

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

<i>Ж. Даниелу</i> Богословие Слова <i>Пер. К. Вдовиченко</i>	5
<i>В. Немыченков</i> Жертвенное служение Христа после Вознесения (Материалы для изучения евхаристического жертвоприношения)	30
<i>П. Ермилов</i> Понятие «равноангельности» в святоотеческой традиции	55

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

<i>Ю. Васильчева</i> Пророки и Писания сирийской Пешитты и экзегетические традиции арамейских таргумов	101
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ПАТРОЛОГИЯ

<i>Тертуллиан</i> Против Маркиона. Книга I <i>Пер. А. Селезневой</i>	125
<i>Преподобный Максим Исповедник</i> О различных трудных местах (апориях) <i>Пер. и комм. А. Фокина</i>	151
<i>С. Комянченко</i> Рефлексия экзегетического метода преподобного Ефрема Сириня на примере «Песен о рае»	163

ЛИТУРГИКА И ГИМНОГРАФИЯ

<i>А. Покровский</i> Брачные молитвы и благословения древней Церкви (I-X в.) <i>(Продолжение)</i>	191
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Н. Сухова

История управления духовно-учебными заведениями
в России. 1807-1967 гг. 206

Архивные документы священномученика митрополита
Кирилла (Смирнова) из фонда митрополита Арсения
(Стадницкого) 1907-1918

Публ. О. Косик, Н. Суховой, Н. Тягуновой 236

Письмо священномученика Николая, архиепископа
Владимирского, к священномученику епископу
Дамаскину Стародубскому

Публ. О. Косик 265

А. Мазырин

Священномученик митрополит Кирилл (Смирнов)
как глава «правой» церковной оппозиции.

Круг его ближайших последователей (*Окончание*) 286

МАТЕРИАЛЫ К ЖИТИЮ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

Митрополит Анастасий (Грибановский)

Избрание и поставление святейшего патриарха Тихона.
Характер его личности и деятельности

Публ. Н. Бутиной Н. Кривошеевой,

комм. Н. Кривошеевой 349

ПОЛЕМИКА

Священник Дмитрий Пашков

О Евхаристическом пресуществлении 381

БОГОСЛОВИЕ

Ж. Даниелу

БОГОСЛОВИЕ СЛОВА*

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

Если мы сравним богословие Слова у Климента и у апологетов, то сразу станет очевидно, насколько для первого существенно само обозначение Слова – λόγος. Оно не чуждо и апологетам, хотя они предпочитают говорить о «Сыне». Климент, напротив, отдает предпочтение термину λόγος. Скорее всего это связано с влиянием Филона Александрийского, которым отмечено богословие Климента. Наряду с Новым Заветом и трудами средних платоников оно составляет основной элемент его богословия Слова. Именно Филону свойственно придавать особое значение термину λόγος, который он заимствует у стоиков и переносит в перспективу платонизма. Это слово обозначает у него одновременно имманентный Божественный разум, мир идей и душу мира.

В начале *Увещания к эллинам* мы находим характерное свидетельство этой генеалогии. Климент показывает, как Словом была устроена (ἐκόσμησεν) Вселенная (I, 5, 1). Он пишет: «И истине эта чистая песнь, этот основной тон целого и гармония вселенной, достигая от середины до границ (τὰ πέρατα) и от концов (τὰ ἄκρα), эту вселенную соделала гармоничною, заставила ее согласоваться (ἡρμόσατο) с отчею волей Божией. Эта песнь – Слово (λόγος) Божие» (I, 5, 1). Очевидно, что отдаленный источник этого текста – платоновская Душа мира. В *Тимее* Платон изображает Душу мира «распространенной (ἔτεινε) по всему протяжению <космоса>» (34b) «от центра до пределов неба», и «окутывающей (ἡρμόττετο) небо» (36e). Эта мысль по-

* Данная статья представляет собой главу из книги Ж. Даниелу: *Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique*. Paris, 1961. P. 103-122.

вторяется у Альбина: «Душа (мира) простирается (ταθείσης) от середины до окраин (τὰ πέρατα). Ею мир содержится неразрывным и единым (συνδεῖν, συνέχειν)» (*Epit.*, XIV, 2).

Однако ни у Платона, ни у Альбина слово λόγος не появляется. Филон, явно вдохновляясь Платоном, отождествляет в одном отрывке Душу мира и λόγος: «Вечное Слово (λόγος) Бога есть крепкая и неколебимая основа (ἔρεισμα) Вселенной. Оно распространено (ταθείσης) от середины до окраин (τὰ πέρατα) и от краев (τὰ ἄκρα) – до середины. Породивший Его Отец сделал его неразрывной связью Вселенной (δεσμός)» (*Plant.*, 2, 8-9). Зависимость этого текста от Платона очевидна. Впрочем, далее в этом отрывке содержится аллюзия на иерархию элементов, и Филон прямо ссылается на диалог *Тимей*, 32b. Вместе с тем, сравнение этого текста с Климентом обнаруживает буквальную зависимость последнего от филоновой модели.

Учитывая это, можно сказать, что в целом богословие Слова у Климента тождественно учению о Слове апологетов. Мы встречаем у него их основную тему: связь между рождением Слова, предвечно существующей имманентной Божественной мыслью и сотворением мира. Единственный текст, в котором можно усмотреть идею вечного рождения, дошел до нас лишь в латинском переводе, толкование которого весьма не очевидно¹. Остальные тексты представляются вполне едиными по мысли: «Сын называется Логосом, ибо носит то же Имя; но не Он стал плотью; воплотился не Логос Отца, но Божественная добродетель, как бы эманация Его Логоса; она стала разумом и обитала в сердцах людей» (Stahlin, III, 202). Этот фрагмент, подлинность которого не вызывает сомнений, ибо все выражения свойственны Клименту, сразу же обращает нас к богословию Слова, со всеми его крайними проявлениями.

Иногда этот текст понимали так, будто Климент исповедует бытие двух Логосов. Такое толкование опроверг Р.-М. Кэйзей².

¹ См.: *Wolfson H.-A. Clement of Alexandria on the Generation of the Logos* // *CH*, 20 (1951). P. 79-81.

² *Clement and the Two Divine Logoi* // *JThS*, 25 (1924). P.43-56.

И Логос Отца, и Тот, Который стал плотью – Один и Тот же. Однако в тексте ясно утверждается, что предвечно существующий Логос Отца становится Сыном и обретает таким образом новую форму бытия в Своих отношениях с миром. Это напоминает сложное богословие апологетов: если в Своем реальном глубинном бытии Логос совечен Богу, то Его Личность является в связи с Его мироустроительным действием. Как хорошо пишет Кэйзей, Климент различает «Божественный Разум, в силу Которого Бог – разумная Личность (Логос Отца), и действительный Разум, осуществляющий Божественные замыслы и отражающий Божественную волю в творении»¹.

В этом просматривается учение апологетов, согласно которому Слово становится Сыном, то есть обретает Собственную форму бытия, дабы стать орудием творения. Приведенный ниже текст имеет огромное значение для всего последующего богословия; он наиболее близко подходит к той догматической истине, которая была точно сформулирована в IV веке: «Логос соделался плотью не только в тот момент, когда стал человеком, сойдя на землю, но также в Начале, когда Логос в Своем непреложном тождестве (ἐν ταῦτότητι) стал Сыном по ограничению (περιγραφῆ), а не по сущности (οὐσίᾳ)». Еще более ясно апостол Павел говорит в другом месте: «Он есть образ невидимого Бога, Он означает Сына Логоса в Своем тождестве: первенец всякой твари, ибо, рожденный без участия похоти, Он стал творцом всего видимого» (*Excerpt.*, 19, 2).

Этот текст содержит целый ряд замечательных свидетельств. В частности, отметим противопоставление единосущия Отца и Сына и различения «границ» между Ними. Это выражение самое точное из всего, чем в богословии обозначалось выделение Божественных Личностей Троицы до закрепления для этого греческого термина ὑπόστασις и латинского – persona. Выражение «бесстрастное рождение» также представляется удачным. Однако все время сохраняется мысль о том, что до сотворения мира единосущный Отцу Логос обретает

¹ Op. cit. P. 47-48.

περιγραφή, не переставая быть единосущным — причем это связывается с сотворением мира.

Климент пространно излагает этот взгляд, говоря о том, что Бог, будучи любовью, захотел сотворить мир, чтобы заботиться о нем, и что Он изрек Свое Слово, чтобы явить Себя миру: «Но и Сам Он есть Бог любви; из любви к нам Он и пленить Себя допустил. И лучшим доказательством этого служит то, что Он Сам из Себя произвел; а плодом происшедшим из любви состоит любовь же» (*Quis dives*, 37, 1-4). Или другой пример: «Его правосудие открыто нам Его Логосом, сошедшим свыше, — оттуда, где Отец. Потому что еще прежде, чем было что-либо сотворено, Бог уже существовал и Он был благ; потому-то Он восхотел стать и Творцом мира, и Отцом. Эта-то именно любовь ... сделалась началом и правосудия» (*Ped.*, I, 9, 88, 2).

