятельность митр[ополита] Сергия, все более развивающаяся, служит к разрушению Церкви, к принижению ее достоинства и авторитета, к подрыванию веры в миропоситительное дело ее»<sup>1</sup>.

Примерно в это же время (весна-лето 1929 года) священномученик Дамаскин разорвал молитвенное общение с митрополитом Сергием<sup>2</sup> и организовал отправление гонца в заполярный поселок Хэ к Патриаршему Местоблюстителю митрополиту Петру. Посланницей (монахиней Ириной Буровой) Местоблюстителю были доставлены важнейшие церковные документы конца 1920-х годов (в том числе и письма митрополита Кирилла), а так же письмо с вопросами самого епископа Дамаскина<sup>3</sup>. Это дей-

<sup>1</sup> Там же. С. 66-67.

<sup>2</sup> В докладной записке от 31 августа 1929 года, отправленной из полномочного представительства ОГПУ по Западной области в центр, обстоятельства данного разрыва описывались следующим образом: «По прибытии в г. Стародуб, ДАМАСКИН подробно информировал епископов, находящихся в ссылках, о положении в церковном мире и излагал свои взгляды на Сергиевское правление. Свое отношение к сергиевцам ДАМАСКИН определяет так: необходимо быть среди сергиевцев, чтобы не создавать раскола, при котором правые тихоновцы оказались бы в ничтожной группе...

Скрытно политику ДАМАСКИН вел до апреля с[его] г[ода], с апреля ДАМАСКИН начал вести энергичную подготовку к открытому разрыву с сергиевцами и борьбе с Сергием. 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 же о безоговорочном подчинении органам власти и добросовестном исполнении гражданских обязанностей духовенством. И когда с таким распоряжением к ДАМАСКИНУ явился благочинный Сергиевского течения г. Стародуба 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» (ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 9. Л. 61).

<sup>3</sup> См.: Л[опушанская] Е. Епископы исповедники. С. 77-82; Протопресвитер Михаил Польский. Новые мученики Российские: Первое собрание материалов.

вие священномученика Дамаскина имело весьма важные последствия. Вопрос о реакции святителя Петра на полученные известия является темой отдельного исследования<sup>1</sup>.

Митрополит Сергей также по-своему прореагировал на действия святителя Дамаскина. Своеобразным ответом Заместителя стала передача епископу Дамаскину через архиепископа Пахомия (Кедрова) копии письма митрополиту Кириллу от 18 сентября 1929 года, заканчивавшегося угрозой митрополита Сергия *перейти к соответствующим действиям по вверенной ему власти*<sup>2</sup>. Священномучеником Дамаскином это было истолковано так: «Я понял, что, посылая мне копию своего письма м[итрополиту] К[ириллу], В[аше] В[ысокопреосвященств]о, то же обвинение направляет и в мою сторону».

Эти слова были им написаны во втором письме митрополиту Сергию, датированном 14 октября 1929 года. Однако главным побуждением к написанию нового письма Заместителю для епископа Дамаскина, по его собственному признанию, было не беспокойство о возможности наложения прещения на него самого, а то, что ему показался опасным малым срок, отведенный митрополитом Сергием для ответа на его «*братский призыв*» митрополиту Кириллу (до 1 декабря 1929 года). «*Слишком серьезное значение, – писал священномученик Дамаскин митрополиту Сергию, – придаю я возможному обострению бесполезных для Ц[ерк]ви разногласий между Вами и м[итрополитом] К[ириллом], поэтому-то, в предупреждение возможного со стороны В[ашего] В[ысокопреосвященств]а резкого шага прежде времени, я обращаю Ваше внимание на следующее обстоятельство... Ваш резкий шаг может совершиться прежде ознакомления м[итрополита] К[ирилла] с Вашими возражениями.*»

М.: Светлячок, [б. г.] (Репр. воспр. изд.: Джорданвилль, 1949.) С. 161; *Иеромонах Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2. Тверь: Булат, 1996. С. 359.

<sup>1</sup> См.: Мазырин А. Вопрос о взаимоотношениях священномученика митрополита Петра (Полянского) с «правой» церковной оппозицией и митрополитом Сергием (Страгородским) // Богословский сборник. Вып. 10. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 386-431.

<sup>2</sup> Акты... С. 650.

Высказав такое опасение (в действительности не оправдавшееся), епископ Дамаскин вновь обратился к теме полномочий митрополита Сергия. Сравнивая аргументацию канонического характера, приводившуюся в полемике с Заместителем митрополитом Кириллом, с подобной же аргументацией епископа Дамаскина, можно еще раз отметить, что акценты двумя святителями расставлялись по-разному. Священномученик Дамаскин почти не касался вопроса об учреждении Синода, а в отношении вопроса о недолжном отношении Заместителя к митрополиту Петру коротко замечал митрополиту Сергию, что *факт несогласия Патриаршего Местоблюстителя с принятым им курсом церковной политики общеизвестен*. Больше внимания епископ Дамаскин уделял теме ограничения полномочий Заместителя не существованием Местоблюстителя, а недостатком соборной санкции со стороны епископата. *«Вряд ли, В[аше] В[ысокопреосвященств]о, – писал он, – станете возражать против того, что свои полномочия Патриарший Местоблюститель получил не по завещанию Св[ятейшего] Патриарха, а в силу наделения ими м[итрополита] П[етра] епископато́м Росс[ийской] Ц[ерк]ви. Претендуя на подобную же широту своих полномочий, Вы вряд ли сможете указать такой же источник их, ибо, если бы Местоблюститель сложил с себя свои полномочия, то только тот же епископат Ц[ерк]ви мог бы вновь наделить ими др[угие] лица. В сем соображении новое основание для сомневающихся в объеме Ваших полномочий»*.

В своем октябрьском письме епископ Дамаскин затрагивал и вопрос о благодатности священнодействий, совершаемых митрополитом Сергием и его последователями, высказываясь по этому поводу практически так же, как и священномученик Кирилл: *«Раз я признаю благодатность Вашего священноначалия и священнодействий, то не м[ожет] б[ыть] речи о навязываемой Вами нам солидарности с крайними течениями, перечисляемыми Вами...»*<sup>1</sup>

Не будучи во всем солидарным с представителями течений, относимых к *крайним*, епископ Дамаскин, тем не менее, имел с ними контакты, причем более тесные, чем митрополит Кирилл. В частности, он просил елисаветградского священника Григория Селецкого, находившегося в

<sup>1</sup> «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...» // Богословский сборник. Вып. 10. С. 432-436.

это время в Харькове с подпиской о невыезде, съездить в Ленинград к архиепископу Димитрию (Любимову). Епископ Димитрий (Любимов) по этому поводу на допросе 4 марта 1931 года дал следующие показания: *«Священник Селецкий, участник нашей организации, приезжал ко мне из Харькова два раза. Один раз привез мне письмо от епископа Дамаскина. Дамаскин выражал мне сочувствие, как мой единомышленник»*<sup>1</sup>. Через священника Григория святитель Дамаскин известил ленинградцев об отношении митрополита Петра к текущим событиям. Однако, несмотря на *сочувствие*, к «иосифлянам» священномученик Дамаскин не присоединился (хотя попытки склонить его к этому предпринимались), и, перечисляя епископов, принадлежавших в разное время к их течению, епископ Димитрий не упоминал его среди них<sup>2</sup>.

27 ноября 1929 года епископ Дамаскин был арестован, о чем митрополит Кирилл был специально извещен следующим иносказательным письмом (письмо написано Н. В. Лашкевич – духовной дочерью Владыки Дамаскина из Чернигова): *«Ваше Высокопреосвященство. Глубоко-чтимый Владыко! С великой скорбью сообщая Вам, что письма Вашего дядя Д. уже не смог прочитать, так как опасно заболел и с 14 XI <ст. ст.> в больнице, эпидемия повальная, кризиса болезни еще не было, но положение опасное. Вручая себя Вашим святым молитвам, прошу молиться и за нашего страдальца. Глубоко-чтущая и преданная сестра»*<sup>3</sup>.

Проведя почти три года в Соловецком лагере, священномученик Дамаскин был освобожден в конце 1933 года. По освобождении епископ Дамаскин восстановил связь с митрополитом Кириллом и даже посетил его лично в феврале 1934 года в Гжатске. (Сведения об этом посещении содержатся в протоколе допроса епископа Дамаскина от 1 сентября 1934 года<sup>4</sup>. В обвинительном заключении по делу священномученика Дамаскина 1934 года уточнялась дата этого посещения<sup>5</sup>. Сам священномученик Кирилл факт посещения его святителем Дамаскином пытался скрыть. На допросе 16 июля 1934 года святитель Кирилл показал, что с

<sup>1</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 11. Л. 212.

<sup>2</sup> Там же. Л. 206.

<sup>3</sup> Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 14.

<sup>4</sup> См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 18-18 об.

<sup>5</sup> См.: Там же. Л. 64.

епископом Дамаскином он связался сам и отношения с ним поддерживал письменные<sup>1</sup>).

Взгляды священномученика Дамаскина в этот период нашли свое яркое выражение в письме архиепископу Серафиму (Самойловичу) от 15 апреля 1934 года, имевшем подзаголовок «Вопрос о благодатности сергианства». Само сергианство епископ Дамаскин определял в этом письме как *«сознательное попрание идеала Св[ятой] Ц[ерк]ви ради сохранения внешнего декорума и личного благополучия, которое необходимо является в результате т[а]к наз[ываемой] легализации»*.

*«Путь митрополита Сергия, – писал епископ Дамаскин, – путь несомненной апостасии. Отсюда и отщепенение благодати у него несомненно. Несомненен отход от благодати и всякого сознательно внедряющегося в жизнь план “мудрейшего”»*.

Такое начало, однако, не означало, что священномученик Дамаскин считал безблагодатной всю ту часть Русской Церкви, которая возглавлялась митрополитом Сергием. *«Здесь встает вопрос о том, – продолжал он, – насколько повинны в этом грехе те массы верующих и рядового духовенства (епископам оправдания никакого быть не может), кои не в состоянии разобратся в тонком лукавстве сергиевского “курса”...»*

*Встает и другой вопрос – имеет ли право кто-либо называть безблагодатными таинства, совершаемые в сергианских храмах, раньше, чем Церковь соборным решением отсечет согрешивших, предварительно призвавши их к покаянию и исправлению?*

*Отщепились благодати м[итрополит] С[ерги]й, X, Y, Z, но пока они не отсечены – не действует ли в Ц[ерк]ви то положение, исповедуемое Церковью, что “вместо недостойных служителей алтаря Господь ангелов своих невидимо для совершения божественного таинства посылает”. Если такое положение существует (я верую, что такое есть), то не благоразумнее ли потерпеть, не обвинять в беззакониях сознательного сергианства массы тех, кои страдают в душе от творимой беззаконниками неправды, кои нисколько не разделяют их мнений, но, не будучи в состоянии уяснить себе сущность наших расхождений, боятся ошибиться при самостоятельном выборе пути, находя*

<sup>1</sup> См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 24-24 об.

*же единственную отраду и утешение среди окружающего мрака и скорби в церковных службах, и посещают сергианские храмы?»*

Можно видеть, что позиция епископа Дамаскина в вопросе о благодатности «сергианских» таинств, если отличалась от позиции митрополита Кирилла, то в сторону большей строгости и категоричности.

Суть происходящего в тот момент священномученик Дамаскин выразил в следующих словах: *«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>1</sup>.*

Копия данного письма епископом Дамаскином была направлена митрополиту Кириллу. Во время допроса 16 августа 1934 года на вопрос следователя, кто является его автором, священномученик Кирилл ответил: *«Автором этого письма является епископ Дамаскин, мой единомышленник»*. Святитель Кирилл указал далее, что *взгляды, изложенные в письме, он сам высказывал епископам Дамаскину и Афанасию, и с ним они были по этому поводу солидарны<sup>2</sup>.*

К этому времени священномученик Дамаскин уже был в очередной раз арестован (1 августа 1934 года в городе Нежине Черниговской области). Одним из главных пунктов обвинения святителя Дамаскина было то, что *«он является представителем СМЕРНОВА и прибыл на Черниговщину проводить работу среди церковников по вовлечению их в новую церковную организацию»<sup>3</sup>.*

После полугодового следствия священномученик Дамаскин был сослан в феврале 1935 года в Архангельск<sup>4</sup>. В своей новой ссылке святитель Дамаскин не прекратил церковной деятельности. Там от архиепископа Серафима (Самойловича) к нему поступила просьба принять в

<sup>1</sup> «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...» // Богословский сборник. Вып. 10. С. 454-456.

<sup>2</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 31-33.

<sup>3</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 64.

<sup>4</sup> Там же. Л. 72.

свое архипастырское окормление последователей епископа Виктора (Островидова) в Вятской епархии. «Летом 1935 г., – показал епископ Дамаскин на допросе 4 сентября 1936 года, – в письме, полученном почтой из лагеря, была написана фраза о том, что он <архиепископ Серафим> просит меня быть полезным его “Вятским детям”»<sup>1</sup>. «В современных условиях просьба епископа Серафима Угличского равносильна прямой санкции», – «разъяснил» священномученику Дамаскину следователь<sup>2</sup>. В другой раз следователь заявил святителю Дамаскину: «Следствию известно, что Рождественский привез от Вас воззвание духовенству “Вятской епархии”, где Вы сообщали о том, что приняли во “временное окормление Вятскую епархию от архиепископа Серафима” и установили порядок, запрещающий духовенству самостоятельно занимать должности в церк[овных] приходах»<sup>3</sup>. (Упомянутый здесь Рождественский – протоиерей Измаил – известен как один из виднейших представителей ленинградских «иосифлян», в марте 1928 года в донесении Е. А. Тучкову из Ленинградского представительства ОГПУ он был охарактеризован как «наиболее ярый и фанатичный представитель оппозиции»<sup>4</sup>.) На такое заявление следователя о том, что ему и так о деятельности епископа Дамаскина фактически все известно, святитель ответил: «Такую форму своего обращения отрицаю, а мною был написан

<sup>1</sup> На вопрос, «кто уполномочил Серафима Угличского на временное управление так называемой Вятской епархией», епископ Дамаскин ответил: «Это уполномочие передано ему перед смертью епископом Виктором Островидовым» (Архив УФСБ РФ по Кировской обл. Д. СУ-9730. Т. 1. Л. 19 об.). Святитель Виктор скончался 2 мая 1934 года. Каким именно образом он передал управление Вятской епархией священномученику Серафиму, точно не известно. Известно, однако, его послание, датированное, предположительно, еще 1928 годом, в котором он писал о возглавлении Российской Церкви Патриаршим Местоблюстителем Петром, митрополитом Крутицким, и его заместителем Серафимом, архиепископом Угличским (Акты... С. 635).

<sup>2</sup> Архив УФСБ РФ по Кировской обл. Д. СУ-9730. Т. 1. Л. 30 об.

<sup>3</sup> Там же. Л. 16.

<sup>4</sup> Там же. Л. 27 об.

<sup>5</sup> «Сов. секретно. Срочно. Лично. Тов. Тучкову»: Донесения из Ленинграда в Москву, 1927-1928 годы / Публ., вступл. и примеч. А. Мазырина // Богословский сборник. Вып. 10. М.: Изд-во ПСТБИ, 2002. С. 375.

*совет духовенству, как упорядочить церковно-приходскую жизнь...»*<sup>1</sup> Как следует из материалов дела, не все вятские «викториане» приняли «совет» священномученика Дамаскина и признали его своим епископом. Однако уже один перечень имен (архиепископ Серафим, епископ Дамаскин, протоиерей Измаил Рождественский, последователи епископа Виктора) свидетельствует о все более тесном сближении представителей различных течений в «правой» оппозиции к середине 1930-х годов.