Отец Лебретон пишет по поводу последнего отрывка: «Мысль о любви, источнике Божественного творчества, — это прекрасное учение, которое позже озарит не одного мыслителя в рассуждениях о тройческом богословии. Представленное у Климента учение содержит одно чрезвычайно сильное наблюдение: Любовь, которую он столь воспевает, есть Любовь Создателя к Своему творению, Любовь неведомого Бога к тем существам, которых еще нет и которым Он Себя откроет; а произведенное этой Божественной любовью Слово есть Сын. Мы узнаем ту же опасность, которая таилась в богословии апологетов: рождение Сына Божия, привязанное к сотворению и к концу мира, оказывается вовлеченным в область случайного и временного»¹.

В другом месте мы встречаем мысль о предвечном бытии Логоса как имманентной Божественной мысли, рождаемой Бо-

¹ *Lebreton J.* La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie // RSR, 34 (1947). P. 156. Об этом отрывке см. также: *Orbe A.* Op.cit. P. 324-328; *Aeby G.* Les missions divines de Justin a Origène. Fribourg, 1958. P. 129.

гом как причины творения, архетипы которого Логос несет в Себе: «Я есмь истина, говорит Логос Божий; следовательно, только разумом Он может быть созерцаем. Кто, по вашему мнению, является истинным философом? Для меня это вопрос уже решенный. Истинными философами являются охотно отдающиеся созерцанию истины. Платон отождествляет в *Федре* истину с идеей. А идея есть разум Божий – то, что варвары именуют Логосом Божиим. Происходя из Отца, Логос Себя проявляет вовне, став виновником и причиной творения. Потом Он Сам рождается во времени, плоть на Себя приняв, чтобы мог быть зримым нашими плотскими очами» (*Strom.*, V, 3, 16, 1–5). И снова мы встречаем здесь термин *προεληθών*, который до этого упоминается у Афинагора и Татиана.

Однако особенно интересно здесь то, что мы видим в действительности стремление истолковать Библию посредством философии. Речь идет о путях постижения истины. Климент исходит из платоновского тезиса: Истина есть идея; однако в Новом Завете говорится, что Истина есть Слово. Следовательно, надлежит отождествить платоновскую идею и Логос варварского учения. Мысль, предвечно существующая в Боге как Его имманентное Слово, исходит из Него, чтобы исполнить дело творения, а в Воплощении Слово Само становится видимым, так что знание Истины, то есть подлинная философия, заключается в знании Воплотившегося Слова, Которое есть сокрытая в Боге явленная истина¹.

Заметим, что рождение Сына в большей степени связывается с явлением тайны Божией через Него, чем с сотворением мира. Действительно, Климент – мы уже говорили об этом – столько же мистик, сколько богослов. «Он хочет познать Бога, – пишет о. Лебретон, – но может ожидать этого знания только от Логоса, Единственного Господа и Единственного дарующего просвещение»². Основным текстом является здесь отрывок из Евангелия от Иоанна: «Бога не видел никто никогда;

¹ См.: *Lebreton J.* Op. cit. P. 147-149.

² Op. cit. P. 169.

единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин 1:18). Таким образом, мысль Климента укоренена в Библии. Сын открывает нам Отца, но каким образом — остается вопросом.

Отправным пунктом для Климента является непознаваемость Божественной сущности: «Бога не видел никто никогда, говорит и апостол Иоанн. Некоторые на основании сего выражения, означающего незримость Божию и невыразимость понятия о Нем, позволяют себе называть Бога “глубиною”, потому что Он все совмещает и все объемлет в недрах Своей необъятности. И в самом деле, каким именем назвать Того, Который не рожден, не имеет ни различий в Себе, ни вида определенного, ни индивидуальности, ни числа, но является таким Существом, которое ни акциденций никаких в Себе не имеет, а равным образом и акциденциальному ничему не подлежит? Скажете ли вы, что Бог есть целое? Определение несовершенное, потому что целое собою представляет количество все-таки соизмеримое. Захотите ли вы наделить Его разными частями? Но этого вы не в состоянии сделать, ибо в существе Своем сие Единое неделимо. А если иногда мы и указываем на Него такими выражениями, как: Единый, Благий, Дух, Сущий, Отец, Бог, Творец, Господь, — то все это выражения не точные, изобразить Бога бессильные. Мы прибегаем к помощи этих прекрасных слов лишь по неимению настоящего имени и слова, которое остерегло бы нас от других наименований, коими мог бы унижен быть Вечный. Для постижения Существа неисследимого ничего не остается, следовательно, кроме откровения чрез посредство пребывающего в Его недрах Логоса» (*Strom.*, V, 12, 81, 2-82, 4).

Климент вновь обращается к противопоставлению познаваемого и непознаваемого в Боге, весьма глубокого и берущего свое начало от апостола Иоанна. Здесь могут иметь место три толкования. Во-первых, толкование Григория Паламы, противопоставляющего совершенно непознаваемую οὐσία и познаваемые δυνάμεις. Во-вторых, концепция Иринея о естественной непознаваемости Трех Ипостасей, Сущности и Энергий и о благодатном познании Единой Троицы, Сущности и Энер-

гий. И, наконец, концепция Климента, развивающая, впрочем, размышления апологетов и распределяющая непознаваемость между Отцом и Сыном.

Такой подход характерен, в частности, для следующего текста: «Лицо Отца (которое созерцают малые) есть или Его Сын, или та постигаемая часть Отца, какую находят они в учении Сына. Остальное пребывает в Отце сокрытым» (*Excerpt.*, 23, 5). Мы видим противопоставление между познаваемым в Боге — тем, что является в Сыне, — и тем, что пребывает непознаваемым, мрак Отца. Тройческая икономия, согласно которой Сын, рождающийся из Отца, являет Бога в Его внешних действиях, сохраняет ту же иерархию: от Сына к Отцу. Это не налагает никакого различия в познаваемости и непознаваемости и становится различием в том случае, когда Отцу отводится непостижимость, а Сыну — постижимость.

Все это соответствует богословию апологетов. Однако в отношении одного пункта Климент представляет новую тему, связанную с влиянием Филона¹. Стремясь найти метафизическое обоснование тому, что Отец непознаваем, а Сын — явлен, Климент объясняет это так: Отец — абсолютно Един, в то время как Сын содержит некую множественность. «Бог непостижимый не может быть и предметом науки. Сын же в одно и то же время есть и мудрость, и истина, и наука, и, наконец, Он является всем, что может иметь ближайшее отношение к Богу. Он является разъяснением, а также исходным пунктом всего. Но когда всеми силами Духа было создаваемо вместе все, то было оно творением возводимо к одной центральной точке, к Сыну. Познать же все силы Его нет никакой возможности, потому что Сын представляет не единое что-либо; но множество, из частей слагающееся; существование Сына нужно себе представлять так, что Своим единством Он обнимает все, почему от Него и проистекает все. И это причина, почему Логос именуется Альфой и Омегой» (*Strom.*, IV, 25, 156, 1-3). Противопоставление познаваемого и непознаваемого приводит к друго-

¹ См.: *Daniélou J.* Philon d'Alexandrie. P. 157-158.

му противопоставлению: единого и множественного. Концепция Климента вполне понятна. Между абсолютно Единым (Отцом) и абсолютно множественным (миром) существует промежуточный уровень – Единого множественного – то есть Логоса. Здесь очевидно влияние философии.

Поразительно то, что как для Филона, так и для Климента эта проблема приобретает не столько метафизический, сколько духовный оттенок. Речь идет о пути, по которому душа возвращается к Богу. Этот путь от множественности мира к верховному единству устраивает Логос, что особенно ясно из текста Климента. Действительно, вот как он заканчивает: «Существование Сына нужно себе представлять так, что своим единством Он обнимает все, потому от Него и проистекает все. И именно поэтому верить в Логоса при посредстве Его же Самого – это значит достигать единства с самим собою, что равносильно союзу с Логосом, нераздельному и нерасторжимому» (IV, 25, 156, 2-157, 2)¹. Но именно в этой области христианская мистика и платоновское учение противостоят друг другу. Христианское учение утверждает не верховное единство, ступенью к которому будто бы является Троица, но ту парадоксальную реальность, что Троица, то есть Любовь, входит в тварную структуру бытия.

Итак, проблему можно рассмотреть следующим образом: если, с одной стороны, Сын принадлежит к области Бога, с другой стороны, Он может быть отнесен к миру умопостигаемых реалий, над которыми Он возвышается. Это является темой VII Книги *Стромат*: «Среди мира умопостигаемого прежде всего следует воздавать честь Тому, Кто самый древний по рождению, вневременное и безначальное Начало, Первенец сущих, Сын. Чрез Него мы учимся постигать трансцендентную (ἐλέγκεῖν) Причину, Отца Вселенной, Самого древнего и благогошающего, недоступного слову, но почитаемого в поклонении и молчании, в священном страхе, и возвещаемого Господом

¹ См.: *Osborn E. F. The Philosophy of Clement d'Alexandra. Cambridge, 1957. P. 41-44.*

тем, кто следует Его учению, насколько возможно Его слушать» (*Strom.*, VII, 2, 2, 2-3).

Из этого отрывка хорошо видно, что Сын предстает входящим, в отличие от Отца, в ряд умопостигаемых реалий. Конечно, среди них Он занимает первую позицию. Можно говорить о трансцендентности Сына сравнительно со всем тварным миром. Ниже Климент пишет: «Но Существо совершеннейшее и святейшее, неограниченнейшее, возвышеннейшее, властеннейшее, царственнейшее и благодетельнейшее есть Сын Божий, ближайший к Единому Вседержителю. Представляет Собою наивысшее превосходство над другими существами – все упорядочивать и всем повелевать согласно с волею Отца. Воинства Ангелов и богов небесных благоговейно повинуются Ему» (*Strom.*, VII, 2, 5, 3-6). Конечно, Климент считает Логос Отца вечным и единосущным Ему.

Однако, будучи как Сын рождаемым, Он предстает первым среди прочих, Он сопричтен умопостигаемым, хотя Он «самый древний по рождению», «первенец сущих»; Сын лишь «ближайший к Единому Вседержителю», «трансцендентной причине» и «Единому Всемогущему». Мы имеем дело с иерархической концепцией, согласно которой Логос предстает вершиной целого ряда умопостигаемых творений, бесконечно их превосходя, но будучи, в свою очередь, бесконечно превосходимым Отцом. Ориген заимствовал у Климента этот взгляд, который и привел его к субординационизму.

Впрочем, уже у самого Климента мы встречаем эту восходящую лестницу, на которой Логос представляет Собой самую высокую ступень. Так, в *Извлечениях из Феодота* читаем: «И у существ духовных и разумных, и у архангелов, и у Протоктисов, и даже у Сына (следует это признать) есть форма, очертания, вид, тело. Но у Него особые форма и тело [превосходящие прочие], как и Он Сам превосходит все духовные существа; также и тела Протоктистов превосходят тела тех, кто находится ниже их ... По сравнению с нашими – тела Протоктистов бестелесны и безвидны; по сравнению же с Сыном они

имеют меру и плоть; и так же [тело] Сына по сравнению с Отцом» (*Excerpt.*, 10-11).

В этом отрывке употребляются слова «форма», «образ», «тело». Речь идет не о низшей материи, но лишь об ограничении. Поэтому-то Климент употребляет слово *περιγραφή*. Выше он пишет: «С одной стороны, Единородный, [Который и есть только] собственно разумный, наделен собственным образом (*ἰδέα*), собственным отдельным существованием (*οὐσία*), в высшей степени чистым и высоким; Он непосредственно (*προσεχῶς*) пребывает в благодати (*δύναμις*) Отца; с другой стороны, Протоктисты, хотя каждый представляет отдельное существо, определенное (*περίορισται*) и ограниченное (*περιγεύραπται*), являют единство и равенство» (10, 3).

Отметим также, что быть названной может только *περιγραφή*. Климент пишет о Протоктистах: «Как было бы возможно изречь разнообразные имена этих созданий, если бы они не были ограничены (*περιγεύραμμένα*) видом, образом и телом» (11, 2). Однако он говорит, что не имеющее образа (*ἄσχημάτιστον*) не могло бы иметь и лица (*πρόσωπον*) (11, 2), и потому Сын – Лицо Отца (12, 1. См. также: *Ped.*, I, 7, 57; 2; *Strom.*, V, 6, 34, 1). Мы видим, что это слово связано, в свою очередь, с определением Отца – *ἄνωμόμαστον*. Напомним, что, согласно истинному Евангелию, Сын есть Имя Отца¹. И подобным образом лицо (*πρόσωπον*) означает личностное бытие; термин, смысл которого будет актуален для Слова в IV веке. Однако, вероятно, Отец не имеет *πρόσωπον*, не участвует в диалоге.

Таким образом, рождение Сына предстает как первое действие, которым Бог ограничивает Свою беспредельность, чтобы совершить акт творения. Рождение – первый этап перед Воплощением. В подтверждение приведем текст, в котором Климент сближает эти два акта: «Логос соделался плотью не только в тот момент, когда стал человеком, сойдя на землю, но

¹ «Отец несказуем и невыразим, ибо Он Сам не назвал Своего Имени» (39), однако «Имя Его – Сын» (38).

также в Начале, когда Логос в своем непреложном тождестве (ἐν ταύτῳτητι) стал Сыном по ограничению (περιγραφῆ), а не по сущности (κατ' οὐσίαν). Соделался Он также плотью, когда говорил через пророков» (19,1)¹. Это замечательный ясный текст: в Сыне противопоставляются ταύτῳτης — как тождество Отцу по сущности, делающее Сына и Отца единым Богом, — и περιγραφῆ, которая сообщает Сыну, становящемуся субъектом, ограниченность, не свойственную Отцу и отличающую Сына от Отца, причем различаются не две сущности или две личности, но личность и то, что трансцендентно личности. Именно об этом идет речь дальше: «Он принял образ раба, не только по плоти, когда пришел на землю, но и по субстанции (οὐσία), будучи субъектом [подлежащим], ибо Его субстанция подлечит и подчиняется (ὕλοκεῖμενον) действительному началу» (19, 5). Здесь появляется новая идея. Личность, будучи ὕλοκεῖμενον (субъектом), предполагает пассивность. Она воспринимает. Воспринимая от Отца Свою Сущность, будучи рождаемым не из небытия, но из Сущности Отца, Сын единосущен Ему. Но поскольку эта Сущность воспринята Сыном, Он представляет Собой субъект, Отец же есть не субъект, но начало.

Создается впечатление, что мысль Климента кружится вокруг точки, которую ей никак не удастся поймать, что он прикасается к истине, но язык оказывается беспомощным; слова, обремененные коннотациями, оказываются неадекватными объекту. Не вмещаемая до конца словами, мысль не может тем не менее освободиться от этих сопутствующих значений. Не так много текстов, по которым можно более наглядно составить представление о том, как совершалась эта чисто богословская работа. Нужно было сообщить новые значения словам, которые до того употреблялись в других контекстах, так, чтобы они смогли выражать новую реальность. Клименту удастся сформулировать тип связи между Отцом и Сыном: это отно-

¹ Я перевожу περιγραφῆ как «личность», а не «ограничение». См. превосходный комментарий Фестюжера к этому и следующему отрывку (Notes sur les Extraits de Théodote // VC, 3 (1949). P. 199-202).

шение Рождающего и Рождаемого в единстве Сущности. Однако странно то, что он никак не может признать личностную природу Отца в связи с тем, что, в его представлении, ей сопутствует *περιγραφή* — ограничение. А это ограничение несовместимо с беспредельной бездной Божественной сущности в Самом Ее бытии, хотя Она и может в свободном волеизъявлении придать Себе ограничение, в чем и заключается рождение.

Вероятно, именно в этих текстах Климента следует искать ключ к богословию апологетов и его собственному. Создается впечатление, что им не хватало одной категории, которую они не могли найти в греческой философии, а именно — термина «ипостась». Им кажется, что личностное бытие предполагает ограничение, *περιγραφή*, *σῶμα*. Бог по сути *ὑπερίγραφος*, *ἄσώματος*, Он трансцендентен всякой индивидуализации. Логос принимает эту *περιγραφή* для того, чтобы обрести связь с творением, чтобы получить возможность войти в него. Из этого ясно, что *περιγραφή*, принимаемая изреченным, рождаемым Логосом, понимается как один из этапов Его миссии в мире. Итак, Он становится Сыном; Он может быть назван, ибо имя обозначает личность, однако Отец *ἀνονώματος*, в отличии от Него.

Все это влечет за собой еще одно следствие. Тожественна ли эта *περιγραφή* нашему понятию ипостаси? Патрологи утверждают, что в интересующую нас эпоху существовало следующее представление: безличное и имманентное Слово получает Собственное бытие тогда, когда обретает *περιγραφή*, когда Оно становится изреченным. Однако мы видели, что все наши авторы говорят о вечном бытии Логоса, Он есть Сама Мысль Отца. В этом вечном бытии у Логоса нет *περιγραφή*, как, впрочем, и у Отца. Поскольку *περιγραφή* понималась как ограничение, она не могла быть отнесена к Логосу в Его предвечном бытии.