Связь с митрополитом Кириллом посредством переписки епископ Дамаскин сохранял и в эти годы. В частности им был поставлен вопрос о возможности замены миропомазания возложением рук архиерея (что соответствовало древнейшей практике Церкви). Сведения об этом содержатся в протоколе допроса священномученика Кирилла от 20 августа 1937 года. На том допросе митрополит Кирилл еще раз засвидетельствовал о епископе Дамаскине: «Отношение его к сергианству одинаковое со мной было»<sup>2</sup>.

В марте 1936 года священномученик Дамаскин был арестован в Архангельске и в апреле переправлен в распоряжение УНКВД по Кировскому краю<sup>3</sup>. Вновь последовало более чем полугодовое следствие, в результате которого святитель Дамаскин был приговорен к заключению в Карагандинский лагерь, где в сентябре 1937 года он и был расстрелян<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Архив УФСБ РФ по Кировской обл. Д. СУ-9730. Т. 1. Л. 27 об.

<sup>2</sup> Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 43; Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова) в контексте исторических событий и церковных разделений XX века: Дис. на соиск. уч. степ. канд. бог. Машинопись. М., 2000. С. 305.

<sup>3</sup> Архив УФСБ РФ по Кировской обл. Д. СУ-9730. Т. 1. Л. 6.

<sup>4</sup> В последнем, «расстрельном», деле священномученика Дамаскина не фигурируют имена ни митрополита Кирилла, ни митрополита Сергия; и вообще вопросы, касающиеся внутренней жизни Русской Церкви, не затрагиваются. Видимо, лагерный следователь в этих вопросах плохо разбирался и потому предпочел их не касаться. Обвинение было построено на другом материале. В вину епископу Дамаскину в первую очередь была поставлена якобы сказанная им одному заключенному фраза: «За Троцкого Советской власти отомстят евреи». Следователем это было истолковано так, что «з/к ЦЕДРИК-ДАМАСКИН... выражал соболезнование расстрелянному троцкисту Пятакову» (Следственное дело № 3422/37. Л. 159 // ЦИА ПСТБИ. Ф. 38. Д. 2. Ксерокопия).

Для священномученика Дамаскина, как и для святителя Кирилла, вопрос о выходе митрополита Сергия за рамки переданных ему полномочий имел особую важность. К этой теме он многократно возвращался и в своих письмах и в показаниях на допросах. Так, во время допроса 7 сентября 1936 года он разъяснял следователю: «Декларация м[итрополита] Сергия категорически нами отвергается не из-за установления некоторого как бы контакта с гражданской властью, а из-за нарушения м[итрополитом] Сергием церковно-канонических отношений его и из-за узурпации им церковной власти, которая ему не была передана Местоблюстителем»<sup>1</sup>. Однако, как и для митрополита Кирилла, для епископа Дамаскина главная причина расхождения с Заместителем лежала глубже. Этой причиной было различное понимание природы Церкви. «Обычно принято в понятии – Церковь, – писал заключенный святитель Дамаскин в сентябре 1936 года, – видеть наличие синодального управления, указов, циркуляров, пышного представительства и т. п. Закрывание храмов рассматривается как “ликвидация Ц[ерк]ви”. Это глубоко ошибочный взгляд»<sup>2</sup>. Путь митрополита Сергия, стремившегося во что бы то ни стало сохранить именно видимую структуру Церкви, рассматривался священномучеником Дамаскином как «путь несомненной апостасии». Святитель Кирилл с такой его оценкой, судя по всему, был согласен.

Еще одним очень близким митрополиту Кириллу архиереем был священноисповедник епископ Ковровский Афанасий (Сахаров). Со священномучеником Кириллом святитель Афанасий близко познакомился во время Зырянской ссылки в 1923-1924 годах. В январе 1927 года епископ Афанасий был арестован за участие в тайных выборах Патриарха (по одному делу с митрополитом Сергием). На вопрос следователя: «каково ваше личное мнение об избрании митр[ополита] Кирилла в патриархи?», – святитель Афанасий ответил: «Я считаю его наиболее достойным кандидатом»<sup>3</sup>. В итоге святитель Афанасий за «принадлежность к группе архиереев, возглавляемой митрополитом Сергием Стра-

<sup>1</sup> Архив УФСБ РФ по Кировской обл. Д. СУ-9730. Т. 1. Л. 33.

<sup>2</sup> Там же. Л. 174.

<sup>3</sup> «Молитва всех вас спасет». С. 201.

городским» был приговорен к трем годам лагерей (в то время как сам «глава группы» был освобожден).

Находясь с июня 1927 по февраль 1930 года в Соловецком лагере, епископ Афанасий с митрополитом Кириллом во время событий 1929 года какой-либо связи, скорее всего, не имел и не знал о разрыве его общения с Заместителем. Однако в апреле 1930 года два святителя неожиданно встретились во внутренней тюрьме города Красноярска. По-видимому, недолгого общения в камере было достаточно для обнаружения их полного единомыслия по острым вопросам, волновавшим тогда церковную жизнь. Впоследствии, в феврале-июне 1932 года святитель Афанасий даже жил у священномученика Кирилла в станке Селиванихе во время Туруханской ссылки<sup>1</sup>. Конечно, одной из главных тем бесед двух святителей в то время была именно тема *отхода от митрополита Сергия*. Это засвидетельствовал и сам епископ Афанасий в своих показаниях, данных на следствии в ноябре 1943 года<sup>2</sup>.

Гласное объявление о своем отходе от Заместителя святитель Афанасий сделал уже после своего освобождения из ссылки в 1933 году. К этому его побудило столкновение с назначенным митрополитом Сергием на Владимирскую кафедру епископом Иннокентием (Летяевым). В показаниях святителя Афанасия от 18 февраля 1944 года по этому поводу сообщалось следующее: «После отбытия ссылки в Туруханском крае я в 1933 году приехал на жительство в г. Владимир. Через некоторое время я получил письмо от Иннокентия, где он писал, почему я не являюсь к нему и произвожу церковную смуту во Владимире... Он меня обвинял в том, что я не хочу подчиниться митрополиту Сергию, которого я обвинял в незаконном захвате церковной власти... Я не пошел к Иннокентию потому, что он был сторонником митрополита Сергия, которого поминали в церквях, где служил Иннокентий. С тем, чтобы не было никакой смуты, я из г. Владимира вскорости уехал в г. Старая Русса... Это было в сентябре м[еся]це 1933 года»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> См.: Там же. С. 20-22.

<sup>2</sup> Там же. С. 222.

<sup>3</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 1. Л. 59-59 об. Подчеркивания даны согласно источнику.

Важные подробности о владимирском инциденте и его последствиях сообщаются в опубликованной Л. Регельсоном книге «Трагедия Русской Церкви». В ней говорится, что епископ Афанасий в сентябре 1933 года *трижды* получил приглашение от епископа Иннокентия нанести ему визит в знак выражения канонического единства. В ответ святитель Афанасий направил ему письмо «с обвинением митрополита Сергия в присвоении прав Первоиерарха и с сообщением о своем отделении от митрополита Сергия, в соответствии с патриаршим указом от 7/20 ноября 1920 г.» На последовавшие затем угрозы запрещения в служении епископ Афанасий ответил 21 декабря 1933 года письмом уже самому митрополиту Сергию, в котором разъяснил свою позицию по отношению к нему и его Синоду<sup>1</sup>.

Сам святитель Афанасий о том, как произошел его отход от митрополита Сергия, дал на допросе 20 ноября 1943 года следующие показания: «...В 1930 году я узнал, что Сергий, превысив свои полномочия, объявил себя митрополитом Московским и Коломенским (епархии, которыми мог управлять только патриарх) и заявил, что он не обязан отчитываться в своих действиях перед митрополитом Петром Крутицким. Вернее, он объявил себя главой православной церкви. Я не признал законной власть митрополита Сергия и, возвратившись из ссылки в 1933 г., я написал Сергию о своем отходе от него и о том, что я под его руководством управлять епархией не буду»<sup>2</sup>.

Здесь важны указанные причины отхода от Заместителя, бросающаяся же в глаза допущенная святителем Афанасием ошибка (митрополит Сергий, был объявлен митрополитом Московским и Коломенским только в 1934 году) малосущественна и объясняется чрезмерным напряжением, в котором находился во время допроса. В более спокойной обстановке, в июне 1955 года, епископ Афанасий в своем известном письме духовным детям (в частности, монахине Варваре Адамсон) писал о мотивах своих действий следующим образом: «Когда м[итрополит] Сергий заявлял, что его полномочия вытекают из полномочий м[итро-

<sup>1</sup> См.: Регельсон Л. Л. Трагедия Русской Церкви: 1917-1945. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. С. 492.

<sup>2</sup> «Молитва всех вас спасет». С. 222. Подчеркивания даны согласно источнику.

полита] Петра и что он, м[итрополит] Сергий, всецело зависит от м[итрополита] Петра, – мы все признавали мит[рополита] Сергия, как законного руководителя церковной жизни Прав[ославной] Русск[ой] Церкви, Первоиерархом которой остается мит[рополит] Петр.

Когда же м[итрополит] С[ергий], не удовлетворившись тем, что было дано ему и что он мог иметь при жизни законного Первоиерарха Рус[ской] Церкви – рядом действий выявил себя как захватчик прав Первоиерарха, когда в своем журнале он всенародно объявил, что ему, м[итрополиту] С[ергию], не только принадлежат все права Местоблюстителя, но что он, “заместитель, облечен патриаршей властью”... и что сам наш законный Первоиерарх, митр[ополит] Петр, не имеет права “вмешиваться в управление и своими распоряжениями исправлять даже ошибки своего заместителя”, – тогда ряд архипастырей, в том числе и я, признали, что такое присвоение м[итрополитом] Сергием всех прав Первоиерарха при жизни нашего законного канонического Первоиерарха м[итрополита] Петра, – лишает захватчика и тех прав по ведению дел церковных, какие в свое время даны были ему, и освобождает православных от подчинения м[итрополиту] Сергию и образованному им Синоду. Об этом я откровенно в письменной форме заявил митр[ополиту] Сергию по возвращении моем из ссылки в декабре [19]33 г.»<sup>1</sup>.

Очевидно, что упомянутый здесь епископом Афанасием ряд архипастырей, с ним единомысленных, возглавлялся ни кем иным, как митрополитом Кириллом. Этого святитель Афанасий, как было показано, и не скрывал.

Освобождение святителя Кирилла в 1933 году дало возможность епископу Афанасию сначала обменяться с ним рядом писем, а затем, весной-летом 1934 года, лично посетить его в городе Гжатске. Сведения об этом посещении содержатся в протоколе допроса митрополита Кирилла от 16 июля 1934 года<sup>2</sup>. Святитель Афанасий на допросе 15 мая

<sup>1</sup> Там же. С. 417; Акты... С. 792.

<sup>2</sup> См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 24 об.; Журавский А. В. Гжатский период жизни Казанского митрополита Кирилла (Смирнова) и арест 1934 года. // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1998 г. М.: Изд-во ПСТБИ, 1998. С. 248.

1936 года подтвердил, что посещал священномученика Кирилла. На вопрос: «Когда Вы встречались последний раз с митрополитом Кириллом Смирновым и в чем выражалась связь с ним за последнее время?» – епископ Афанасий ответил: «Последний раз я был у митрополита Кирилла Смирнова в г. Гжатске летом 1934 года, последующее время связь поддерживалась через переписку»<sup>1</sup>. Из показаний епископа Афанасия от 21 марта 1944 года следует, что его посещение митрополита Кирилла было неоднократным. На вопрос следователя: «В период 1933-1936 г. с митрополитом Кириллом Смирновым часто встречались?» – святитель Афанасий ответил: «С митрополитом Кириллом Смирновым я виделся всего два-три»<sup>2</sup>. Эти две-три встречи в этот период, очевидно, могли произойти только в Гжатске. Последовавшие вслед за этим летом 1934 года новые аресты на время прервали возможность общения двух святителей.

Впоследствии связь (через переписку) епископа Афанасия с митрополитом Кириллом была восстановлена. Известно, что священномученик Кирилл запрашивал в письме мнение епископа Афанасия по поводу поднятого епископом Дамаскином вопроса о святом миро<sup>3</sup>. Святитель Афанасий, согласно его показаниям 1943 года, последний раз писал митрополиту Кириллу в 1937 году из заключения<sup>4</sup>.

Весть о кончине священномученика Кирилла достигла епископа Афанасия не сразу. В декабре 1944 года он писал из лагеря: «Пр[еосвященный] Прокопий и м[итрополит] Иосиф, говорят, здравствуют, а мит[рополит] Кирилл скончался, но нам как-то не хочется поминать его за упокой»<sup>5</sup>.

Сопоставляя документы, свидетельствующие о взглядах святителей Кирилла и Афанасия, нетрудно убедиться в том, что они (взгляды) во

<sup>1</sup> Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8218. Т. 2. Л. 113 об.

<sup>2</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 1. Л. 70 об.

<sup>3</sup> Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 43; Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова). С. 305.

<sup>4</sup> «Молитва всех вас спасет». С. 222.

<sup>5</sup> Там же. С. 314. В действительности, и священномученик архиепископ Прокопий (Титов), и митрополит Иосиф (Петровых) были расстреляны в 1937 году, причем митрополит Иосиф – вместе с митрополитом Кириллом.

многом совпадали (хотя и не были полностью тождественными). И тот и другой в полемике с митрополитом Сергием выдвигали на первый план тему превышения данных ему полномочий и узурпации им церковной власти. Развивая каноническую аргументацию, епископ Афанасий в некоторых аспектах смог продвинуться даже далее митрополита Кирилла, найдя среди канонов Православной Церкви правило, позволявшее им обосновать свой отход от Заместителя без отрицания благодатности возглавляемой последней части Русской Церкви.

Позднее святитель Афанасий писал на этот счет: «Среди правил поместного Карфагенского Собора есть одно (не помню 143 или 148, в разных Кодексах правила Карф[агенского] Собора имеют разную нумерацию<sup>1</sup>), содержание которого приблизительно такое: если православный епископ не ревнует о возвращении православным захваченного донатистами церковного имущества, то все епископы поместной церкви прерывают с ним общение и он должен довольствоваться общением только с своей паствой. Таким образом устанавливается возможность такого положения, когда православному, благодатному, не отлученному и не запрещенному епископу, не достаточно энергично действующему в защиту интересов церкви, применяется как бы своеобразный церковный бойкот со стороны других епископов и их паств. На этом правиле в начале [19]30-х годов я и м[итрополит] Кирилл основывали нашу тогдашнюю позицию»<sup>2</sup>.

В соответствии с этим правилом святитель Афанасий считал, что объявление церковного бойкота митрополиту Сергию – это дело епископов. В этом он, согласно его собственным показаниям от 21 марта 1944 года, не вполне сходиллся со святителем Кириллом. «В отношении митрополи-

<sup>1</sup> 123-е по Афинской Синтагме или 137-е по Книге правил правило Карфагенского Собора гласит: «Аще епископ нерадети будет о возвращении от еретиков принадлежащего церкви по спискам, или самых кафедр: то да увещают его соседние тщательные епископы, и да покажут ему его небрежение, дабы не имети ему извинения. Аще же в течение шести месяцев, от дня увещания, пребывая в той же епархии не возымеет попечения о должествующих возвратиться к католическому единению: с таковым да не сообщаются, доколе не исполнит того» (Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 2. С. 267).

<sup>2</sup> «Молитва всех вас спасет». С. 384-385.