Можно следующим образом изложить позицию интересующих нас богословов. В отношении вечного бытия Слова все они признают, что Отец вечно обладает Словом, но это Слово, как и Отец, не имеет личностного бытия, которое будто бы предполагает ограничение. Для осуществления творческой

миссии Логос принимает это личностное бытие, эту *περιγραφή*, которая делает Сына орудием действий трансцендентного Бога, когда Тот обращается к миру, вместе с тем Логос не перестает быть единосущным Отцу. Индивидуализация Сына — первое из проявлений Его действий. С другой стороны, как мы уже рассмотрели, Он был предвечно отличен от Отца. Однако основа этого различия не была найдена. Лишь позже смогли определить, что этой основой является как раз Его связь с Отцом и что именно в силу этой связи Сын является отдельной Личностью.

ОРИГЕН

Благодаря своему спекулятивному таланту, Ориген значительно продвинул троическое богословие, посвятив ему длинные пассажи в трактате *О началах* и в *Комментариях на Евангелие от Иоанна*. Продолжая линию Иустина и Климента, Ориген, однако, выявил основную неясность их учения: по Иустину и Клименту, рождение Сына представляло как своего рода исхождение (*προβολή*) из вечного безличного Логоса для сотворения мира. Получалось, что Сын не вечно существовал в Своей Собственной ипостаси. Мысль же об обретении Сыном Своей Собственной ипостаси вела к тому, что Он как будто становился первым творением Божиим, и таким образом под вопросом оказывалось Его Божество.

Ориген ясно высказался по этому поводу: «Многие из тех, кто называет себя друзьями Божиими, опасаясь исповедовать веру в двух богов, впадают в нечестивые учения: в одном случае они отрицают, что личность (*ἰδιότης*) Сына отлична от личности Отца, и говорят, что Тот, Кого они называют Сыном, есть Бог лишь по имени; в другом случае, отрицая божество Сына, они утверждают, что Его сущность (*οὐσία*), как и личность (*ἰδιότης*), в своей ограниченности (*περιγραφή*) не тождественна личности Отца» (*Com. Joh.*, II, 2, 16). В этом пассаже мы видим изложение позиции, с которой имеет дело Ориген и в которой нет единства между индифференцированным единст-

вом Логоса в Его вечном бытии и *περιγραφή*, в силу которой Он в Своем рождении будто бы становится первой тварью.

На этот вопрос Ориген уверенно отвечает в *Беседе с Гераклидом*, отчетливо излагающей общую позицию и те неясности, которые она вызывала: «Примем двойственность, о которой говорят одни, и вместе с тем введем, вслед за другими, единство. И тогда мы, с одной стороны, избежим ошибки тех, кто отошел от церковного учения и впал в заблуждение монархизма, упраздняя Сына и отделяя Его от Отца, а на деле упраздняя одновременно и Сына и Отца, а с другой стороны – мы не впадем в нечестивое учение, отрицающее божество Христово» (4; Sherer, 127).

Таким образом, Ориген четко обозначает два фундаментальных положения троического богословия. В первую очередь, он отстаивает тезис о Божественной природе Слова более твердо, чем это делали его предшественники в свое время, хотя этому тезису ничто тогда по-настоящему не угрожало. Сын, как и Отец, незрим: «Он есть незримый образ незримого Бога... Этот образ вмещает единство природы и сущности Отца и Сына» (*Com. Joh.*, II, 6, 52). Будучи невидимым по природе, Отец рождает невидимый образ. Крузель хорошо изучил этот тезис Оригена¹. Можно сказать, что Ориген поддерживает положение о единстве *οὐσία* между Отцом и Сыном. Но в то же время нужно напомнить, что слово *οὐσία* употребляется им в разных значениях, и мы не можем, следовательно, основывать свои выводы на терминологии².

Но кроме того, – и это важнейший тезис по отношению к его предшественникам – Ориген утверждает предвечное рождение Сына. Можно сказать, что это основной его вклад. Он первый в полной мере отошел от модализма. Обратимся к трактату *О началах*: «Однако пусть никто не думает, что, называя Сына Премудростью Божьей, мы признаем Его чем-то не

¹ *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*. Paris, 1956. P. 110.

² См.: *Orbe A. Nacia la primera teologia de la Proceccion del Verbo*. P. 436-448; *Wolfson H.-A. The Philosophy of the Church Fathers*. P. 217-319.

субстанциальным (insubstantivum). ... Итак, если однажды принято надлежащим образом, что едиnorodный Сын Бога есть Премудрость Его, существующая субстанциально (subsistentialiter subsistentem), то, по моему мнению, наш разум уже не должен блуждать в догадках, вроде той, не имеет ли сама субстанция (ὕποστασις) Сына чего-либо телесного; ведь все телесное имеет или вид, или цвет, или величину» (*Princ.*, I, 2, 2).

Таково первое утверждение, направленное против модализма: Слово имеет Свою Собственную субстанцию. Мы встречаем его и в *Com. Joh.*, IV, 38, 188; причем Ориген употребляет необычные термины: «Сын Божий, Логос, Коим все было сотворено, пребывает (ὕφεστηκώς) сущностно (οὐσιωδῶς) по образу субстрата (ὕποκειμενον)». Слова οὐσία, ὑπόστασις, ὑποκειμενον синонимичны друг другу. Они обозначают Собственную субстанцию Сына как отличную от субстанции Отца, Его ἰδιότης. У Сына есть Свои Собственные οὐσία, ὑπόστασις, ὑποκειμενον¹. Это противостоит модализму, согласно которому различие Отца и Сына есть лишь κατὰ τὸ ὄνομα или κατὰ τὰς ἐπινοίας (*Com. Joh.*, X, 37, 246), а не τῷ ἀριθμῷ. Мы узнаем тезисы Иустина.

Однако Ориген идет дальше. Собственная субстанция Логоса обладает предвечным бытием. Это основное положение Оригена: «Бог Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости. ... В самом деле, если Бог родил к бытию Премудрость, прежде не существовавшую, то Он или не мог родить Ее прежде, нежели родил, или мог, но не хотел родить. Но этого нельзя сказать о Боге» (*Princ.*, I, 2, 2). Оба предположения нечестивы: одно предполагает некое развитие внутри Бога, а другое — медление. «Вот почему мы всегда признаем Бога Отцом едиnorodного Сына Своего, от Него рожденного и от Него получающего бытие, однако без всякого начала, не только такого, которое может быть разделено на какие-либо временные протяжения, но и такого, какое обыкновенно созерцает один только ум сам по

¹ См.: *Orbe A. Op. cit.* P. 16.

себе ... чистой мыслью и духом» (I, 2, 2; См. также: *Com. Joh.*, X, 37, 246).

Ориген развивает богословие рождения Сына в двух аспектах. С одной стороны, он отчетливо подтверждает предвечность рождения, что не было твердо сформулировано ни Иустином, ни Климентом. Но более того, — он представляет это рождение не как случайный акт, начавшийся в какой-то момент времени, но как необходимость: ни на одно мгновение нельзя помыслить об Отце без Сына. Отметим, что это рассуждение, столь важное в богословском отношении, ибо оно обосновывает предвечное со-бытие Отца и Сына Их взаимосвязью, встречается еще до Оригена в *Трактате о трех естествах*, обнаруженном в Наг Хаммади: Бог есть предвечно Отец, ибо Он предвечно рождает Единородного¹.

Придя к этому положению, Ориген дал новый толчок богословию рождения Слова. Мы видели, что его предшественники рассматривали рождение как *προβολή*, исхождение из Бога вовне. Таким образом, оно становилось как бы первым действием домостроительства. Согласно такому взгляду, предвечный Логос обретал Собственную Субстанцию только в связи с *περιγραφή*, с ограничением, и становился «первым этапом» перед сотворением мира. Климент шел еще дальше: он видел в рождении первое воплощение, полагая, что всякое ограничение может рассматриваться как воплощение. Ориген же отвергает такой взгляд как несовместимый с совершенной бестелесностью Божественной природы, которая есть также и природа Слова. Он отвергает понимаемый таким образом термин *περιγραφή*², связывая его с *προβολή*. Итак, Ориген отделяет понятие ипостаси (*οὐσία, ὑπόστασις, ὑλοκεῖμενον*) от ограничения (*περιγραφή*).

Основные рассуждения содержатся в трактате *О Началах*: «Так как Бог Отец невидим и неотделим от Сына, то Сын рожден не через истечение (*prolatio* = *προβολή*) из Него, как дума-

¹ См.: *Puech Ch., Quispel G.* Le quatrième écrit gnostique du Codex Jung // VC, 9 (1955). P. 77-81.

² *Orbe A.* Op. cit. P. 432-442.

ют некоторые. Ведь если Сын есть исхождение из Отца, – исхождение же означает такое рождение, какое обыкновенно бывает у животных или у людей; то и произведший, и произведенный необходимо должны быть телом. Мы не говорим так, как думают еретики, и не говорим, что некоторая часть субстанции Отца обратилась в Сына, или что Сын сотворен Отцом из не сущих, ... но, устранив от невидимого и бестелесного всякую мысль о телесном, мы говорим, что Слово и Премудрость родились без всякого телесного страдания, как хотение происходит от мысли (*mens*)» (*Princ.*, IV, 4, 1).