*та Сергия* <митрополит Кирилл> *говорил, что он самочинно захватил церковную власть, объявив себя местоблюстителем патриаршего престола, а также стал впоследствии митрополитом Московским. В связи с чем, Кирилл заявлял, что надо по этому вопросу протестовать и привлечь к протесту всех служителей церкви и верующих. Я же лично был другого взгляда и говорил, что заявлять протест – дело епископов. Священники, другие лица из числа служителей религиозного культа, а также верующие к этому не должны иметь никакого отношения. В качестве протеста служители религиозного культа и верующие, как говорил митрополит Кирилл, не должны ходить в церковь, где поминается митрополит Сергей и религиозные обряды совершать на дому. Такого взгляда Кирилла я не разделял»<sup>1</sup>.*

Более того, и лично для себя епископ Афанасий, в отличие от митрополита Кирилла, посещение храмов, в которых поминался Заместитель, допускал. В упоминавшемся уже письме 1955 года духовным детям он писал: *«Отказавшись от какого-либо участия в церковной работе под руководством мит[рополита] Сергия, я не уклонялся от посещения храмов, где богослужение совершалось священнослужителями, признававшими митр[ополита] Сергия».* Мысль о безблагодатности возглавлявшейся митрополитом Сергием части Русской Церкви епископом Афанасием отвергалась еще более решительно, чем священномучеником Кириллом. *«Резкие, ругательные отзывы о так называемых сергианских храмах и о совершаемом там богослужении я считал и считаю “хулою на Духа Святаго”»,* – писал он далее в том же письме<sup>2</sup>.

В протоколах допросов епископа Афанасия можно даже найти слова осуждения других, более радикально настроенных, представителей «правой» церковной оппозиции (правда, не следует забывать, что все эти протоколы в первую очередь представляют из себя результат труда следователя, а не желания святителя выразить свою позицию). В его показаниях от 3 апреля 1944 года, например, говорилось: *«Мне было известно, что Ярославская группа духовенства, епископ Виктор Вятский, епископ Алексей Буй, Воронежский, митрополит Ленинградский Иосиф Петровых с момента, когда митрополит Сергей стал в управлении*

*православной церкви, т. е. заместителем патриаршего престола* <так в протоколе> – *отнеслись к нему крайне реакционно и отделились от православной церкви. Объявили резкий протест Сергию и прекратили молитвенное общение. Об этом я и говорил своим знакомым и заявлял, что их такое поведение осуждаю»<sup>1</sup>.* Причиной выраженного здесь осуждения, вероятно, были именно *«резкие, ругательные отзывы о так называемых сергианских храмах»*, допускавшиеся, по слухам, некоторыми из перечисленных лиц.

Вообще же, на допросах святитель Афанасий держался тактики, подобной тактике святителя Кирилла, указывая на свою приверженность аполитичности Церкви и подчеркивая, что не июльская декларация 1927 года стала причиной его отхода от Заместителя. Так, 21 апреля 1944 года в ответ на постоянно повторяемый следователем вопрос об отношении к призыву митрополита Сергия к гражданской лояльности епископ Афанасий сказал: *«Призыв Сергия я воспринял положительно и был в этой части его сторонником... До 1930 г. все действия митрополита Сергия, которые были направлены им на укрепление церкви, – я разделял, а после 1930 года – я стал его противником, но противником не на политической почве, а по церковным вопросам, о чем я уже говорил на предыдущих допросах»<sup>2</sup>.* Как и священномученик Кирилл, святитель Афанасий, признавая свою оппозиционность митрополиту Сергию, категорически отвергал свое участие в каких-либо антисергиевских организациях. Так, на допросе 23 января 1957 года епископ Афанасий, в очередной раз изложив причины перемены его отношения к митрополиту Сергию в 1930 году, подчеркнул: *«Но никакой организации, противопоставляющей ему, я не организовывал и о существовании ее не слышал»<sup>3</sup>.*

Как известно, священноисповедник Афанасий – один из немногих оппозиционных митрополиту Сергию епископов, переживших 1930-1940-е годы. Проведя почти тридцать лет в ссылках и лагерях, он мирно скончался в 1962 году, примирившись с Московской Патриархией. В письме 1955 года духовным детям святитель Афанасий так объяснял

<sup>1</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 1. Л. 71.

<sup>2</sup> «Молитва всех вас спасет». С. 417; Акты... С. 792.

<sup>1</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 1. Л. 78.

<sup>2</sup> «Молитва всех вас спасет». С. 241.

<sup>3</sup> Там же. С. 212.



свою позицию: «В настоящее время положение церковных дел совершенно не похоже на то, что было при м[итрополите] Сергии. Митр[ополита] Петра, конечно, нет в живых. Помимо Первоиерарха Поместной Русской Церкви, никто из нас, ни миряне, ни священники, ни епископы, не можем быть в общении со Вселенской Церковью. Не признающие своего Первоиерарха остаются вне Церкви, от чего да избавит нас Господь!»

Иного Первоиерарха, кроме Патр[иарха] Алексия, в Русской Церкви нет. Его признали таковым все Восточные Патриархи. Его признали все русские иерархи. Не дерзаю уклониться от него и я...

Поэтому, когда в [19]45 г., будучи в заключении, я и бывшие со мною иереи, не поминавшие м[итрополита] С[ергия], узнали об избрании и наставлении П[атриарха] Алексия, мы, обсудивши создавшееся положение, согласно решили, что так как, кроме П[атриарха] А[лексия], признанного всеми Вселенскими Патриархами, теперь нет иного законного Первоиерарха Русской поместной Церкви, то нам должно возносить на наших молитвах имя Патр[иарха] А[лексия] – как Патриарха нашего, что я и делаю неопустительно с того дня»<sup>1</sup>.

М. Е. Губонин, близко знавший святителя Афанасия и посвятивший его памяти свой труд «Акты Святейшего Патриарха Тихона», приведя данное письмо вместе с другим, сходным с ним по содержанию, писал: «Поскольку Преосвященного Афанасия можно считать верным и последовательным продолжателем взглядов покойного митрополита Кирилла, хочется думать, что, если бы последний оставался в живых и в [19]50-х гг., то соображения и высказывания, изложенные в этих двух документах, очевидно, разделялись бы и покойным митрополитом Казанским»<sup>2</sup>.

Наряду со святителями Дамаскином и Афанасием, в круг ближайших последователей митрополита Кирилла входило еще несколько архиереев. Среди них может быть назван священноисповедник епископ Кинешемский Василий (Преображенский), как и епископ Афанасий

<sup>1</sup> Там же. С. 418; Акты... С. 793.

<sup>2</sup> Там же. С. 789.

близко сошедший с митрополитом Кириллом в Зырянской ссылке в 1923 году.

В следственном деле епископа Василия 1943-1944 годов содержатся довольно подробные показания о его связях со священномучеником Кириллом. К этой теме следствие возвращалось неоднократно. В качестве примера можно привести выдержку из показаний святителя Василия от 7 апреля 1944 года (сразу следует оговориться, что в документе явно просматривается редакторская работа следователя):

«Вопрос: Кто являлся вашим вдохновителем в деле проводившейся вами антисоветской работы?»

Ответ: Первое время, т. е. в период с 1918 по 1923 год, антисоветскую работу я проводил совершенно самостоятельно...<sup>1</sup>

В 1923 году, находясь в ссылке в Усть-Куломе, я познакомился с митрополитом Казанским Кириллом и с тех пор стал придерживаться его антисоветских и церковных взглядов.

В момент возникшего расхождения между митрополитами Сергием и Кириллом по вопросу об отношении церкви и церковников к советской власти, в 1928 году, я стал на сторону Кирилла и в своей работе я руководствовался его указаниями.

Вопрос: Какие же указания вами были получены от митрополита Кирилла?

Ответ: Вернее, указаний я от него не получал, а выслушивая высказывавшиеся им взгляды по вопросам отношения церковников к советской власти и митрополиту Сергию, я соглашался с ним и руководство-

<sup>1</sup> Ранее святитель Василий дал более подробные показания о том, в чем заключалась его «антисоветская работа» в тот период. В городе Кинешме им были созданы евангельские кружки. «Через эти кружки, – показал епископ Василий на допросе 30 декабря 1943 года, – я стремился оторвать часть молодежи и взрослых от влияния нового советского строя с его безбожной идеологией, противопоставить работу кружков работе союза безбожников, воспитывать и готовить из числа членов кружков преданные для церкви кадры» (ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 2. Л. 15). Таким образом, воспитание преданных Церкви людей, с точки зрения следствия, вполне могло быть приравнено к антисоветской работе. Возражать на этот счет у тяжело больного епископа Василия, по видимому, уже не было сил.

вался его взглядами в проводившейся мною антисоветской работе. О содержании его взглядов я уже показывал»<sup>1</sup>.

Здесь, по-видимому, епископ Василий ссылался на свои показания от 9 марта 1944 года, записанные в следующем виде: «...Владыка Кирилл, касаясь вопросов поднятия церковной жизни, говорил о необходимости увеличения числа духовенства путем массового посвящения в священник сан не только из числа лиц, имеющих духовное образование, а и из числа лиц, не имеющих этого образования, лишь бы они были благочестиво настроены. Говорил о необходимости сближения духовенства с паствой. Духовенство, говорил он, наряду с профессиональной службой должно взять на себя обязанность действовать в обыденной жизни – внедряться на работу на фабрики и заводы, в учреждения и там, среди рабочих и служащих, проводить активную работу в направлении противодействия антирелигиозной пропаганды»<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что показания святителя Василия дошли до нас в препарированном следователем виде, серьезных оснований для сомнения в том, что взгляды священномученика Кирилла в них переданы правильно, нет. Равно как и нет оснований полагать, что были фальсифицированы показания епископа Василия о том, что он с митрополитом Кириллом соглашался и руководствовался его взглядами по вопросам отношения к советской власти и митрополиту Сергию.

В следственном деле священномученика Кирилла 1930 года сохранилось адресованное ему письмо епископа Василия от 19 ноября 1929 года. В нем святитель Василий в частности писал: «Сейчас получил 2 письма. Софистика зам'а прямо неподражаема. Зам[еститель] не зам[еститель], Местобл[юститель] не местобл[юститель], синод не синод... А в результате этой неразберихи – прецедента. Хорошо так же уравнение: зам[еститель] = и[сполняющий] об[язанности] Местобл[юстителя] = и[сполняющий] об[язанности] Патриарха... Так можно продолжать и дальше... И почему он так упрямо считает себя 1-ым? Кто же тогда м[итрополит] П[етр]?... Сколько скорби...»<sup>3</sup> Видно,

<sup>1</sup> Там же. Л. 72-72 об.

<sup>2</sup> Там же. Л. 54 об.

<sup>3</sup> Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 7.

что свое недоумение по поводу деятельности митрополита Сергия епископ Василий высказывал в том же ключе, что и митрополит Кирилл.

Письменная связь святителей Кирилла и Василия сохранялась вплоть до 1937 года (об этом независимо друг от друга свидетельствовали они оба<sup>1</sup>). В 1937 году к священномученику Кириллу ездил келейник епископа Василия А. П. Чумаков. На этот счет епископом Василием 30 декабря 1943 года были даны следующие показания: «В 1937 году, точно время не помню, но как будто бы в конце года, он <Чумаков> приезжал ко мне на свидание в Рыбинскую исправительно-трудовую колонию, где я тогда отбывал наказание, и рассказал здесь о своем намерении поехать в Среднюю Азию в гор. Кзыл-Орда к проживающему там митрополиту Кириллу Казанскому.

С Чумаковым я хотел направить для митрополита Кирилла письмо, но этого сделать по тюремным условиям мне в то время не удалось, так как свидание с Чумаковым было очень кратковременным, и я ограничился только одной просьбой к нему – передать от меня Кириллу привет.

Пробыв в Средней Азии более года, Чумаков в 1939 году приехал в гор. Рыбинск, зашел ко мне на квартиру и в беседе рассказал, что в гор. Кзыл-Орда он встречался с митрополитом Кириллом, несколько дней жил у него на квартире, а затем уехал в гор. Ташкент... В эту же встречу я узнал от Чумакова об аресте митрополита Кирилла в гор. Кзыл-Орда»<sup>2</sup>.

На допросе 7 апреля 1944 года епископ Василий добавил: «...Как я уже показывал, в 1939 <так в протоколе> году мой келейник Чумаков Александр Павлович ездил к митрополиту Кириллу в Среднюю Азию и по возвращении говорил мне, что он остается при своих взглядах»<sup>3</sup>.

Как и святитель Афанасий, епископ Василий каким-то чудом пережил 1937 год и в 1943 году был привлечен с ним по одному делу (делу «антисоветского церковного подполья»). Следствию было очень важно доказать, что они составляли единую антисоветскую организацию, и по-

<sup>1</sup> См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 2. Л. 29, 72 об.; Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 43.

<sup>2</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 2. Л. 17.

<sup>3</sup> Там же. Л. 73.

этому об их связях оно допытывалось с особой тщательностью. В конце концов, 21 февраля 1944 года епископ Василий показал: «Я и Афанасий Сахаров являемся почитателями митрополита Кирилла, который является антисоветского направления. В этом общее между мною и Афанасием Сахаровым, а следовательно, и митрополитом Кириллом Смирновым»<sup>1</sup>.

Из Казанских викариев митрополиту Кириллу был наиболее близок епископ Чистопольский Иоасаф (Удалов). По вопросу о связях со святителем Кириллом самим епископом Иоасафом 1 декабря 1930 года были даны следующие собственноручные показания: «Мое знакомство с митрополитом Кириллом началось с июля 1920 г., когда он приехал в Казань в качестве епархиального архиерея, а я был сделан викарием Казанской епархии... Иногда мы с ним переписывались, когда он был в ссылке в Зырянской области, а я жил в Москве. Во время моего заключения <в 1926 году> и первого года моей ссылки, совпавшего и с его заключением, наша переписка прекратилась и возобновилась с приездом его в августе 1927 г. в Туруханский край, по соседству со мной»<sup>2</sup>. Весьма вероятно, что именно епископ Иоасаф был первым среди архиереев, с кем письменно священномучеником Кириллом был произведен обмен мнениями по поводу учреждения митрополитом Сергием Синода и издания им июльской декларации (по всей видимости, материалы этой переписки 1927-1928 годов утрачены).

Переписка двух святителей не прекратилась и после того, как епископ Иоасаф в 1929 году был освобожден из Туруханской ссылки и поселился в городе Козмодемьянске Марийской АО. На допросе 22 февраля 1930 года митрополит Кирилл по поводу данной переписки сказал: «С находящимся в Козмодемьянске епископом Иоасафом Удаловым я имел переписку, главным образом писал я, от него же почему-то писем не получал, в телеграммах же Иоасаф указывал мне, что им пишутся мне письма»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же. Л. 51 об.; ср.: Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 2. Тверь: Булат, 1996. С. 229.

<sup>2</sup> Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 1. Л. 250 об.

<sup>3</sup> Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 49.

О своей переписке с митрополитом Кириллом епископ Иоасаф писал епископу Дамаскину (вместе с которым в 1926 году был осужден по одному делу). Их обоих очень взволновали обвинения, выдвинутые против святителя Кирилла митрополитом Сергием, в том, что он, якобы, солидарен с крайними течениями оппозиции, отрицавшими благодатность таинств «сергиан». В письме от 20 ноября 1929 года (по всей видимости, священномучеником Дамаскином уже не полученном и перехваченном ОГПУ после его ареста) епископ Иоасаф писал: «Сегодня получил интересное письмо от Фефеловского<sup>1</sup>, разъясняющее те ложные обвинения, которые так облыжно, но не без заднего умысла, были на него возведены и смутили многих. Умысел хитреца, как оказывается, старцем раскрыт, и теперь можно надеяться, что он избегнет расставленных сетей...»

Далее епископ Иоасаф приводил весьма пространную выдержку из письма митрополита Кирилла. Содержащаяся в нем фраза со словами священномученика Кирилла о митрополите Сергии, как об «опытном дельце», уже цитировалась ранее<sup>2</sup>. «Из приведенного здесь письма, – продолжал епископ Иоасаф, – я лично обратил внимание на место со слов “опытный делец”: какой-то намек на неизвестную гадость. Этот намек открывает глаза и на тон и содержание всего “обличения”. Сначала я недоумевал, как возможно опытному в дипломатии человеку выступать с обвинениями на основании каких-то слухов, неизвестно кому написанных писем, когда есть полная возможность непосредственно узнать о взглядах и настроении человека... Следует отметить, что митрополит Сергей в своем “обличении” даже не спрашивает, верны ли эти слухи или нет, а сразу же принимается обличать и угрожать. Интересно бы услышать, какие каноны дают такие права даже полноправному, “настоящему” Первоиерарху?! Видно митрополиту Сергию хотелось сразу же обезвредить, скомпрометировать и митрополита Кирилла, как он сделал это с митрополитом Агафангелом, не щадя их подвигов, а ведь это какая ценность в идеологической сокровищнице Церкви и особенно в наше время! Но зато,

<sup>1</sup> «Фефеловский» – митрополит Кирилл, проживавший в то время в городе Енисейске по адресу: улица Фефелова, дом 52.

<sup>2</sup> См.: Богословский сборник. Вып. 11. С. 419.

*подмочив престиж последнего патриаршего преемника, он оставался бы один – “незаменимый”. Ход Бисмарковский!»<sup>1</sup>*

Весьма эмоциональное, данное письмо иллюстрирует позицию епископа Иоасафа очень ярко: и то, какой авторитет в его глазах имел святитель Кирилл, и то, каким было его отношение к митрополиту Сергию. В вышеупомянутых показаниях от 1 декабря 1930 года епископ Иоасаф счел необходимым особо остановиться на вопросе своего отношения к спору митрополитов Кирилла и Сергия: *«Мое отношение к разногласиям между митр[ополитом] Кириллом и митр[ополитом] Сергием по вопросу о создании последним около себя синода таково: митр[ополит] Кирилл вправе, как один из старейших архиереев, притом указанный Патр[иархом] Тихоном первым своим после своей смерти заместителем, – требовать от митр[ополита] Сергия его документальных полномочий на созыв такого синода и при отсутствии таковых подвергнуть сомнению компетенцию этого синода; он вправе требовать передачи этого спора на рассмотрение митр[ополита] Петра, как еще живущего и сохраняющего свои полномочия – Патриаршего Местоблюстителя; это право апелляции к главе Церкви гарантировано многими канонами. В силу этого решение митр[ополита] Сергия единолично возникшего между ними конфликта, отказ в передаче этого спора м[итрополиту] Петру и наложение на м[итрополита] Кирилла репрессии в виде увольнения на покой, по моему мнению, канонически не правильно и подлежит отмене»<sup>2</sup>.*

При этом, подобно священномученику Кириллу, епископ Иоасаф указывал на то, что не считал возглавляемую митрополитом Сергием часть Русской Церкви безблагодатной. *«Помню, – писал он в своих показаниях, – обращался ко мне за советом Н. Я. Галахов по двум основным вопросам: 1) есть ли благодать у управляемой без надлежащих полномочий м[итрополитом] Сергием Церкви и можно ли в ней причащаться и исповедаться... Я ему ответил: 1) благодать в Церкви, воз-*

<sup>1</sup> Архив УФСБ РФ по Брянской обл. Д. П-8979. Л. 2. Подчеркивание дано согласно источнику.

<sup>2</sup> Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 1. Л. 250 об. – 251.

*главляемой м[итрополитом] С[ергием], есть, а потому причащаться и исповедываться в ней можно»<sup>1</sup>.*

Как с епископом Василием, так и с епископом Иоасафом, митрополит Кирилл до последней возможности пытался сохранять связь. К 1934 году относится упоминание о них в письме святителя Кирилла своему *«Авве»* – архимандриту Неофиту (Осипову) от 25 апреля: *«О пр[еосвященном] Иоасафе слышал снова, будто жив, но определенного ничего. Посылал ответные открытки еще другим терпеливцам, но нет ответа ни от е[пископа] Амфилохия, ни от е[пископа] Василия»<sup>2</sup>.* В показаниях митрополита Кирилла от 20 августа 1937 года епископы Василий и Иоасаф упоминаются в числе иерархов, с которыми он переписывался по церковным вопросам (о епископе Иоасафе, правда, священномученик Кирилл сказал, что ответа от него не получил)<sup>3</sup>.

Еще один последователь священномученика Кирилла – упомянутый в письме архимандриту Неофиту священномученик епископ Амфилохий (Скворцов).

В последнем («расстрельном») следственном деле святителя Амфилохия, заведенном на него в Сиблаге летом 1937 года, о нем содержатся такие свидетельские показания (даны одним заключенным священником): *«...Скворцов также рассказывал, что он архиерей и уже 2 раза сужден. Он говорил, что когда митрополит Москвы Сергей написал, что нужно уважать Сов[етскую] власть (“Ваша радость – наша радость”), после этого Скворцов с ним разошелся и стал в оппозиции и никогда советским <так> не будет. Аналогичные разговоры со Скворцовым рассказывают и другие лагерники. Скворцов еще говорил, что теперь нужно каждому быть готовым, чтобы быть мучеником за веру»<sup>4</sup>.* Эти показания, в отличие от большинства других свидетельских показаний, содержащихся в наспех сфабрикованных лагерных делах 1937 года, не выглядят как чистая фальсификация. Обычно в таких случаях об-

<sup>1</sup> Там же. Л. 252-252 об.

<sup>2</sup> Акты... С. 869.

<sup>3</sup> Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 43; Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова). С. 305.

<sup>4</sup> Архив УФСБ РФ по Кемеровской обл. Д. П-12486. Л. 15 об.

виняемым приписывали критические отзывы о сталинской конституции, восхваление фашистов, разговоры о поражении СССР в будущей войне или что-нибудь в этом роде (в тех же показаниях свидетеля по делу епископа Амфилохия, немногим выше процитированного отрывка, подобные обвинения можно увидеть). Вопросы, связанные с внутрицерковной полемикой, в 1937 году лагерным следователям, как правило, были мало понятны. Соответственно, они и не поднимались в фабрикуемых ими свидетельских показаниях. Священномученик Амфилохий после 1927 года действительно *разошелся* с митрополитом Сергием и «*совецким*» архиереем не стал.

По сообщению игумена Дамаскина (Орловского), в 1928 году епископ Амфилохий, считая, что введенная митрополитом Сергием формула поминовения властей является лицемерием по отношению к гонителям Церкви, предложил при личной встрече с Заместителем иную формулу: «*Еще молимся о стране нашей и о властях ея, да обратит Господь их к истинному познанию святых веры и обратит их на путь покаяния*». Митрополит Сергей на такое изменение формулы поминовения властей, конечно же, не пошел и в качестве выхода из положения предложил священномученику Амфилохию подать прошение об увольнении за штат «*по состоянию здоровья*». С такой формулировкой епископ Амфилохий и был уволен на покой<sup>1</sup>.

Согласно же митрополиту Иоанну (Снычеву), епископ Амфилохий еще в 1929 году занимал Енисейскую кафедру: как раз в то время, когда в Енисейске временно поселился митрополит Кирилл. Под влиянием святителя Кирилла священномученик Амфилохий отказался от дальнейшего пребывания на кафедре и перешел в оппозицию митрополиту Сергию и его Синоду<sup>2</sup>. Надо полагать, сведения игумена Дамаскина в дан-

<sup>1</sup> Православная Энциклопедия: Т. 2. Алексей, Человек Божий – Анфим Анхильский. М.: ЦНЦ «Православная Энциклопедия», 2001. С. 196; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 6. Тверь: Булат, 2002. С. 200.

<sup>2</sup> *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. 344-345. Митрополит Иоанн пишет о священномученике Амфилохии, как о единственном ему

ном случае более точны: уход епископа Амфилохия за штат мог произойти и без непосредственного влияния на него митрополита Кирилла. Однако, очевидно, что взгляды двух святителей на современное им положение Русской Церкви были близки, и поэтому попытка установления между ними письменных контактов в 1930-е годы, о которой писал митрополит Кирилл в письме архимандриту Неофиту, была совершенно закономерна.

Весьма вероятно, что к кругу последователей митрополита Кирилла с конца 1920-х годов был близок и такой иерарх, как священномученик архиепископ Херсонский Прокопий (Титов).

События 1927 года застали святителя Прокопия в Соловецком лагере. Известно свидетельство бывшего соловчанина протоиерея Иоанна Шастова, в котором архиепископу Прокопию (вместе с архиепископом Иларионом Троицким) приписываются такие слова по поводу июльской декларации и октябрьского указа о поминовении за богослужением: «*Что бы ни стали нам говорить и кто бы ни был, мы должны на это смотреть как на провокацию, желающую нас разделить с митрополитом Сергием и его Синодом. А потому мы должны держаться единства*»<sup>1</sup>. Хотя в кругах «правой» церковной оппозиции свидетельство протоиерея И. Шастова трактовалось как *подложное*<sup>2</sup>, вполне можно принять, что святитель Прокопий действительно скорбел о произошедшем в Церкви разделении. Он хорошо понимал, кто являлся главным возбудителем церковных нестроений. Так, епископ Нектарий (Трезвинский), который также во второй половине 1920-х годов провел некоторое время в заключении на Соловках, сообщал в своих показаниях от 12 июня 1931 года: «*Прокопий Херсонский как-то даже говорил: как этому каналье Тучкову удалось поссорить между собой епископов*»<sup>3</sup>.

Действительность, однако, вынуждала определить свое отношение не только к Тучкову и его провокациям (это сделать было несложно), но и к политике митрополита Сергия, через которого ОГПУ пыталось осу-

известном епископе, вступившем на путь оппозиции митрополиту Сергию под влиянием святителя Кирилла.

<sup>1</sup> Акты... С. 579.

<sup>2</sup> ЦА ФСБ РФ. «Дело митрополита Сергия». Машинопись. С. 284.

<sup>3</sup> Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 3. Л. 62.

ществлять эти провокации. Как сохранявший свою кафедру епископ, священномученик Прокопий не мог уклониться от ответа на обращаемые к нему из его епархии вопросы на эту тему. И ответ им был дан несколько в ином ключе, нежели представлял протоиерей И. Шастов. Так, херсонскому протоиерею Григорию Синицкому в ответ на недоуменный вопрос о том, как поступать в сложившейся обстановке, святитель Прокопий написал: *«Молитвенного общения порывать не надо, ибо как ни прискорбно случившееся, нужно надеяться, что митрополит Сергей реабилитирует себя..., но распоряжений, противных совести, не исполнять и, по мере сил, противодействовать им...»*<sup>1</sup>

Существуют сведения о том, что архиепископ Прокопий обращался с письменным протестом и к самому митрополиту Сергию, причем не позднее начала 1929 года (к тому времени он уже был освобожден из Соловецкого лагеря и отправлен в ссылку сперва в Тюменский, а затем в Тобольский округ Уральской области<sup>2</sup>). Епископ Дамаскин (Цедрик) на Пасху 1929 года писал архиепископу Николаю (Добронравову): *«Обращение Прокопия и Амвросия 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 удивительнее то, что мы, точно сговорившись, почти одновременно послали свои протесты митрополиту Сергию...»*<sup>3</sup>.

Подобные обращения к Заместителю в то время для протестующих практически всегда оканчивались одним и тем же – арестом и новым осуждением. Архиепископ Прокопий и выступивший вместе с ним епископ Амвросий (Полянский) не стали исключением и летом 1931 года были арестованы. Своего неприятия деятельности митрополита Сергия

<sup>1</sup> Медведева Н., Медведев Г. От южного города до «Южного Городка»: К 60-летию со дня кончины протоиерея Григория Синицкого (1872-1941) // Богословский сборник. Вып. 8. М.: Изд-во ПСТБИ, 2001. С. 368.

<sup>2</sup> См.: *Протоиерей Николай Доненко*. Наследники Царства. Симферополь, 2000. С. 263; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь: Булат, 2001. С. 349.

<sup>3</sup> «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...» // Богословский сборник. Вып. 9. С. 369.

святитель Прокопий не стал скрывать и от следствия. На допросе 31 июля 1931 года он прямо заявил: *«Выпущенная им <Заместителем> декларация всех церковных деятелей, несогласных с ним, характеризует как заядлых контрреволюционеров, сторонников самодержавия. Такое его заявление я и др[угие] рассматривают как нечестный донос и неверное зачисление в к[онтр]р[еволюционеры], т. к. люди могут быть с ним несогласны, но могут не быть к[онтр]р[еволюционерами. В той же декларации имеется выражение, что “радости Советского Союза есть наши радости (радости Церкви), их горести – наши горести”. Радости и горести государства не могут совпадать с радостями и горестями Церкви. Например, советское государство ведет борьбу с религией, является антирелигиозным государством, мы, церковные деятели, не можем сочувствовать антирелигиозной пропаганде и борьбе против религии. Он сам в это не верит, хитрит, лжет и вводит в заблуждение верующих. Вот благодаря чему и создаются группы верующих, недовольных им, как, например, в Херсоне. Я лично взгляды, мнения херсонской группы также разделял и о ней знал давно. Эта группа связи с Сергием не имеет, она находится в связи со мной, поскольку я разделяю их точку зрения, постольку я их и не отталкиваю»*<sup>1</sup>.

Таким образом, архиепископ Прокопий, хотя прямо в начале 1930-х годов и не заявлял о своем отделении от Заместителя, знал (причем давно), что в его епархии существует группа верующих, отошедших от митрополита Сергия, *разделял их точку зрения* и имел с ними *связь*. Однако, одновременно с этим, священномученик Прокопий, узнав, что в ряде мест его епархии противники курса митрополита Сергия признали своим митрополитом Иосифа Ленинградского, *«дал совет к Иосифу не примыкать»*<sup>2</sup>. Более того, на том же допросе священномученик Прокопий свидетельствовал, что *«никогда не давал херсонцам совета: “не иметь общения с Сергием”, напротив, сдерживал их в этом отношении»*<sup>3</sup>.

Как отмечалось, митрополит Кирилл также довольно сдержанно тогда относился к обращениям за руководством к ленинградскому «ио-

<sup>1</sup> Архив УФСБ РФ по Тюменской обл. Д. 2612. Л. 28.

<sup>2</sup> Там же. Л. 28 об.

<sup>3</sup> Там же. Л. 29.

сифлянскому» центру отдельных представителей «правой» церковной оппозиции из его собственной епархии. Хотя святитель Кирилл и не удерживал никого от отделения от Заместителя (что, как кажется, делал Херсонский архиепископ), его взгляды во многом явно были близки взглядам святителя Прокопия (митрополит Кирилл заявление о контрреволюционности духовенства, содержавшееся в июльской декларации, считал *клеветой*, архиепископ Прокопий – *нечестным доносом*: суть оценки одинакова).