По справедливому наблюдению Орба¹, последнее определение ведет нас к самым глубинам наследия Оригена. Разъяснение этого определения мы находим в одном фрагменте, дошедшем до нас благодаря Памфилю (GLS, IV, 56г): «Единый Сын, Господь наш Бог, Один рождаемый Отцом, есть Сын по природе, а не по усыновлению. Он рождается мыслью Отца, подобно тому как воля происходит из мысли. Говорим ли мы, когда речь заходит о Боге, о мысли (*mens*), о сердце (*cor*), о разуме (*sensus*), – все это, пребывая нераздельным (*indiscissus*), производя начало воли, становится Отцом Сына».

Смысл положения Оригена ясен. Бог есть мысль и желание (*mens* и *voluntas*). Имманентное и предвечное действие Божественной воли производит из Божественной мысли Слово, то есть порождает Сущность, Которая есть совершенный образ мысли и по отношению к Которой последняя есть предвечно Отец. Рождение является актом Божественной воли, однако в то же время оно необходимо, ибо нельзя помыслить бытие Бога без Слова. А Слово не может быть не-сущим. Логос не есть аморфное слово, но Слово Сущее. Причем Сущность эта не сообщается уже наличествующему в Боге безсущностным образом Слову; Слово и есть, и рождается как Сущее. Идея о двух этапах в бытии Слова упраздняется.

Таким образом, Ориген очищает рождение Слова не только от временных категорий, но также и от всякой внеположенно-

¹ *Orbe A. Op. cit. P. 387-397.*

сти: оно есть имманентный акт самой Божественной природы и выражает ее внутреннюю необходимость. В разумении таинственного Ориген продвигается настолько глубоко, насколько это было для него возможно. Однако одна сложность, которая была характерна и для его предшественников, остается: исходя из того, что Сын — ипостась, ὑποκειμένον, Он как бы обретает некоторую определенность, что противопоставляет Его абсолютной трансцендентности, свойственной Божеству. Относится ли это определение к внутреннему бытию Бога, характеризуется ли оно затем как предвечное — при всем том оно остается определением.

Все это обращает нас к проблеме абсолютной трансцендентности первого Божества. Если Ориген и отвергает περιγραφή в ее связи с προβολή, он тем не менее допускает мысль о некоторой περιγραφή Сына (*Com. Joh.*, I, 39, 291-292). В определенном смысле Сын есть περιγραφή Отца, подобно тому как Он — Его Имя (ὄνομα) или Его Лицо (πρόσωπον). Он вводит в сверхличного Бога личное начало: «Бог не причастен сущности... Он выше сущности. Справедливо задаться вопросом: возможно ли говорить, что Единый Сын — первенец творения, сущность сущностей, образ образов, и вместе с тем полагать Бога, Его Отца, выше всего этого» (*Против Цельса*, VI, 64; см. также: VII, 38)¹.

Прекрасно по этому поводу пишет Орб: «Ориген недвусмысленно принимает, что Сын есть περιγραφή. Он лишь отрицает, что οὐσία Сына обладает περιγραφή, раздельной с οὐσία Отца. Последняя (οὐσία Отца) действительно не имеет ограничения: Бог как Таковой неограничиваем (ἀπερίγραπτος). Ограничением обладает Его Сила (Слово, Премудрость), то есть Сын. И, в частности, περιγραφή Божественной Силы есть та, которую составляет конкретный и познаваемый образ невидимой и неограничиваемой Божественной Сущности»².

¹ В *Com., Joh.*, XIX, 6, 37 Божественная природа тоже ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας.

² *Orbe A. Op. cit.* P. 435.

Для Орба это – попутная реплика. На мой взгляд, она дает ключ к основной неясности доникейского троического богословия. По этому вопросу Ориген продвинулся не дальше Иустина. Несмотря на все успехи, оставалось противоположение абсолютно трансцендентного и сверхличного Бога, единственного собственно ὑπερίυραπτος, ἄνω νόμαστος, и личностного Бога, обретающего περιγραφή, Который есть Имя Отца, Его Лицо, то есть Его личный образ, способный к диалогу. Это противоположение укоренено в одной из самых основных дихотомий: ἀγέννητος и γεννητός, ибо само рождение состоит в ограничении.

Невозможно быть одновременно неограниченным (ἄπειρον) и личным: «Следует сказать, что сила (δύναμις) Бога имеет пределы (πεπερασμένη), и признать за Ним некоторую περιγραφή. Если бы сила Божия была бесконечна, она не могла бы быть познаваема. Бесконечное (ἄπειρος) непостижимо (ὑπερίληπτος) по природе» (*Princ.*, II, 9, 1). Однако Бог должен быть одновременно неограниченным и личным. Это приводит нас к тому, что в Боге разделяются не две личности, но разные реалии, и в то же время они тем более едины, что составляют два неотъемлемых аспекта Божественной природы. Но, несмотря на все, это ведет к различию уровней между Отцом и Сыном, что и проявилось самым ярким образом в многочисленных текстах, где несовершенства троического богословия Оригена становятся очевидными.

Из-за стремления отчетливо обозначить нетождественность Отца и Сына Ориген излишне отделяет Сына от Отца, и – наоборот – Его связь с актом творения оказывается слишком тесной. Можно сказать, что в его представлении отношения Логоса с Отцом аналогичны отношениям духовных существ с Логосом. Это один из тех аспектов его учения, в которых наиболее ощутимо влияние среднего платонизма. Как сказал отец Лиеске в своем труде, благосклонном, впрочем, по отношению к Оригену: «мироустроительное значение Логоса – это самая большая угроза для троической тайны сыновства и самый сильный контрудар неоплатонической (мы бы сказали – сред-

неплатонической) мысли в ответ на богословские спекуляции»¹.

Ориген не раз описывает Логос в двойном аспекте: в Его отношениях с Отцом и с λογικόι, причем в первом случае Он оказывается низшим по иерархии, а во втором — высшим. В частности, в *Комментариях на Евангелие от Иоанна* он пишет: «Бог (Отец) есть Бог Сам по Себе (αὐτόθεος), что открывают нам слова Господа, говорящего в Своей молитве: да знают Тебя, Единого истинного Бога. Все же находящееся вне Бога как Такогого, будучи обоженным через приобщение, должно именоваться не ὁ Θεός, но Θεός. Это имя полностью принадлежит Первенцу творения, ибо Он пребывает у Бога, обретая от Него божество и превосходя достоинством других богов, Богом которых является ὁ Θεός, как и сказано: Бог богов, — так говорил Господь, сообщая им обильно от Своей благодати то, что Он черпает у Бога и в силу чего они становятся богами. Бог есть Бог истинный. Прочие же именуются богами как образы (εἰκόνες), ибо созданы по образу Его. Но среди этих многочисленных образов архетипом является Логос, Который пребывает у Бога и был в начале, а если бы Он не был у Бога и не созерцал предвечно глубину (βάθος) Отца, то не был бы Таковым» (*Com. Joh.*, II, 2).

Этот текст погружает нас в самую сердцевину учения Оригена. Здесь мы видим противопоставление между ὁ Θεός, Который только и есть αὐτόθεος, Бог Сам по Себе, и прочими, которые суть θεοί через приобщение. Это навеяно Филоном, *De Somniis*, I, 230. В этом смысле только Отец — ἀλήθινος Θεός и, следовательно, трансцендентен Сыну. Ориген хочет вернуть к равновесию тех, кто из боязни политеизма впадает в модализм или адопцианство, но он делает это ценой наделения Сына приобщенным Божеством, каковое свойственно всем прочим духовным тварям — θεοί. Но, впрочем, среди этих θεοί Он трансцендентен им всем. Он Один у Отца. Он выше по достоинству (τιμιώτερος). Он Один знает Всего Отца (*Com. Joh.*,

¹ Die Theologie der Logosmystik des Origenes. P. 186.

XXXII, 28, 345), Он Один исполняет всю Его волю (X, 35). Он не обладает божеством Сам по Себе, Он получает его от Отца, однако именно Он, в свою очередь, все обожествляет. Если Он и отличен по чину от Отца, Он также отличен по чину и от λογικοί. Он ἀυτοδικαιοσύνη, ἀυτοαλήθεια (Com. Joh., XIII, 25, 151-153).