Есть основания предполагать, что после первого обращения святителя Прокопия к митрополиту Сергию, написанного им совместно с епископом Амвросием, им был составлен еще один протест уже от себя лично. В следственном деле епископа Дамаскина 1934 года содержатся такие показания херсонского диакона Михаила Захарова: *«Во время одной из наших бесед Дамаскин Цедрик зачитал нам протест еп[ископа] Прокопия м[итрополиту] Сергию и объяснил нам содержание его»*<sup>1</sup>. Епископ Парфений (Брянских), в прошлом секретарь святителя Прокопия, на допросе 25 декабря 1934 года привел ряд выдержек из его письма Заместителю (вероятно, того же самого, которое разъяснял священномученик Дамаскин): *«Ваше в церковной жизни руководство, как ведущее в пропасть антихристову, не могу признавать... Каковы же для Церкви Божией результаты Вашей деятельности и реформы? Самые прискорбные... Через советских архиереев Церковь Русская лишилась своей внутренней свободы и оказалась в порабощении у антирелигиозного государства»*<sup>2</sup>. На факт написания архиепископом Прокопием по-

<sup>1</sup> ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 28 об. Священномученик Дамаскин подтвердил, что у него было письмо архиепископа Прокопия, но заявил: *«Содержания этого письма я сейчас не припомню и совершенно его забыл»* (Там же. Л. 24 об.).

<sup>2</sup> Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 24649-С. Л. 38 а. Письмо архиепископа Прокопия митрополиту Сергию в 1934 году было изъято при аресте епископа Парфения и приобщено к делу последнего, но ныне в деле не обнаруживается.

слания *против декларации* митрополита Сергия указывал и протопресвитер Михаил Польский, но текст послания им приведен не был<sup>1</sup>.

Была ли к концу 1920-х годов установлена связь между святителями Кириллом и Прокопием, неизвестно. Есть все основания полагать, что уже тогда они бы в целом нашли взаимопонимание по острейшим вопросам церковной жизни. В дальнейшем, в середине 1930-х годов, связь между ними уже определенно была налажена. В упоминавшемся уже несколько раз протоколе допроса священномученика Кирилла от 20 августа 1937 года имя архиепископа Прокопия содержится среди имен иерархов, к которым он обращался по вопросу о замене помазания миром на возложение рук. Тогда, согласно протоколу, *«Прокопий Титов ответил, что принципиально считает разрешение вопроса в положительном смысле возможным, но окончательное его решение принадлежит собору. Такой же почти ответ был получен и от других»*<sup>2</sup>.

Здесь можно отметить один момент. Говоря, например, о епископе Дамаскине, святитель Кирилл не скрывал *одинаковости их отношения к «сергианству»* (что, собственно, не было открытием для следствия). В показаниях об архиепископе Прокопии митрополит Кирилл вопрос о его отношении к «сергианству» обошел стороной, хорошо понимая, чем здесь может обернуться любое лишнее слово. Несмотря на это умолчание, есть все основания думать, что принципиальных расхождений между двумя святителями в этом вопросе не было (иначе священномученик Кирилл и не стал бы писать архиепископу Прокопию). Однако вопрос о том, в какой мере священномученик Прокопий был единомышленником митрополита Кирилла, требует дальнейшей проработки<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Протопресвитер Михаил Польский*. Новые мученики Российские: Второй том собрания материалов. М.: Светлячок, б. г. (Репр. воспр. изд.: Джорданвилль, 1957.) С. 128.

<sup>2</sup> Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 44; *Журналь А. В.* Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова). С. 306.

<sup>3</sup> В жизнеописании священномученика Прокопия, составленном протоиереем Николаем Доненко, содержится сообщение о том, что *«Владыка регулярно увещевал своих священников, чтобы они не принимали ни под каким видом раскольнических епископов и всячески уклонялись от расколов, хранили верность Патриаршей Церкви»*. *«Причиной тому, – поясняет протоиерей Н. Доненко, – было образовавшееся в Одесской и Херсонской епархиях течение, желавшее*

Таким образом, можно сказать, что к началу 1930-х годов круг последователей священномученика Кирилла оформился вполне отчетливо. К нему могут быть отнесены такие святители, как епископы Дамаскин (Цедрик), Афанасий (Сахаров), Василий (Преображенский), Иоасаф (Удалов), Амфилохий (Скворцов). Возможно, в дальнейшем, по мере обнаружения новых документов, иллюстрирующих связи митрополита Кирилла, данный список будет продолжен<sup>1</sup>. Следует при этом отметить, что последователи святителя Кирилла не составляли тогда какой-то особой юрисдикции в Русской Православной Церкви. Как и сам митрополит Кирилл, они признавали своим законным Первоиерархом митрополита Петра. Однако то обстоятельство, что круг иерархов, ориентированных на святителя Кирилла, существовал, причем, как будет далее показано, этот круг постепенно расширялся, – это обстоятельство готовило в среде «правой» церковной оппозиции почву для признания его после кончины священномученика Петра главой Русской Церкви.

(Окончание следует)

---

*примкнуть к митрополиту Иосифу (Петровых)» (Протоиерей Николай Доненко. Наследники Царства. С. 265-266). При этом протоиерей Н. Доненко умалчивает о том, что архиепископ Прокопий к декларации митрополита Сергия относился крайне негативно и поддерживал связь с отделившимися от Заместителя. Позиция священномученика Прокопия, таким образом, изображается односторонне.*

В аналогичном жизнеописании, составленном игуменом Дамаскином (Орловским), вопрос об отношении священномученика Прокопия к деятельности митрополита Сергия и возникшим вследствие этой деятельности церковным настроениям вовсе обойден молчанием (см.: *Игумен Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники... Кн. 5. С. 341-364).*

<sup>1</sup> В книге Е. Лопушанской «*Епископы исповедники*» сообщается, например, что архиепископ Пахомий (Кедров) «главою Церкви признавал не м[итрополита] Сергия, а м[итрополита] Кирилла, как это логически вытекало из распоряжения Святейшего Патриарха Тихона» (с. 11-12). Однако в какой момент последовало со стороны архиепископа Пахомия такое признание, не говорится; не говорится также и на основании каких свидетельств сделано такое заключение о его позиции.



«СОВЕРШАЕТСЯ СУД БОЖИЙ НАД ЦЕРКОВЬЮ И  
НАРОДОМ РУССКИМ...»

Архивные материалы  
к житию священномученика Дамаскина (Цедрика), епископа  
Стародубского (1877-1937)

(Окончание<sup>1</sup>)

1

Письмо к Елене Николаевне Лопушанской<sup>2</sup>

12 апреля 1929 года

Ст[a]p[o]д[у]б  
12-IV-29

+

Мир Вам, Сестра Елена Николаевна!

Простите, что и сейчас ограничусь лишь необходимым. У меня по-прежнему кружится голова, что, несомненно, отразилось и на связности приложения<sup>3</sup>. Прошу Вас помнить одно, что я хотел бы до Пасхи [подчеркнуто епископом Дамаскином. – О. К.] отправить его по назначению.

<sup>1</sup> Начало см.: № 9, 10. В связи с поступлением новых документов, несколько нарушается хронология публикации.

<sup>2</sup> Лопушанская Елена Николаевна – журналист и писатель. Обучалась в Смольном институте благородных девиц в Санкт-Петербурге. После революции выполняла обязанности секретаря епископа Дамаскина в период его управления Глуховской епархией. Позднее присоединилась к общине отца Адриана Рымаренко, стала его секретарем и помощником. Во время второй мировой войны приговорена к административной высылке, но оккупация немцами Киева дала ей возможность эмигрировать в США. Автор книги «Епископы-исповедники», в который включено обширное жизнеописание святителя Дамаскина (см.: St. Herman Calendar. Platina, St. Herman of Alaska Monastery, 1992. С. 66). Публиковалась под псевдонимом Helen Lore. Скончалась в 1972 году.

<sup>3</sup> Имеется в виду первое послание к митрополиту Сергию (см. Богословский сборник. № 9. С. 349-368). В публикации допущена ошибка в датировке послания. Правильно: май 1929 года.

Вы понимаете, к[a]к я смущаюсь, не имея здесь никого, с кем бы мог поделиться своими сомнениями, получить добрый совет, доброжелательную критику такого шага, какой я предпринимаю сим письмом. Прошу Вас побывать с этим письмом у достойнейшего проф[ессора] Экземплярского<sup>1</sup>, передать ему мой привет, глубокое уважение и Божие благословение, прочтите ему это письмо и передайте мою покорнейшую просьбу: совершенно откровенно и без излишних церемоний высказаться по поводу его: во 1-х, следует ли предпринимать подобный шаг; 2-х, – приемлема ли такая форма его; 3-х, – правильно ли с его точки зрения оцениваю я создавшееся ц[ерковное] положение; 4-х, – считает ли он разумным изв[естное] обязательство, принимаемое мною на себя в результате изложенного в письме; 5-х, – желательно ли затем ознакомление с этим письмом ссыльных собратий, или же лучше до выяснения результатов его в М[оскве] поддержать его под спудом; 6-х, – не отправить ли письмо прямым назначением в печку, предоставивши все своему течению и воле Божией.

Если проф[ессор] не одобрит 6-й п[ункт], то не найдет ли он возможным доверительно сообщить его кому-либо из церк[овных] друзей его и пройти по письму стилус'ом и даже красным карандашом?

Слишком ясна мне собственная бесталанность, слишком ясно для меня требование моего долга, но и не хотелось бы, чтобы чистые побуждения остались безрезультатными, благодаря несовершенству формы их выражения.

Если же я встречу сочувствие в своих ожиданиях, то уже Вас прошу, добрейшая Елена Николаевна, к[a]к[ими]-л[и]б[о] путями перепечатать письмо на машинке с копиями (желательно 1-2 экз[емпляра] на писчей бумаге, к[a]к принято в офиц[иальных] случаях) – и возможно скоро прислать мне (лучше посылочкой).

Милостию Божией пока живу. Чувствую же, что против меня что-то затевается. Если узнаете, что мне и Пасху не дали послужить, то письмо м[итрополиту] С[ергию] отправьте от моего имени, хотя бы и черновое

<sup>1</sup> Экземплярский Василий Ильич, родился в 1875 году в Киеве в семье протоиерея, впоследствии архиепископа Иеронима. Окончил Киевскую Духовную Академию. Защитил магистерскую диссертацию. Был профессором нравственного богословия Киевской Духовной Академии. Скончался в 30-х годах XX века.

приложивши с моей подписью – запомните это. Что-то грозное назревает. Вот новый закон о ц[ерковных] общинах<sup>1</sup>. Уже в словах Смидовича<sup>2</sup>, предваряющих будущий закон, чувствуется масса гнусности, ускоряющей приближение высказанного мною в «пора готовиться». Но все яснее становится, как трудно будет осуществить «катакомбы» в XX в[еке] даже в узком кругу. Ведь действует сатана, умудренный уже опытом первовековых катакомб. Самое правильное теперь – готовиться к смерти, не боясь жить и открыто исповедывать Христа и Правду Его. Это самая сейчас легкая жизнь, всякая другая – мука.

Да благословит Вас Христос и сохранит от зла и тяжких испытаний! Мир Вам!

Простите убогого Е[пископа] Д[амаскина] за доставляемые Вам постоянно беспокойства.

Лекарство получил и усердно благодарю.

Архив типографии Джорданвилльского монастыря. Подлинник. Автограф епископа Дамаскина.

<sup>1</sup> Имеется в виду постановление ВЦИК «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 года, которым были сведены на нет оставшиеся права верующих. Верующие должны были пройти регистрацию, запрещалось устраивать собрания в домах, категорически воспрещалась благотворительная и просветительская церковная деятельность.

<sup>2</sup> Смидович Петр Гермогенович (1874-1935) – советский партийный и государственный деятель. Член РСДРП с 1898 года. С 25 августа 1924-го по 1929 год возглавлял секретариат по делам культов при Председателе ВЦИК. В 1929-1934 председатель постоянной Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК.

## 2

Письмо к о. Аристоклию (Ветрову)<sup>1</sup>

1934 год

+

Во Имя Отца и Сына и Св. Духа  
о. иеромонаху<sup>2</sup> Аристоклию.

Если можно к[а]к-н[и]б[уд]ь извинить захолустного священника, обремененного мирскими обязанностями, а потому и страхами утратить свое благополучие за исповедание истины Православия, то нам – монахам – никакого извинения за такое малодушие, «боязливость» (Апок. 21, 8<sup>3</sup>) быть не может.

<sup>1</sup> Аристоклий (Ветров (Ветер) Авксентий Семенович). Родился примерно в 1870 году (в документах расхождение: по материалам архивов ФСБ, в 1862 году) в семье крестьян с. Любичи Городнянского уезда Черниговской губернии. В 1893 году поступил в Глинскую пустынь. В 1897 году принял монашеский постриг с именем Аристоклия. В 1902 году был рукоположен в иеродиакона, а в 1904 году в иеромонаха. С августа 1907 года отец Аристоклий исполнял должность ризничего Глинской пустыни. 13 сентября 1913 года был назначен на должность настоятеля Покровского монастыря близ Омска. В 1915 году возведен в сан игумена. С 1932 года не имел постоянного места жительства, скитался. В мае 1934 года встречался с епископом Дамаскином. Во время беседы Владыка ознакомил о. Аристоклия с церковной ситуацией, убеждая примкнуть в митрополиту Кириллу. Однако отец Аристоклий не решился на этот шаг, что и было поводом для публикуемого письма (ЦФ ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 35-39). В 1942 году отец Аристоклий вернулся в Глинскую пустынь, приняв незадолго до этого постриг в великую схиму с именем Антоний. Скончался в 1942 году. Похоронен в Глинской пустыни. Был духовником обители (см. о нем: Схиархимандрит Иоанн (Маслов). Глинская пустынь. М., 1992. С. 67-71).

<sup>2</sup> Возможно, епископ Дамаскин ошибся, отец Аристоклий был к этому времени игуменом. См. предыдущую сноску.

<sup>3</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».

Если до сих пор Вы, о. Аристоклий, не были в курсе церк[овного] положения, не имели надлежащего разъяснения, то после того, к[а]к я разъяснил вам вопрос, указал на великий грех сергианского беззакония, указал Вам на то, что м[итрополит] С[ергий] восстал на своего Предстоятеля, не подчиняется категорическим его требованиям, нарушил многие церк[овные] правила и самовольно присвоил себе права, каких не имел и сам Патриарх<sup>1</sup>, – никакого оправдания Вам не может быть, и, оставаясь в общении с сергианами, Вы являетесь участником и в беззаконии их.

Тем больший грех Вы взяли на себя, что продолжаете своим прежним авторитетом удерживать в сергианском беззаконии и тех, кои сомневаются в их православии и обращаются к Вам за советом.

Лишая Вас за это своего благословения, я призываю Вас к суду Божию, перед Которым я в сем вопросе предстою с чистою совестью вкупе с Предстоятелем Росс[ийской] Ц[ерк]ви Местоблюст[ителем] Митр[ополитом] Петром, с Митроп[олитом] Кириллом и тридцатью архипастырями прежнего рукоположения (не лакействующими пред м[итрополитом] Сергием и за то страждущими). Покайтесь и исправьте свой грех неложным исповеданием Православия, не теряя времени, ибо суд Божий над беззаконующими уже совершается. Аминь. Убогий Еп[ископ] Дамаскин.

Архив типографии Джорданвилльского монастыря. Подлинник. Автограф епископа Дамаскина.

<sup>1</sup> Примерно в это время епископ Дамаскин получил копии писем Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра (Полянского) Заместителю Патриаршего Местоблюстителя митрополиту Сергию (Страгородскому).

## 3

**Объяснительная записка  
в Особое Совещание при НКВД СССР**

*20 сентября 1936 года*

В Особое Совещание  
при НКВД СССР

з/к Епископа Дамаскина-Цедрика<sup>1</sup>  
Димитрия Димитриевича<sup>2</sup>

Дополнительное объяснение по делу<sup>3</sup>

Особое Совещание я понимаю, к[а]к особую инстанцию пролетарского суда, поэтому настоящую записку я рассматриваю, к[а]к последнее слово обвиняемого пред судом.

Если бы я склонялся к распространенному мнению, что всякие предлоги, выискиваемые на местах против представителей церк[овных] организаций в целях разрушения церкви, являются необходимым основанием для выполнения общей программы партийной политики, направленной на борьбу с «религиозным дурманом», то, – разумеется – я не стал бы утруждать ни себя, ни Особое Совещание настоящими строками.