Итак, перед нами – два ряда отношений: Сына с Отцом и λογικοί с Сыном. В некотором смысле между ними есть аналогия: «Будучи послушными Господу, Который говорит: “Отец, пославший Меня, больше Меня есть”, и Который не принимает обращенного к Нему именованя “благий”, что значит истинный и совершенный, но благодатно относит его к Отцу, мы, следуя тому, кто желает восхвалить Сына, говорим, что Спаситель и Дух Святой превосходят всякую тварь (γενητά) не через сравнение, но в силу трансцендентности (ὑπεροχή); Сына и Духа Святого Отец превосходит так же (или даже больше), как Сами Они превосходят остальные создания, даже самые высокие. Нет необходимости говорить, какое прославление подобает Тому, Кто превыше престолов, господств, начал, а также святых ангелов и душ праведников не только в нынешнем, но и в будущем веке. И вместе с тем, превосходя всякую тварь достоинством, могуществом, бытием, божеством (Он есть Логос, соделавшийся человеком), мудростью, Он абсолютно несравним с Отцом. Он есть образ Его благодати и сияние не Бога, но Его славы и вечного света; Он есть благоухание не Отца, но Его могущества, чистое истечение Его всесильной славы и непорочное зеркало Его дел, в котором Павел, Петр и все подобные им созерцают Бога, ибо Господь говорит: “Кто видел Меня, видел Отца”(Com. Joh., XIII, 25, 151-153)¹.

Взгляды Оригена в этом отрывке представлены совершенно однозначно. Если Сын и Святой Дух трансцендентны (ὑπερέχοντες) по отношению ко всем λογικοί, то Отец еще в большей степени трансцендентен по отношению к Ним Са-

¹ См. также: *Против Цельса*, VIII, 13; V, 58.

мим. Таким образом, Они составляют промежуточный чин, который характеризуется значительно большей близостью к Отцу, чем все остальное, но в то же время отделен от Него Сущностью, Силой и другими атрибутами. Оригеново понимание Логоса весьма глубоко и высоко. Из него могли заимствовать многое. Однако наряду с этим оно заражено очевидным субординационизмом. Единственный пункт, в котором взгляды Оригена менялись, — это соотношение между различием, разделяющим Отца и Сына, и тем, которое существует между Сыном и тварным миром. В отрывке, который мы только что привели, он говорит, что Отец еще более трансцендентен по отношению к Сыну, чем Сын — по отношению к прочим тварям. Однако в *Комментариях на Евангелие от Матфея* мы читаем противоположное: «Спаситель, будучи образом невидимого Бога, является и образом Его благодати. Всякий раз, когда слово “благий” употребляется по отношению к низшему существу, оно имеет другое значение. Если по отношению к Отцу Спаситель есть образ Его благодати, то для других Он является тем же, чем благодать Отца — для Него. Подобие между благодатью Божией и Его Сына даже более близкое, нежели между Спасителем и добрым человеком или добрым поступком, добрым деревом. В самом деле, трансцендентность (ὕπεροχῆ) Спасителя как образа благодати Божией, по отношению к низшим существам больше, чем трансцендентность благого Бога по отношению к Тому, Кто сказал: “Отец, пославший Меня, больше Меня”, — и Который по отношению к другим есть образ благодати Божией» (*Сом. Мтн.*, XV, 10).

Итак, для Сына характерна двойная связь: с Отцом и с миром. Раз Он вечен, следовательно, и мир вечен. Прежде всего это можно объяснить влиянием среднего платонизма, в русле которого сформировались взгляды Оригена¹. Эту доктрину о вечности мира отстаивал Гермоген, но Тертуллиан на нее на-

¹ *Albinos*, Epit. XIV, 3: «Не было такого времени, когда бы мир не существовал».

падал (*Adv. Herm.*,3). Ориген восстанавливает ее. Любопытно объяснение, которое он по этому поводу приводит. Он исходит из данного Богу именованния Пантократор – Вседержитель: «Если же нет такого времени, когда Бог не был бы всемогущим, то необходимо должно существовать и то, через что Он называется всемогущим, и Бог всегда имел то, над чем властвовать и что подлежало управлению Его как царя или главы» (*Princ.*, I, 2,10). Таким образом, «Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир; но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры» (*Princ.*, III, 5, 3). Мы видим, что хотя Ориген и считает Логос вечным и вечно личным, Последний сохраняет все Свои мироустроительные связи, ибо Он есть Логос, вечно рождаемый для мира, вечно творимого.

Последнее обоснование заключается в том, что между Первоединым Богом и множественным миром должен быть какой-то посредник. Таким образом, Перворожденный является одновременно единым и множественным. Мы узнаем учение Климента. Между Отцом, Который есть «совершенное единство и простота» (*Com. Joh.*, I 20, 119), и миром, который есть чистая множественность, Сын представляет одновременно и первое, и второе. И в то же время Сын являет различие по природе с Отцом. Разграничение между Отцом и Сыном касается не только Их личных отношений. Оно связано также с различием совершенного единства и единства множественности. Последнее свойственно Сыну, Который есть Премудрость: «Все было сотворено согласно Премудрости и архетипам, то есть согласно строго Божественным идеям, заключенным в Премудрости» (*Com. Joh.*, I, 19, 113). Мы имеем дело с переложением платоновской концепции умопостигаемого мира. Но умопостигаемый мир не составляет отдельного целого. Он содержится в личной Премудрости. Вспоминается Филон, по мнению которого архетипы суть тварный мир, а единство его – Логос, и Альбин, который считал, что архетипы пребывают в мысли Бога.

Перворожденный не только содержит в себе архетипы реаллий, но Сам по Себе представляет определенную множественность. Мы уже отмечали, что Он Премудрость и Логос. Но у Него есть и многие другие аспекты – то, что Ориген называет ἐπίνοιαι (*Против Цельса*, II, 64) или θεωρήματα (*Сот. Joh.*, II, 18, 126). Одни из ἐπίνοιαι имеют отношение к предвечной связи Слова с сотворением мира, такие, например, как Премудрость, Слово, Истина, Жизнь. Другие – к домостроительству искупления (*Сот. Joh.*, I, 20). Перечень этих ἐπίνοιαι составляет главное в оригеновом богословии Слова: это трактат об именах Христа. Отметим, что иерархия этих имен соответствует духовному восхождению души: «Блаженны те, кто, молясь Сыну Божию, нуждаются в Нем не как в Целителе, врачующем больных, не как в Пастыре, обретающем заблудших, но как в Мудрости, Слове и Истине» (*Сот. Joh.*, I, 20, 124). Или еще: «Он не одинаково являл Себя больным и тем, которые в добром здравии поднимались с Ним на Фавор» (*Против Цельса*, II, 63). Таким образом, мистика и богословие Логоса связаны между собой¹.

СОКРАЩЕНИЯ:

Adv. Herm. = Тертуллиан. *Adversus Hermogenem* (Против Гермогена).

Сот. Joh. = Ориген. *Commentarii in Johannem* (Комментарий на Евангелие от Иоанна).

Сот. Mth. = Ориген. *Commentarii in Mattheum* (Комментарий на Евангелие от Матфея).

De Somniis = Филон Александрийский. *De Somniis*.

Epit. = Альбин. *Epitome*.

Excerpta. = Климент Александрийский. *Excerpta ex Theodoto* (Выдержки из Феодота).

¹ Lieske A. *Die Theologie der Logomystik bei Origenes*. Münster, 1938; Bertrand F. *Mystique de Jésus chez Origène*. Paris, 1952.

Ped. = Климент Александрийский. Paedagogos (Педагог).

Princ. = Ориген. De principiis (О началах).

Quis dives. = Климент Александрийский. Quis dives salvetur? (Какой богач спасется?)

Strom. = Климент Александрийский. Stromateis (Строматы).

JThS = Journal of Theological Studies.

RSR = Revue des Sciences Religieuses.

VC = Vigiliae Christianae.

Пер. с франц. К. Вдовиченко

В. Немыченков

ЖЕРТВЕННОЕ СЛУЖЕНИЕ ХРИСТА ПОСЛЕ ВОЗНЕСЕНИЯ

(Материалы для изучения евхаристического
жертвоприношения)

1. Вочеловечение Бога как служение

В православном понимании Евхаристия объемлет собою всю совокупность искупительных действий Иисуса Христа от Воплощения до Пятидесятницы; она есть осуществление всего Домостроительства спасения, так что Искупительная Жертва земной жизни Господа и Евхаристическая Жертва составляют одну Жертву, и вторая есть продолжение первой. Как писал святой Николай Кавасила: «Для того пришел Он на землю, принес Себя в жертву и умер, для того алтари и священники, и всякое очищение, и все заповеди, и наставления, и увещания, чтобы предложить нам сию трапезу»¹.

Уяснить это будет удобнее, если использовать понятие, которым Господь Сам обозначил дело, ради которого Он воплотился: это — *служение*. «Так как Сын Человеческий не (для того) пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих» (Мф 20:28).