Ныне Правительство СССР провозгласило во всеуслышание всего мира высокие принципы гражданских свобод, гарантирует таковые сво-

<sup>1</sup> Подчеркнуто следователем.

<sup>2</sup> Святитель Дамаскин был арестован 3 марта 1936 года в г. Архангельске по обвинению в том, что он, по словам «Обвинительного заключения», нелегально возглавлял «Вятскую епархию православной церкви» виковской ориентации, нелегально руководил таковой через к-р группу церковников, давал им указания к-р характера, т. е. в преступлении, предусмотренном ст. 58-10 и 11 УК РСФСР (Архив УФСБ по Кировской обл. Д. СУ-9730). Приговорен к 5 годам ИТЛ.

<sup>3</sup> Подчеркивание волнистой линией, вероятно, принадлежит епископу Дамаскину.

ей новой конституцией<sup>1</sup>, – и это придает мне смелости совершенно откровенно защищаться от всех возводимых на меня обвинений, ибо я хочу верить в возможность справедливой оценки Ос[обым] Совещением того ненормального положения верующих граждан СССР, которое создано ранее совершенно ошибочной, предвзятой линией отношения к ним со стороны правит[ельственных] органов.

«Легализованные» – нелегализованные церк[овные] организации; – не странно ли о такой конструкции даже говорить теперь? Да, мы – представители Правосл[авной] Церкви, Патриаршей ориентации – не признаем и не подчиняемся «легализованным» управлениям т[а]к наз[ываемой] обновленческой и синодальной (сергиевской) церковью. – Что же, из-за этого нет нам места, ни участия в жизни страны свобод? Ничего нового в своей конструкции сверх зафиксированных веками форм, в коих застала нас эпоха революции, мы не внесли, кроме разве того, что мы желаем фактически осуществлять принцип независимости Ц[ерк]ви от государства. Т[а]к ведь такой принцип провозглашен и Сов[етской] конституцией. Я наперед оговорюсь, что не считаю свободной Ц[ерк]вь от некоторых ошибок в ее отношениях к Соввласти в начале революции. Но разве государств[енный] разум не подсказывает необходимости сообразовать свои взгляды и отношения с действительностью данного времени? Результатом именно такого изменения взглядов я считаю новую конституцию. Я не боюсь прямо сказать Вам, что предшествовавшей неправильной линией отношений органов власти к Ц[ерк]ви созданы те недоразумения в среде верующих масс даже к таким чисто хозяйств[енным] учреждениям, к[а]к колхозы. – Действия местных органов в вопросах закрытия храмов, изъятия народных святынь

<sup>1</sup> Проект конституции был опубликован для обсуждения 12 июня 1936 года. Статья 124 Проекта Конституции, без изменений вошедшая в окончательный текст, гласит: «В целях обеспечения за гражданами свободы совести церковь в СССР отделена от государства и школа от церкви. Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признаются за всеми гражданами» (Правда. 1936. 12 июня). Эта статья дословно повторяет принятую 18 мая 1929 года XIV съездом Советов новую редакцию 4-й статьи Конституции РСФСР (Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Сост. Герд Штриккер: В 2 кн. Кн. 1. М., 1995. С. 311).

зачастую носили характер таких грубостей и извращения простых правил приличия, что не могли не вызывать возмущения у верующих, а нередко даже у беспристрастных неверующих наблюдателей. Я понимаю, что такие действия могли совершенно расходиться с предначертаниями Сов[етского] Правительства, но этим фактом я отмечаю лишь то, что естественное в результате таких явлений горькое чувство доселе оставляет свой осадок в сознании верующих масс. Полагаю, для Ос[обого] Совещения не секрет, что из таких верующих составлены все рабочие и общественные организации; что не только простое крестьянство, не только фабричные рабочие заключают в своих массах значительную прослойку верующих; что таковые в немалом количестве входят в классы интеллигентного труда – врачей, инженеров, ученых, но даже прославленные вами академики являются носителями этого горького осадка. Я ни на минуту не сомневаюсь, что государств[енный] разум Сов[етского] Правительства учитывает такое положение, поэтому-то все верующие с облегченным вздохом встречают новую конституцию, ожидая, что она положит конец ненормальному их положению, ибо можно ли считать нормальным, напр[имер], положение на Украине, где от нас отобраны абсолютно все храмы и переданы обновленцам или сергианам?

На последнем допросе я дал ответ на вопрос о нашем отношении к т[а]к наз[ываемой] сергиевской декларации, которая для охранных органов сделалась как бы оселком, на котором они проверяют политич[ескую] благонадежность верующих. Вместе с тем я отлично помню ту едко-ироническую оценку этой декларации в статье, сопровождавшей декларацию на страницах «Известий»<sup>1</sup>. Здесь я позволю себе лишь высказать, что настоящее

<sup>1</sup> «Декларация» Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) от 29 июля 1927 года была опубликована в «Известиях» 19 августа 1927 года. В статье, сопровождавшей ее под названием «Среди церковников», автор пишет, что у членов Священного Синода якобы не осталось другого выхода, кроме отмежевания от зарубежного «белогвардейского» духовенства. В статье говорится: «Политическое равнение по пастве, вынужденное настроениями рабочих и крестьян усвоение советских цветов, попытки замедлить полный разрыв между народом и церковью, в этом основной смысл печатаемого ниже обращения церковников». Заставив митрополита Сергия подпи-

ненормальное положение верующих создано, можно сказать, искусственно, ибо нам не дана была возможность выступить с авторитетной церковной декларацией в 1925 г[оду]<sup>1</sup>, проект которой нами тогда уже был зачитан представителю Высш[его] Сов[етского] Правительства и в принципе одобрен им. Этот момент я считаю началом несправедливостей к Ц[ерк]ви, ибо с тех пор к нам всегда предъявляются требования влиться в одно из двух легализованных течений, и т[а]к[им] образом подавляющая масса верующих отнесена к «нелегальным», а отсюда и к контрреволюционерам.

Какое право имею я говорить все это, когда меня обвиняют по ст. 58 п.10 и 11 УК? – Да ведь эти обвинения, как правило, всегда предъявляются нам, так как наша к-р<sup>2</sup> усматривается именно в нашем стремлении осуществить свободу Ц[ерк]ви, то есть в том, что мы считаем себя вправе в своих церк[овно]-религиозных выявлениях быть тем, чем сами желаем.

Мне хочется помочь Ос[обому] Совещанию уяснить себе природу настоящей конструкции Ц[ерк]ви, так как для меня ясно, что и Правительство держится на этот счет ошибочного взгляда.

Обычно принято в понятии – Церковь видеть наличие синодального управления, указов, циркуляров, пышного представительства и т. п. Закрытие храмов рассматривается как «ликвидация Ц[ерк]ви». Это глубоко ошибочный взгляд. История прошлого рисует нам яркую картину расцвета церк[овной] жизни в периоды отсутствия всех перечисленных внешних показателей церк[овной] жизни. Теперь мы находимся точно в таком же положении. И напрасно Вы отождествляете с Ц[ерко]вью легализованные Вами организации отколовшихся от Ц[ерк]ви групп. – Народное сознание на этот счет несколько не обманывается. Вы, – проводники партийной политики, – только заставили Ц[ерко]вь «уйти в пустыню». Позволю себе здесь повторить то, что я уже высказал в своем протесте на имя Наркома Ягоды<sup>3</sup> (подал через тюремн[ое] начальство 7.VII-

сать «Декларацию», власти тут же постарались с помощью ее опорочить и оклеветать Церковь.

<sup>1</sup> Подчеркнуто епископом Дамаскином.

<sup>2</sup> Контрреволюционность.

<sup>3</sup> Ягода Генрих Григорьевич (Иегода Генрих Гершевич) (1891-13.03.1938) – сотрудник ОГПУ. С 1922 года заместитель начальника Секретно-оперативного

36 г.). «Ц[ерко]вь в пустыне» – это означает, что она среди вас, но вы ее не видите и не увидите, так как природа истинно-церковных отношений настолько идеальна, что не поддается ни учету, ни статистике, ибо для истинно верующего при настоящих условиях жизни вполне достаточно бывает только знать, что близкие его духу связующие звенья находятся тут, или там, в тюрьмах, или даже за границей, чтобы ему постоянно мыслить себя живым членом Вселенской Ц[ерк]ви. При этом грустно мне думать лишь о том, что при таком положении возможны и такие отрицательные явления, как «михаилархангельцы»<sup>1</sup>. Это уже продукт извращения на почве лишения чистого духовного руководства ревнителей-простецов. Вина за подобные явления падает целиком на Правительств[енные] органы, усвоившие себе неконституционные формы отношений к Ц[ерк]ви. Может быть, СВБ<sup>2</sup> и мыслит так, что раз, например, у нас на Украине властями отобраны<sup>3</sup> от православных все храмы, то и Ц[ерко]вь прекратила свое существование, но я не допускаю мысли, чтобы могли так рассуждать государственные умы. Не правильное ли пораздумать над тем, что нецелесообразно воспитывать в сознании масс верующих граждан недоверие к правительств[енным] мероприятиям из-за тенденций СВБ или же недалековидных и ошибочных мероприятий местных органов, и что нерасчетливо такое искусственное понижение потенциала энергии необходимых государству сил.

Между тем как раз теперь такая линия принята Кировским УНКВД в отношении еще существующих здесь православных церк[овных] общин. Об этом проговорился мне следователь по моему делу Стрельцов, когда в порыве возбуждения воскликнул: «Как, в наше время 52 правосл[авные] общины на Кировщине!» Чей был этот возглас? – Представителя УНКВД или члена СВБ? Однако этим вполне уяснилась предо мною тенденциозность всего выдвинутого против нас здесь обвинения в к-р.

управления ГПУ, одновременно начальник особого отдела. С 17.10.1923 года второй заместитель председателя и начальник особого отдела ОГПУ. С 01.10.1925 года заместитель председателя ОГПУ. Репрессирован.

<sup>1</sup> По-видимому, одна из тайных церковных общин.

<sup>2</sup> Союз воинствующих безбожников.

<sup>3</sup> Подчеркнуто епископом Дамаскином.

Обращусь к делу по существу. – Я православный Епископ, не считающий себя вправе отказываться отвечать на принципиальн[ые] вопросы церк[овного] устройства со стороны верующих, лишенных возможности иметь общение со своим епископом. Остальные привлеченные со мною по делу – священники и миряне, которые считали себя вправе искать разрешения возникающих у них недоумений по церк[овным] или интимно-личным вопросам у правосл[авного] Епископа. Допустим, что я, как «нелегализованный», да еще ссыльный, лишен права общения с миром. – Но все эти, вместе со мною обвиняемые лица являются представителями с давних пор легально существующих<sup>1</sup> церк[овных] общин. Какими же законами лишены они права искать разрешения интересующих их вопросов, где им угодно?

Я сразу укажу на основную ошибку след[ственных] органов в нашем деле. Они совершенно не уясняют себе природы церк[овных] взаимоотношений или же сознательно извращают действительность. Если бы следствие хотело быть объективным, то оно почло бы себя обязанным обратить внимание на имеющиеся в его распоряжении письма мои, которые оно мне цитировало в разговорах, а не замалчивать их. В них я самым верующим, обращавшимся ко мне с запросами, ясно указываю: «Я не ваш архиерей; я права власти у вас не имею; я только советчик, выразитель церк[овного] взгляда на изв[естное] церк[овное] положение; вы же вольны поступать по своему усмотрению». Так я говорил всем посещавшим меня представителям Кировск[их] церк[овных] общин. Следствие не понимает того церк[овного] положения, что, напр[имер], такое явление, как наложение епитимии, не включает в себе элемента принудительности, или обязательства, а является мерой, или добровольно принимаемым средством для морального успокоения совести согрешившего; не понимает, что эта мера даже не составляет архиерейской прерогативы, что такую меру может предложить самому архиерею простой священник. Грубо-формально следствие рассматривает факты посещения меня верующими в Архангельске. Никого я к себе не зазывал, а если уж приехали непрошенные, – то не мог же я взашей гнать их. Я сам тяготился этими посещениями, и на письменные запросы некоторых о приезде я отвечал отказом. Да и приезжали ко мне больше, ища разре-

<sup>1</sup> Выделено более крупным начертанием букв.

шения интимно личных вопросов. Мне достоверно известно, что подобные же обращения оттуда же были и к другим епископам. Единственное, более или менее формальное посещение меня было со стороны священника Двоглазова<sup>1</sup>, который посвятил меня в жизнь своего благочиния и поставил ряд вопросов, на которые я высказал в письм[енной] форме свои мнения, опять-таки не в форме обязательности. Не моя в том вина, если таковые были на месте извращены посетителем в каких-то особых его целях, что дает мне повод подозревать провокационность и самого посещения его. В итоге всего я познакомился с десятком лиц (это епархия?!). Кир[овского] края, с половиной коих я предпочел бы и вовсе не быть знакомым, да представители 2-3 общин обратились ко мне за разрешением принципиальных вопросов, но у меня не было уверенности, что они посчитались с моим мнением. Вот и весь объем моего «управления Вятской епархией» (так всюду следствие пожелало оттенить свою тенденцию обвинения). Следствию угодно сделать меня центральной фигурой «к[онтр]-рев[олюционных] церк[овных] организаций нелегального управления Вятской епархией», и вне такой идеи оно не желает ничего другого видеть. На прямой мой вопрос: – «десяток привлекаемых лиц обвиняется по моему делу, или же я привлекаюсь по их делу?» – мне следствие ответило, что я привлекаюсь по делу к[онтр]-рев[олюционных] организаций кировщины.

Не берусь разбираться в преступлениях этой «к-р организации», но я прошу Ос[обое] Совецание обратить свое внимание на тот факт, что главное преступление, инкриминируемое мне следствием, это – «образование нелегального управления Вятск[ой] епархией», между тем только 4 общины (из 52-х!) вошли со мною в случайную связь; что из всех привлекаемых лиц только один мне хорошо известен, как принадлежав-

<sup>1</sup> Священник Иван Александрович Двоглазов родился в 1898 году в с. Климковский Завод Слободского уезда Вятской губ. В 1930 году арестован. В 1933-м (1934?) освобожден. Служил в Кировской области, был благочинным. В 1940 году арестован и отправлен в ИТЛ Пензенской области. 1 октября 1941 года убит в заключении (Архив УФСБ по Кировской обл. Д. СУ-9730; За Христа пострадавшие: Гонения на Русскую Православную Церковь 1917-1956: Биограф. справ. Кн. 1: А-К. М.: Изд-во ПСТБИ, 1997. С. 367).

ший ранее к моей епархии (Смоличев<sup>1</sup>), троих я лишь мельком видел, а остальных вовсе не знал; что самое количество церк[овных] общин само следствие открыло мне; что из самих материалов видно, что ни благочинных я не назначал, что не делал вообще никаких назначений, и даже свящ[енник] Смоличев мною не назначался. Объективность следствия характеризуется еще и тем положением, что, как я установил это уже здесь – в тюрьме, остальные привлеченные по делу «к-р. организации» лица в большинстве и друг друга не знали, а лишь искусственно связаны следствием в одну группу.

Мне не хотелось бы, чтобы у Ос[обого] С[овещани]я составилось мнение, будто я во что бы то ни стало, стараюсь выгородить себя лично. Как раз наоборот. Я хотел бы лишь одного, – чтобы была изменена общая линия несправедливостей к Ц[ерк]ви, да чтобы никто из этих лиц, привлеченных со мною по делу, не пострадал за то, что доверившись «легализованному» положению своей общины, пожелали согласовать некоторые положения церк[овной] общины с мнением епископа. Кроме того, следствие, ставя мне на вид, что я связался с к-р. организациями Кир[овского] края, в то же время устрашает тех, что они связались с к-р. епископом, в то время как половина из обвиняемых лишь понаслышке знала меня, а я сам об четырех из них даже никогда не слышал.