Вочеловечившийся Логос провел Свое человеческое естество через все искушения тварной природы в падшем мире: искушения удовольствием и страданиями. «Он должен был во всем уподобиться братьям, чтоб быть милостивым и верным Первосвященником пред Богом, для умилоствления за грехи народа, ибо как Сам Он претерпел, быв искушен, то может и искушаемым помочь» (Евр 2:17-18). Господь претерпел все в избытке, чтобы в безгрешных страстях быть сострастным каждому Сво-

¹ *Архиепископ Николай Кавасила. Изъяснение Божественной Литургии // Кормчий. 1997. № 1. С. 29.*

ему последователю и ученику. *Целью жертвы Спасителя было восстановление нашей человеческой природы через приобщение ее к воипостазированному человечеству Бога Слова, то есть через присоединение к новому Царству Сына той части человечества, которая хочет соединиться со Христом по любви к Нему. Это присоединение происходит посредством таинств Церкви, главным образом в Евхаристии, и есть продолжение жертвенного служения Господа.* «В евхаристическом опыте Церкви, — пишет протоиерей Александр Шмеман, — в опыте *Евхаристии как жертвы*, жертва эта обнимает собою всю жизнь Христа, все Его служение»¹.

Необходимость продолжения жертвенного служения Спасителя после Его Вознесения объясняется фундаментальным законом человеческого бытия — свободой воли. Обожив Свое человеческое естество, сделав его нетленным в Воскресении и вознеся человеческую природу к Престолу Божию, Христос открыл путь ко спасению через обожение для всех человеческих ипостасей. Во Христе Бог сделал за людей окончательный выбор, создал *объективную основу спасения* — совершенную человеческую природу, не имеющую человеческой ипостаси, но воипостазированную Логосом. Теперь спасение каждого человека зависит от выбора его воли (γνωμή): соединиться с Богом или сохранить свою автономию, свою самость².

В Евхаристической Жертве происходит необходимое соединение *объективной основы спасения* — обоженной человеческой природы Христа, Его жертвенных Тела и Крови, с жертвенной готовностью верующих, предоставляющих себя для освящения и обожения в теле Церкви, то есть с *субъективным волеизъявлением* приходящих чрез Христа к Богу верующих предать себя во всецелое послушание истине, последовать за Христом, стать соучастниками Его страданий (1 Пет 4:1,13) и любви к людям

¹ Протопресвитер А. Шмеман. Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. С. 256.

² Протоиерей И. Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 192.

(Флп 2:5; 1 Пет 4:8), и приобщиться к открывшейся в Нем для них вечной жизни (1 Ин 5:11-12)¹. «Принеся и пожертвовав Себя единожды за всех, Он не прекращает *Своего вечного служения*, совершая его ради нас, и всегда будет в нем нашим ходатаем пред Богом»², — говорит святой Николай Кавасила. Итак, «Он, нам Себя отдавший и в нас пребывающий, *вечно приносит единожды и навеки принесенную Им жертву*», — пишет Александр Шмеман³. «*Жертвоприношение продолжается до сих пор*, — подтверждает протоиерей Георгий Флоровский. — Христос до сих пор является Первосвященником Своей Церкви»⁴.

Таким образом, можно сказать, что, в отличие от учений Тридентского собора и лютеранских символических книг, *жертва Христова* в православном понимании есть не факт страданий и смерти Господа или даже всей Его земной жизни, который юридически искупает нас от вины перед разгневанным Богом, а *продолжающееся жертвенное служение Иисуса Христа по включению в Свое Тело новых членов*.

А потому и Евхаристическая Жертва не есть жертвенное Тело Христа в Святах Дарах само по себе как предмет, предназначенный для духовной трапезы. *Евхаристическая Жертва есть продолжающееся жертвоприношение Христа*, явленное нам в той форме, участвовать в которой заповедал Сам Господь. Иначе можно сказать, что *единое жертвенное первосвященническое служение Спасителя от вочеловечивания до Его Второго пришествия* имеет два этапа, отличающихся по форме служения, но не по сути и конечной цели.

Первый этап: от Вочеловечивания до Пятидесятницы (точнее, до Вознесения, следствием которого стала Пятидесятница). Результатом этого этапа явились: восстановленная во Христе и искушенная в наших страданиях человеческая природа,

¹ *Протоиерей Л. Воронов, профессор*. Евхаристия // Богословские труды. 1980. № 21. С. 65.

² Цит. по: *Протоиерей Г. Флоровский*. Воскресение жизни // Догмат и история. М., 1998. С. 254.

³ *Протопресвитер А. Шмеман*. Цит. соч. С. 123.

⁴ *Протоиерей Г. Флоровский*. Цит. соч. С. 254.

спасенная в ипостаси Слова – обновленный начаток всей человеческой природы; основание Церкви как нового Храма; установление нового священства, нового богослужения и Таинств как способа реального приобщения людей к Божественной жизни через приобщение их к обоженной человеческой природе Христа¹.

Второй этап: от Пятидесятницы до Второго Пришествия, когда происходит присоединение к началку человеческой природы, обоженной во Христе, остального человечества. В силу указанных выше причин этот этап является необходимым продолжением первого.

Жертвенное служение Спасителя на первом этапе происходило на глазах у множества людей и оно описано в Новом Завете. О втором этапе служения Христа известно меньше, ибо он протекает прикровенно, но определенное знание о нем в Церкви существует.

2. Служение Господа Иисуса Христа после Вознесения

В изложении известного русского философа и богослова протоиерея Сергия Булгакова это служение выглядит следующим образом². Вознесению подлежало человечество Спасителя. Оно есть жертва, которую Христос приносит Божеству как Первосвященник. Жертва приемлется Святой Троицей, и «Он, принеши... жертву за грехи, навсегда воссел одесную Бога» (Евр 10:12). Но с Вознесением не заканчивается и не исчерпывается дело Боговоплощения. И в период Его пребывания на небесах (то есть до Второго Пришествия) Он остается соединен с миром таинствами Церкви, главным образом через Евхаристию. Единожды совершившаяся Голгофская жертва имеет силу во всех Евхаристических Жертвах, потому что предста-

¹ *Протопресвитер А. Шмеман. Введение в литургическое богословие. М., 1996. С. 117-118.*

² В предлагаемое изложение взглядов протоиерея Сергия Булгакова по его сочинению «Агнец Божий» нами внесена небольшая правка догматически неточных выражений автора.

тельство Христа как Первосвященника имеет силу на все времена и для всех людей. *Примирение и воссоединение человека с Богом есть не только единовременный акт, но всемерно продолжающийся.* «Посему и может всегда спасать приходящих через Него к Богу, будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать за них» (Евр 7:25).

Первосвященническое служение Господа после Вознесения перестало быть служением в уничтожении. Поскольку Христос есть Посредник между самою тварностью и Божеством, как соединивший в Себе два естества, то в вечной Евхаристии осуществляется связь Творца с творением. И теперь через нее открывается «лествица» для восхождения людей на небо и присутствия Христа в мире, поскольку Вознесение Христово и Его одесную Отца сидение надо понимать не как прекращение Его земного дела, а как одно из событий в плане Домостроительства нашего спасения.

Связь вознесшегося Христа с миром означает, что «Христос пребывает не только в прославленности, но и в кенозисе»¹. Причем это относится как к искупительным страданиям за грехи всех людей, воспринятым Им на земле, так и к участию Его в судьбах человечества и мира, во всей их истории. Вознесение есть лишь «начинающаяся трагедия воцарения»² Христа, потому что ныне «еще не видим, чтобы все было Ему покорно» (Евр 2:8). Господь воцаряется в мире, созидавая Свое царство через нас.

Воцарение Христа в мире сем, который лежит во зле, неизбежно сопряжено и с Его жертвенным первосвященническим служением, ибо воцарение это есть приведение через Себя к участию в Божественной жизни новых людей, включение их в Свое земное человечество, исцеление их природы от греховных страстей и одновременная борьба с духами злобы. Таким образом, *земное служение и страдание Христово в Его земном человечестве не окончилось и после Вознесения.* Оно имеет две сторо-

¹ Протоиерей С. Булгаков. Агнец Божий. М., 2000. С. 423.

² Там же. С. 438.

ны: 1) в Церкви таинственно вновь совершается земная жизнь Христова с ее пророчески-первосвященническим служением; 2) Христос соучаствует в собственной жизни человечества, ему сострадавая, с ним и в нем распинаясь, алчет, жаждет, гоним и поносим. То, что Он единожды пережил как безукоризненные страсти собственного человеческого естества, Он сопереживает теперь как страдание человечества. «Таким образом, существует еще не пережитое страдание, хотя оно все уже изжито на Кресте, и еще не совершившееся служение, хотя первосвященник вошел уже с жертвой во Святаа Святыа»¹. Эта христологическая апория устраняется тем, что уже *совершившееся* относится к человеческой природе, воипостазированной Логосом, а все еще *совершающееся* относится к включению в эту спасенную обоженную человеческую природу новых человеческих ипостасей, которое невозможно без их добровольного согласия и труда и которое неизбежно имеет протяженность во времени, поскольку «время мiра еще не закончилось, но продолжается». Поэтому усвоение Христовой победы и ее плодов требует новых усилий, особого служения².