Чего добиваются местные органы, создавая таким путем дела? – Лишения 52 общин жить той церк[овной] жизнью, какая им желательна? Лишить их настоящего священства? А не будет ли в результате такой политики лишь масса процессов о «подпольных» церк[овных] организациях, а м[ожет] б[ыть] и развитие секты «михаилархангельцов», или по-

<sup>1</sup> Священномученик Иоанн Смоличев (Иван Иванович) родился 27.01.1889 года в с. Княжичи Ямпольского района Черниговской области в семье священника. Учился в СПбДА. В 1924 году рукоположен во иерея. Был арестован в 1930 году органами НКВД г. Чернигова и в 1936 году в Кировской области. Проходил по одному делу с епископом Дамаскином. Находился в заключении в Карлаге. Арестован в лагере по сфабрикованному делу. В лагерной справке говорилось: «В присутствии лагерников в общем бараке демонстративно с целью создания авторитета руководителю к-р группы з/к Цедрику подходил под благословение, целуя ему руку, с которым он осужден по одному делу». Расстрелян в 1937 году. Причислен к лику святых на Архиерейском Соборе 2000 года.

добных им? Можно ли назвать такую политику государственно-целесообразной?

Основоположник коммунизма В. И. Ленин оставил Вам такой наказ: «Каждый должен иметь полную свободу не только держаться какой угодно веры, но и распространять любую веру<sup>1</sup>. Ни один чиновник не должен даже иметь права спрашивать кого ни на есть о вере: это дело совести каждого<sup>2</sup>, и никто тут не смеет вмешиваться» (выписка из доклада Косарева на международном съезде юношества в Женеве<sup>3</sup>).

А на самом деле, что всюду творилось в этом направлении не в одной Кировщине, а повсюду до сих пор? – Если мне – Православному Епископу представителями НКВД делались замечания вроде таких: «пока вы не перестанете так рассуждать (я сказал, что не признаю м[итрополита] Сергия законным предстоятелем Ц[ерк]ви), не перестанут возбуждаться против вас обвинения в к-р» (Чернигов); «Пусть присоединится к одному из двух легализованных церк[овных] течений – и будет сразу освобожден» (Киров), – то что же говорить об отношении к рядовому духовенству! В конечном итоге бесконечный ряд искусственно создаваемых дел по обвинению в создании «к-р церк[овных] организаций» и массовые изъятия духовенства и представителей церк[овных] общин. Между тем как самое большее, что м[ожет] б[ыть] имело фактически место в таких случаях – это чья-либо пустая болтология, а иногда и чистая провокация темных личностей, проникавших в церк[овную] среду и затем свои собственные бредни приписывавших церковникам. Я же совершенно уверен в том, что при справедливом отношении к требованиям верующих со стороны органов власти, вовсе исчезнут и те слабые поводы, которые теперь служат основанием для возбуждения против них дел по обвинению в к-р.

<sup>1</sup> Подчеркнуто, скорее всего, следователем. Далее в источнике: «и менять любую веру»

<sup>2</sup> Слово «каждого» в источнике отсутствует. Цитируется: Ленин В. И. К деревенской бедноте. Полное собрание сочинений. Т. 7. С. 172.

<sup>3</sup> Комсомольская правда. 1936. 5 сентября. Косарев Александр Васильевич (1903-1939) – с 1927 года генеральный секретарь ЦК ВЛКСМ. Расстрелян, по-смертно реабилитирован. Конгресс «Международный юношеский конгресс защиты мира» проходил в Женеве с 31 августа по 6 сентября 1936 года.

Часто органы охраны бросают нам обвинения в том, что мы будто бы только и ждем помощи из заграницы от разных интервентов. Я с возмущением отвергаю такие выпады. Я смею заверить Ос[обое] С[овещани]е, что я не встречал еще ни одного из верующих, кто бы серьезно лелеял такие глупые мечты. Мне известно совершенно обратное отношение к сему вопросу. И при прежнем строе для всех сознательных патриотов являлось мучительным сознание того, что Россия находилась в постоянной чуть ли не кабальной зависимости от заграницы в промышленном и финансовом отношениях, и поэтому все таковые достижения Соввласти в этом направлении являются для всех нас одинаково дорогами.

О себе лично мне и говорить не хотелось бы, так как в своем протесте на имя Наркома Ягоды<sup>1</sup> я достаточно высказался. По настоящему «делу», совершенно искусственно созданному, не было бы о чем со мною и говорить, если бы случайно не попали выписки из моего частного письма с неосторожными аналогиями, на которых, вероятно, и Ос[обое] С[овещани]е при чисто формальном подходе к делу, сможет строить свои обвинения против меня. Поэтому я хочу со всей искренностью высказать свое сожаление в том, что употребил, хотя и в частном письме, однако неудачные и резкие аналогии. То письмо мое к Кировщине никакого отношения не имело, и было написано под острым впечатлением действительно возмутительного явления – ряда грубых насилий над человеком сначала для водворения его в колхоз, а потом и в самом колхозе, при чем особенно возмутило меня отношение к этому человеку со стороны духовенства в критический момент жизни того. Но и в этом письме я делал только строгое внушение запросившему меня за его несправедливое отношение к колхознику. Приезжавшему ко мне из Кир[овского] края я неосмотрительно дал выдержку из этого письма. Да, в этой ошибке я признаю свою вину, но только в этом.

Мне хочется думать, что Особое Совецание при НКВД, которое, м[ожет] б[ыть], впервые получает столь откровенные возражения по вопросу, который до сих пор разрешался как бы в трафаретном порядке, поймет, что руководит мною при сем самое искреннее желание помочь

<sup>1</sup> Далее зачеркнуто: (послано из Кир[овской] тюрьмы 5-VII-36).

ему в столь важном с государственной, общественной и этической точек зрения вопросе найти наилучший путь, пересмотрев его в широкой государственной перспективе, и тем дать новую установку по этому наболевшему и уже назревшему вопросу. Я старик, мне 60 лет<sup>1</sup>. Многолетнее мыкание по тюрьмам и ссылкам уже выводит меня из строя деятельной жизни, но я от сердца желаю блага отечеству моему и народу, и считаю поднятый мною вопрос неотложным в настоящей фазе Вашего государственного строительства, поэтому не боюсь Вам говорить со всей откровенностью.

Если же позволено мне, то я обращаюсь для себя лично к Особому Совецанию со следующей просьбой: каково бы ни было Ваше решение обо мне, я усердно прошу – 1) избавить от этапных пересылок меня куда бы то ни было, и 2) формально разрешить мне иметь при себе в лагере или тюрьме молитвенник и Библию. Этапы и раньше неизменно приводили меня на лазаретную койку. Надеюсь, что Особое Совецание может положиться на то, что совершенно точно я выполню всякое требование – условие указанного мне маршрута.

г. Киров, тюрьма з/к Епископ Дамаскин – Цедрик Д. Д.  
20-IX-36 г[од].

Архив УФСБ по Кировской обл. Д. СУ-9730. Л. 172-179 об. Подлинник. Автограф епископа Дамаскина.

#### 4

### Протокол допроса епископа Дамаскина (Цедрика)

*13 августа 1937 года*

Вопрос: С какого времени Вы исполняли должность епископа? Вы посвящали в сан священника Смоличева Иван[а] Ивановича и в каком году, расскажите подробно.

Ответ: С 1923 года стал в должности епископа Черниговской области. Летом 1924 года посвящал в сан священника Смоличева Ивана Ивановича. Я находился в городе Архангельске. Смоличева арестовали в

<sup>1</sup> Здесь и далее в документе подчеркнуто, по-видимому, следователем.



1936 году. С Смоличевым встретился после приговора в Кировской тюрьме.

Вопрос: Какие у Вас связи с Мамаевым Иваном Степановичем<sup>1</sup> и когда через н[ачальни]ка стройчасти Вы написали письмо, где Вы с Мамаевым познакомились.

Ответ: Через почту из Долинское от Мамаева Ивана Степановича было получено одно письмо на имя Смоличева Ивана Ивановича, я направлял через н[ачальни]ка стройчасти з/к Фирсова з/к Мамаеву Ивану Степановичу письма. В письме было написано дружеское духовное содержание.

Вопрос: Вы знаете, находясь в заключении, нельзя иметь переписки нелегальные, за которые получают дисциплинарное взыскание заключенные, как-то: лишение зачетов и др.

Ответ: Я считал нелегальной переписку с волей, в пределах лагеря это было единственное письмо, в единственном поступке я сожалею [так в тексте].

Вопрос: Через кого Вы получили, которые в последнее время у Вас изъяты библии, маленькие иконы, маленькие чашки-ковчезес [так в тексте].

Ответ: Все эти вещи, которые у меня отобрали, привезены со мной из города Архангельска. Мною в Кировской тюрьме было сдано в хранение эти вещи. В пути следования был произведен обыск, но вещи были у меня оставлены.

Вопрос: Расскажите, как Вы со Смоличевым в день Пасхи 2-го мая произвели богослужение и еще кто в нем участие принимал.

Ответ: Каждый день я молюсь Богу – совершаю службу; то же самое было в день Пасхи: вышел я на прогулку, во время прогулки прочитал все молитвы Пасхальные – в этом заключается вся моя служба. Со Смоличевым нередко прогуливаемся вместе, так и было в день Пасхи. Смоличев меня считает отцом, я его считаю сыном, поэтому ничего нет удивительного, если я его когда благословляю.

<sup>1</sup> Священник Мамаев Иван Степанович. Родился в 1889 году в дер. Душкино Вятской губ. В 1918 году рукоположен во иерея. Служил в селах Кировской обл. С 1930 по 1934 года находился в заключении. После освобождения служил в с. Душкино. Арестован вместе с епископом Дамаскином в 1936 году.

Вопрос: Скажите, Вы, находясь в заключении в исправительно-трудовом лагере как хотите дальше проводить Вашу религиозную идею среди з/к з/к.

Ответ: Я считаю себя в силу советских законоположений свободным держаться своих религиозных убеждений и в лагерях. Никому своих убеждений я не считаю себя вправе навязывать и пропагандировать.

Вопрос: Как Вы отвечаете, когда от Вас спрашивают з/к, когда Вы будете освобождаться из лагеря.

Ответ: Мой ответ всегда на это: «Когда Господь даст».

Вопрос: Как Вы отвечали, когда Вам задавали вопрос, сколько Вы находитесь в заключении.

Ответ: Припоминаю свой шуточный ответ: «Сколько советская власть, столько я в заключении». Это преувеличено, шутливо.

Вопрос: Вы знаете, что, находясь в заключении, такими шутками заниматься нельзя.

Ответ: Я не позволял себе никаких злых шуток, а вышеуказанный мой ответ является выражением горького сознания, что я действительно с 1919 года еще не редко подвергался заключениям, в результате которых всегда был оправдываем [так в тексте].

Вопрос: Что можете добавить еще по существу данного дела.

Ответ: Больше показать ничего не могу. С моих слов записано верно, мною прочитано, в чем и расписываюсь.

Д. Цедрик.

Допросил Гайнуллин

Архив Центра Правовой Статистики и Информации при Обл. Прокуратуре г. Караганды. Дело 2149. Подлинник. Подписи-автографы.

## 5

### Протокол допроса епископа Дамаскина (Цедрика)

*14 августа 1937 года.*

Вопрос: Признаете ли Вы себя виновным в предъявленном Вам обвинении по ст[атье] 58-10 УК Р.С.Ф.С.Р.

Ответ: В предъявленном мне обвинении по ст[атье] 58-10 УК виновным себя не признаю, так [как] никогда не занимался агитацией. Больше

показать ничего не могу. С моих слов записано верно, мною прочитано, в чем и расписываюсь.

Д. Цедрик.

Допросил: Гайнуллин

Архив Центра Правовой Статистики и Информации при Областной прокуратуре г. Караганды. Д. 2149. Подлинник. Подписи-автографы.

**6**

**Выписка из протокола № 10  
заседания тройки УНКВД по Карагандинской области**

*10 сентября 1937 года*

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ ТРОЙКИ тов. АДАМОВИЧ.

ЧЛЕНЫ: т. т. ПИНХАСИК, МАНКИН.

СЕКРЕТАРЬ т. ИВАНЕНКО

СЛУШАЛИ:

118. Дело 3-го Отдела Карлага НКВД, № 342237 по обвинению

1. ЦЕДРИКА-ДАМАСКИНА Дмитрия Дмитриевича, 1877 года рождения, служителя религиозного культа, осужден по ст[атье] 58-10 на 5 лет.

2. КОРОТКОВА Андрея Ивановича, 1888 г[ода] рождения, быв[ший] полковник царской и белой армий, осужден по ст[атье] 58-10 на 8 лет.

3. ГАРАЖА Никифора Ивановича, 1891 года рождения, нелегальный проповедник к-р организации баптистов, дважды осужден за к-р агитацию сроком на 8 лет.

ПОСТАНОВИЛИ:

ЦЕДРИКА-ДАМАСКИНА  
ДМИТРИЯ ДМИТРИЕВИЧА.

РАССТРЕЛЯТЬ.

КОРОТКОВА АНДРЕЯ ИВАНОВИЧА.

РАССТРЕЛЯТЬ.

ГАРАЖА НИКИФОРА ИВАНОВИЧА.

4. КУЛИКА Абрама Климентьевича, 1890 года рождения, руководитель секретной общины, нелегальный проповедник баптистской общины, осужден по ст[атье] 58-10 на 3 года.

Обвиняются в том, что ЦЕДРИК ДАМАСКИН, КОРОТКОВ, ГАРАЖ, КУЛИК, сгруппировавшись в единую к-р группу, стали систематически проводить к-р работу среди лагерников, выражающуюся в моральном разложении лагерников, путем к-р агитации и организации нелегальных сборищ и богослужений, растранили лагерное хозяйство и материальные ценности лагеря, приписывали неработающим, своим близким единомышленникам фиктивную высокую выработку, чем самым наносили ущерб народному хозяйству.

Архив Центра Правовой Статистики и Информации при Областной прокуратуре г. Караганды. Д. 2149. Машинопись.

**Приговор приведен в исполнение 15 сентября 1937 года в 23-00 час. Место погребения неизвестно.**

*Публикация, предисловие и примечания О. Косик.*

*Публикатор благодарит за предоставление документов и помощь в их опубликовании А. В. Псарева, сотрудников ЦА ФСБ РФ, Государственного архива*

РАССТРЕЛЯТЬ.

КУЛИКА АБРАМА  
КЛИМЕНТЬЕВИЧА.

РАССТРЕЛЯТЬ.

*Российской Федерации, Центра Правовой Статистики и Информации при Областной прокуратуре г. Караганды, Архива типографии Джорданвилльского монастыря. Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00-00296а.*

## **МАТЕРИАЛЫ К ЖИТИЮ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ТИХОНА**

«ДА БУДЕМ СОЮЗОМ ЛЮБВЕ СВЯЗУЕМИ»<sup>1</sup>

Неизвестные проповеди Святителя Тихона,  
Патриарха Московского и Всея Руси

**№ 1**

### **Слово Святейшего Патриарха Тихона на Рождество Христово**

*7 января 1919 (25 декабря 1918) года*

Вспоминаем, как почти две т[ысячи] лет тому назад была возвещена великая радость всем людям, ибо родился нам в Вифлееме Спаситель наш, и ангелы воспели с неба[:] Слава в вышних Богу, на земле мир и в человеках благоволение. Как дивно это все, и как далеко от нас. Увы, брати[е,] мир и благоволение опять отлетели на небо от грешной земли! Вся страна наша в язвах, и сердце исчахло! От подошвы ног до темени головы нет у нас здорового места: язвы, пятна, гноящиеся раны, неочищенные и необязанные и несмягченные елеем. Земля наша опустошена, города сожжены огнем, поля в ваших глазах съедают чужие, все опустошено и все разорено! (Ис. 1, 5-7)<sup>2</sup> И отчего все это? И за что наказует нас Праведный Судия? Оттого что не родился в сердцах наших Христос, не изобразился Он еще в нас (Гал. 4, 18)<sup>3</sup>. Великое дело искупления и спасения рода человеческого не мог совершить никто из людей, ни все человечество, а только Сам Сын Божий, соделавшись человеком. Но Бог не спасает чело-

<sup>1</sup> Продолжение (начало см. в № 11).

<sup>2</sup> Ср.: «Во что вас бить еще, продолжающие свое упорство? Вся голова в язвах, и все сердце исчахло. От подошвы ног до темени головы нет у него здорового места; язвы, пятна, гноящиеся раны, неочищенные и необязанные и несмягченные елеем. Земля ваша опустошена; города ваши сожжены огнем; поля ваши в ваших глазах съедают чужие; все опустело: как после разорения чужими» (Ис 1:5-7).

<sup>3</sup> Ср.: Гал 4:19. «Дети мои, для которых я снова в муках рождения, доколе не изобразится в вас Христос!»

века без самого человека. Сей последний должен сам усвоить спасительный подвиг Искупителя. Для чего ему надлежит изобразить в себе Христа, воплотить Его в сердце Своем, в делах и в жизни, а не ограничиваться только одним названием христианина и одной внешней принадлежностью к Церкви Христовой. Не всяк глаголяй Ми Господи [Господи, внидет в Царствие Небесное: но творяй волю Отца Моего, иже есть на небесах]<sup>1</sup>. Никогда вас не знал<sup>2</sup>. Если я имею дар пророчества, [и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И] если [я раздам все имение мое] отдам тело мое на сожжение, [а любви не имею, – нет мне в том никакой пользы]<sup>1</sup> Кор. 13, 2-3. Что пользы, если имеете веру, а не имеете дел (Иак. 2, 14-16)<sup>3</sup>. Дети Божии и дети дьявола познаются так: [всякий не делающий правды, не есть от Бога, равно и не любящий брата своего. Ибо таково благовествование, которое вы слышали от начала, чтобы мы любили друг друга. Не так, как Каин, который был от лукавого и убил брата своего. А за что убил его? За то, что дела его были злы, а дела брата его праведны] (1 Иоан. 3, 10-12). Испытайте же сердце свое, что в нем – любовь ли ко ближнему, или же зависть, сварливость и ненависть? Не с этими ли последними чувствами приходите вы и пред Лице Господа, в храм Божий, на праздник. Чрез Исаию говорит Господь Евреям: не могу терпеть ваших праздничных собраний (1, 13-20)<sup>4</sup>. Не применимо ли и к нам это обличение? И наши руки

<sup>1</sup> Мф 7:21.

<sup>2</sup> Ср.: «И тогда объявлю им: «Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф 7:23).

<sup>3</sup> «Что пользы, братие мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его? Если брат или сестра наги и не имеют дневного пропитания, а кто-нибудь из вас скажет им: «идите с миром, грейтесь и питайтесь», но не даст им потребного для тела: что пользы?» (Иак 2:14-16)

<sup>4</sup> «Не носите больше даров тщетных; курение отвратительно для Меня; новомесечий и суббот, праздничных собраний не могу терпеть: беззаконие – и празднование! Новомесечия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя; они бремя для Меня; Мне тяжело нести их. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро; ищите правды; спасайте угнетенного; защищайте сироту; вступайтесь за вдову. Тогда придите, и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши, как багряное, – как снег убелю; если будут

исполнены крови особенно в последние годы. То вели мы ожесточенную брань с внешним врагом. А когда устали от сего и казалось надлежит переменить мечи на оралы, и копыя на серпы, мы заменили внешнюю брань на еще более постыдную междуусобицу, братоубийство и классовую войну. И задыхаемся, и гибнем не столько от голода и холода, сколько от вражды, злобы и ненависти. К нам приложимы слова Господа Каину: Что ты сделал? Голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли? (Быт. 4, 10) Опомнитесь, очиститесь и омойтесь. Перестаньте делать зло, научитесь делать добро, ищите правды и спасайте угнетенного (Ис. 1, 18-20)<sup>1</sup>. И если мы не только мысленно будем вспоминать заповеди Христовы, если мы не только словом будем воздавать за все [«слава Богу!»], но если в сердцах наших изобразится Христос, если Он благоволит возлещи в яслях душ наших, тогда и только тогда настанут давно желанные мир на земле и в человецех благоволение.

25 Дек[абря]

П[атриарх] Т[ихон]

Т. 9. Л. 36-36 об. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

## № 2

### Слово Святейшего Патриарха Тихона, сказанное на Страстной седмице

[Весна 1919 года]

Братья Зеведеевы просили себе первых мест в славе Христа, в Царстве Его. Это – земная, мирская просьба. А Царство Хр[истово] не от мира сего. Оно внутри есть, правда, мир и радость о Дусе Святе и не приходит заметным внешним образом. В том и ошибка бр[атьев] Зевед[еевых], что они представляли Царство Мессии как земное и политическое. Правда Царства Хр[истова], Церковь обнимает земли родные, но суть ея не в политических формах. Через воспитание граждан она оказывает услугу государству, но все же это не главная ея задача. Она уживается со всякими образами прав-

красны, как пурпур, – как волну убелю. Если захотите и послушаетесь, то будете вкушать блага земли. Если же отречетесь и будете упорствовать, то меч пожрет вас: ибо уста Господни говорят».

<sup>1</sup> См. предыдущую сноску.

ления[:] и монарх[ией] и республикой, ибо она выше всего этого. Почему совершенно напрасны и тревоги и укоры, особенно в последнее время часто повторяемые, о какой-то с нашей стороны «святейшей<sup>1</sup>» о том, что мы мечтаем о восстановлении монархии и только и думаем о том, чтобы свергнуть якобы рабоче-крестьянское правление. Установление той или другой формы правления не дело Церкви, а дело самого народа, а Церковь благословляет всякую власть, если она в своей деятельности будет руководствоваться началами Христовыми. А какие это начала, указывается в том же ныне читанном Евангелии. Кто хочет быть большим, да будет всем слугою. Власть должна служить народу, заботиться о его благе, исполнять н[е] языком как это обычно делает, а делом и истиною. Забота эта должна обнимать весь народ, а не какую-то партию или класс, иначе это будет благо партийное, а не народное, и поведет это к разделению, к вражде и возбудит это те же чувства, что и просьбы братьев Зеведеевых в других апостолах. А эти чувства – зависть, вражда и разделение [-] никогда не могут создать чего либо прочного, печальное подтверждение чему находим мы в теперешнем положении нашей родины.

Выше[сказанные] истины очевидны и безспорны, но последние, однако, приходится часто повторять, ибо с трудом они воспринимаются нашей себялюбивою природою. Ведь и Христос Спаситель обличив заблуждение бр[атьев] Зеведеевых, всего через несколько дней принужден был опять на Тайной вечери разрешить спор апостолов кто больший и разъяснил, какое Он завещал им Царство (Лук. 22, 24-30)<sup>2</sup>.

Грядый Господь на вольную Страсть...

(стих[ира] понед[ельника] Стр[астной] сед[мицы])<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Далее слово неразборчиво.

<sup>2</sup> «Был же и спор между ними, кто из них должен почитаться большим. Он же сказал им: цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются; А вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий, как служащий. Ибо кто больше: возлежащий, или служащий? не возлежащий ли? А Я посреди вас как служащий. Но вы пребыли со мною в напастех Моих, и Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем, и сядите на престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Лк 22:24-30).

<sup>3</sup> Так в тексте. Цитируются слова отпуста Страстного понедельника, но, очевидно, Святейший Тихон предполагал закончить Слово стихирой: «Грядый Господь к вольной страсти, апостолом глаголаше на пути: се восходим во Иеру-

Т. 9. Л. 48-48 об. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

### № 3

#### Слово Святейшего Патриарха Тихона, сказанное в день памяти Всех святых, в земле Российской просиявших

[Июнь 1919 года]<sup>1</sup>

Сошествие Св[ятаго] Духа на апостолов и верующих и плоды сего – начатки естества духовнаго – мученики и святые. И это не только в первенствующей Церкви, но по милости Божией и в нашей отечественной. Якоже плод красный спасительного сеяния приносит и земля Российская (тропарь свят[ым])<sup>2</sup>. Свящ[енный] Собор установил (или вернее восстановил) и ныне мы впервые празднуем всем Святым в Российской Церкви возсиявшим от начала и до наших дней. И это празднование имеет глубокий смысл и значение.

В службах церковных святые Божии нередко называются звездами путеводными. Как по звездам небесным в мраке ночном путники направляют свой путь, так и мы, ныне сбившись с истиннаго пути, должны направлять путь свой взирая на этих небесных человек, с вторых небес мерцающих и указующих нам, какого пути нам держаться. И святители и правители, и воины и мирные жители, и богатии и убозии, и монахи и мирские люди, и старцы и юноши, и девы и жены – все в сонме русских святых найдут себе наставников и руководителей, лишь бы

салим, и предастся Сын Человеческий, якоже есть писано о Нем. Приидите убо и мы, очищенными смыслами, шествуем Ему, и сраспнемся, и умертвимся Его ради житием сластем, да и оживем с Ним, и услышим вопиюща Его: не к тому в земный Иерусалим, за еже страдати, но восхожду ко Отцу Моему, и Отцу вашему, и Богу Моему, и Богу вашему, и созовышу вас в горний Иерусалим, в Царство Небесное».

<sup>1</sup> Датировано по тексту. Поместный Собор принял определение о восстановлении празднования дня памяти Всех святых российских 13 (26) августа 1918 года.

<sup>2</sup> Ср. с тропарем Всем святым в земле Российской просиявшим: «Якоже плод красный Твоего спасительного сеяния, Земля Российская приносит Ти, Господи, вся святая, в той просияшая. Тех молитвами в мире глубоче Церковь и Страну нашу Богородицею соблюди, Многомилостиве».

не ленились взирать на жития их и подражать им. И к этому нас ныне и призывает Церковь. Но этим не ограничивается смысл празднования святым. В Церкви Христовой нет смерти в собственном смысле. Наш Бог несть Бог мертвых но Бог живых (Матф. 22, 32). И святые Божии, хотя и умерли видимо и телом, но живут духом, почему не порывается и связь духовная их с нами, сущими на земле. Печальники и заступники при жизни своей за землю Русскую, за своих современников, они и по исходе своем память о нас творят (2 Петр. 1, 18)<sup>1</sup>, не забывают, как и обещались, посещать чад своих (из тропаря Преп[одобному] Сергию)<sup>2</sup>. И не здесь ли, не в этом ли любовном желании святых небожителей принимать участие в радостях и горестях нас на земле сущих, – кроется, между прочим, и объяснение того современного и тягостного явления, что ныне во времена всяческого утеснен[ия] и гонений<sup>3</sup> мощи св[ятых] подверглись хулениям и поруганиям. Иные из виновников сего сами свидетельствуют, что они ожидали от мощей знамения, вразумления, наказания, но сего не произошло, и значит, какие же это святые. Род сей грешный и прелюбодейный ищет знамения, как при Христе, и не дано ему. Ведь и Христу говорили, если Ты [Сын Божий, сойди с креста] – Мф. 27, 40-42<sup>4</sup>. Но Христос не сошел, ибо Ему надлежало пострадать, совершить крестный подвиг по неизреченной любви к людям. Взирая на Христа, Который, [вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление] (Евр. 12, 2-3)<sup>5</sup>, – и наши святые, зная, как тяжело страдает на-

<sup>1</sup> Так в тексте. Ссылка на апостольское послание дана ошибочно.

<sup>2</sup> Ср. с тропарем: «Иже добродетелей подвижник, яко истинный воин Христа Бога, на страсти вельми подвижался еси в жизни временней, в пениих, бдениих же и пощениих образ быв твоим учеником: темже и вселися в тя Пресвятый Дух, Егоже действием светло украшен еси. Но яко имея дерзновение ко Святей Троице, поминай стадо, еже собрал еси, мудре, и не забуди, якоже обещался еси, посещая чад твоих, Сергие преподобне, отче наш».

<sup>3</sup> Далее слово неразборчиво. Предположительно, «именно».

<sup>4</sup> «И говоря: Разрушающий храм и в три дня Созидающий! спаси Себя Самого; если Ты Сын Божий, сойди с креста. Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: Других спасал, а Себя Самого не может спасти! если Он Царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в Него» (Мф 27: 40-42).

<sup>5</sup> «Взирая на начальника и совершителя веры, Иисуса, Который, вместо предлежавшей Ему радости, претерпел крест, пренебрегши посрамление, и вос-

ша русская земля, возжелали еще раз страдать с народом Божиим[,] с нами своими соотчичами и терпеть за имя Христово поношение от врага рода человеческого и его клеветов. Не будем сим смущаться. В Апокалипсис[се] говорится: зверю попущено было говорить хулу на Бога, хулить имя Его и живущих на небе и победить их (13, 5-7)<sup>1</sup>, убить двух свидетелей Божиих (11, 2-11)<sup>2</sup>. Верим, что воскреснут и возстанут и кости наших святых нами в небрежении разсыпанные, а с ними и по их предстательству и ходатайству за нас грешных очистится, обновится и возстанет ныне поникшая русская земля.

Вси святые земли Русской молитв Бога о нас.

Т. 9. Л. 45-46 об. Черновик. Автограф Святейшего Патриарха Тихона.

сел одесную престола Божия. Помыслите о Претерпевшем такое над Собою поругание от грешников, чтобы вам не изнемотать и не ослабеть душами вашими» (Евр 12: 2-3).

<sup>1</sup> «И даны были ему уста, говорящие гордо и богохульно, и дана ему власть действовать сорок два месяца. И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его и живущих на небе. И дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана была ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем» (Откр 13: 5-7).

<sup>2</sup> «А внешний двор храма исключи и не измеряй его, ибо он дан язычникам: они будут попираť свяťый город сорок два месяца. И дам двум свидетелям Моим, и они будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней, стоящие пред Богом земли. И если кто захочет их обидеть, то огонь выйдет из уст их и пожрет врагов их; если кто захочет их обидеть, тому надлежит быть убиту. Они имеют власть затворить небо, чтобы не шел дождь на землю во дни пророчествования их, и имеют власть над водами – превращать их в кровь и поражать землю всякою язвою, когда только захотят. И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними, и победит их, и убьет их, и трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят. И многие из народов и колен, и языков и племен будут смотреть на трупы их три дня с половиною и не позволят положить трупы их во гробы. И живущие на земле будут радоваться сему и веселиться, и пошлют дары друг другу, потому что два пророка сии мучили живущих на земле. Но после трех дней с половиною вошел в них дух жизни от Бога, и они оба стали на ноги свои; и великий страх напал на тех, которые смотрели на них» (Откр 11:2-11).

*Публикация и комментарии И. Жияновой.*

Богословский сборник, 2003 г., № 12

Художественное оформление  
Стриевская В., Зинин К.

Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского  
Института

113184 Москва, Новокузнецкая ул., д. 23<sup>б</sup>

Лицензия ЛР № 030568

Формат 60×88 1/16. Печать офсетная.  
Тираж 500 экз.