То, что дело обстоит именно так, а не есть плод богословских спекуляций, подтверждается Священным Писанием и творениями Святыа Отцов Церкви.

2.1. Свидетельства Священного Писания

В книге Деяний мы видим, что Господь отождествляет Себя, уже вознесшегося и пребывающего по человечеству одесную Отца, с гонимой Церковью: «Савл, Савл! что ты гонишь Меня?.. Я Иисус, Которого ты гонишь» (Деян 9:4-5), показывая, что страдания Тела Его – Церкви – есть и Его страдания.

В Послании к Евреям один из главных мотивов при описании первосвященнического служения Христа – это Его искушенность в собственных страданиях и связанная с этим возможность сострадать искушаемым, то есть нам (Евр 2:17-18;

¹ Там же. С. 424.

² Там же. С. 425.

5:8-9)¹. Автор послания фактически утверждает, что Христос «*может сострадать нам в немощах наших*» (Евр 4:15). Господь в земной жизни исполнил волю Отца ради совершения дела спасения. «Страдания дали Ему конкретное знание цены послушания, и плодом этого урока стало сострадание»². И именно сейчас на Христа возложено служение Нового Завета, более превосходного, чем Ветхий (Евр 8:6).

Толкование некоторыми Святыми Отцами известного места в Послании к Колоссянам, в котором апостол Павел говорит, что он восполняет «недостаток в плоти моей скорбей Христовых за тело Его, которое есть Церковь» (Кол 1:24), также предполагает страдания Христа в Телѣ Церкви³. Святитель Феофан поясняет эти толкования, говоря, что «недостаток скорбей Христовых» не означает недостаточность страданий и смерти Господа для спасения людей, но что «*приложение дела искупления к людям требует страдания, которое Христос и терпит в теле Церкви по таинственному, но тем не менее живому союзу с нею, как глава*»⁴.

¹ Господь познал все не только как Бог, но и как человек, искушенный во всем, плоть Его претерпела много страданий; «посему Он может помочь, иначе сказать: *готов быть всегда сострадательным*» (Архиепископ Феофилакт Болгарский. Толкование на послания святого апостола Павла. — [Б. м.]: Скит, [Б.г.]. С. 586).

² Антонины Б. Экзегезис книг Нового Завета. М., 1995. С. 249.

³ Святитель Амвросий пишет: «...Страдания, причиняемые верующим, Самому Христу наносимы бывают, потому что их преследуют за Его учение». Апостол говорит так, чтобы подчеркнуть вину неверных, а верующим представить «избыточество любви Божией к ним в том, что *Сын Божий даже доселе терпит за них напраслины*». Святитель Иоанн Златоуст говорит о скорбях, которые терпит Христос в лице верующих (в данном случае — апостола Павла): «Своим телом бедствует за Церковь ... Если Он, отошедши (через вознесение), и остался чем-либо должен, я за Него отдаю... По его <апостола Павла> мнению, Христос еще не все претерпел. *За вас ... и по смерти Он страдает...*» (цит. по: Святитель Феофан Затворник. Творения: Толкования посланий апостола Павла. Послание к Колоссаем и Филиппийцам. Репр. М., 1998. С. 75-78).

⁴ Там же. С. 75.

Господь действует в Церкви не только благодатно силою Духа Святого, но и соучаствует во всей человеческой жизни богочеловечностью Своей, то есть природно, ибо Его человеческая природа вмещает все человечество. Господь страждет в каждом страждущем человеке — алчет с голодными, жаждет с жаждущими, согласно Его речи о Страшном Суде (Мф 25:31-46).

2.2. О возможности и невозможности страданий для Бога

На эту тему писал еще Ориген, который предпосылает плотским страстям Бога Слова в качестве причины страсти внутренние, духовные, как выражение Его любви к Своему творению: «Он сошел на землю из сострадания к человеческому роду; собственно, Он пережил наши страдания еще до того, как Крест, и еще прежде, чем благоволил принять нашу плоть, ибо если бы Он не страдал, то и не вошел бы в круговорот человеческой жизни. Прежде Он пострадал, а потом сошел на землю и сделался видимым. Что же это были за страдания, которыми Он страдал ради нас? Это были *страдания* (страсти, *πάθος*) *любви*. И разве не очевидно, что Сам Отец, Бог Вседержитель, Который “долготерпелив и весьма сострадателен” (Пс 102:8), также страдает? Или ты не знаешь, что, снисходя до провиденции в судьбах человеческих ... Он уже разделяет человеческое страдание? “Их носил по беззакониям твоим Господь, Бог твой, как человек носит сына своего” (ср.: Втор 1:31). Итак, *Бог переносит наши беззакония*, подобно тому, как *Сын Божий принимает на Себя нашу боль*. Сам Отец не лишен сочувствия (не является *impassibilis*). Если кто взывает к Нему, к тому Он чувствует жалость и сострадание, Он претерпевает нечто исходящее от любви и [ее посредством] вселяется в тех, в коих Он, по величию Своей природы, находиться не может»². Однако, по мнению Х. У. фон Бальтазара, неверно причислять

¹ «Многомилостив» — в славянском и синодальном переводе.

² Цит. по: *Бальтазар Х. У.* Целое во фрагменте: Некоторые аспекты теологии истории. М., 2001. С. 306-307.

Оригена к патрипассианам: Ориген отрицает плотское толкование *πάθος* (страстей=страданий) Бога. Для него все сводится к тому, что страдания Христа и все, принадлежащее к Его человеческой жизни, суть истинное Слово Бога: выражение живой любви, которая, независимо от «повода», то есть человеческого греха, принимаемого ею на себя, не находит в творении лучшего языка для передачи самой себя, чем страсти¹.

Святитель Григорий Неокесарийский говорит, что Бог «может измениться в мой [человеческий] образ, однако пребывая в своей неизменяемости, и быть всем, будучи вне всего». Он остается бесстрастным по Своему естеству, когда «в Своих страданиях остается тем же, добровольно принимая на Себя человеческие страдания, но не претерпевая болезненных ощущений, проистекающих из человеческих страданий»². С другой стороны, благодать Божия проявляется в Его благих делах и качествах, присущих добродетели, «ибо что за блаженнейший Бог ... Которому не присущи ни радости, ни заботы, ни милости, ни иное какое-либо из тех качеств, которые приличны добродетели и которые составляют средства обнаружения для Бога, щедрого в Своей помощи»³. Иными словами, Бог бесстрастен по Своему естеству, но не безразличен к страданиям твари.

По мысли святителя Григория Богослова, само вочеловечение Бога, Его кенозис: истощание в Славе, умаление до плоти ради ее бессмертия и спасения образа Своего в человеке, — показывает нам такую любовь Божию к человеку, которая величественнее любви, явленной при его сотворении, поскольку «тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но сие боголепнее первого»⁴, ибо Христос соединил «Свой образ с

¹ Там же. С. 307.

² *Святитель Григорий Неокесарийский*. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Восточные отцы и учителя Церкви III века: Антология. В 2-х т. Б.м., 1996. Т. 2. С. 200-201.

³ Там же. С. 205-206.

⁴ *Святитель Григорий Богослов*. Собрание творений. В 2-х т. Репр. Б.м., 1994. Т. 1. Слово 38. С. 529.

нашим, чтобы и моим страданиям подал помощь страждущий Бог, и соделал меня богом через Свое человечество...»¹. О сострадании Бога к падшему человеку писал и блаженный Августин².

Для православного взгляда очевидно, что говорить о страданиях Бога можно лишь имея в виду ипостась Сына, воспринимающую страдания Своей воипостазированной человеческой природы и природы Церкви³. Таким образом, можно сказать, что Бог бесстрастен по Своему естеству, но не бесстрастен по ипостаси: ***Он может страдать и сострадать ипостасно.***

Протоиерей Александр Шмеман говорит: «Да, мы можем, не боясь впасть в противоречие с классическим учением *о всеблаженстве Божиим*, возводить жертву к самой Троицной Жизни, больше того – само всеблаженство Божие созерцать в совершенстве Пресвятой Троицы как совершенство самоотдачи Друг Другу Отца, Сына и Святого Духа, как совершенной любви и, потому, совершенной жертвы». Эта предвечная жертва любви приносится Сыном Отцу как *самоотдача за жизнь мира*, лежащего во зле, и потому в мире сем жертва неизбежно связана со страданием, но не по сущности жертвы, а по сущности падшего мира, «сущности его как отпадения от любви»⁴.

Самоотдача Отцу Сына, навеки ставшего человеком, принявшего всецелую полноту человеческой природы не только личную, но и всей Церкви, и одновременно приношение Святой Троице в ипостаси Слова спасаемой Им Церкви, а с нею и творения, продолжается и будет длиться до скончания

¹ Там же. Т. 2. Слово 10. С. 43.

² «Разве Ты ... отбрасываешь прочь от Себя наше несчастье? Ты пребываешь в Себе... И однако, если бы плач наш не доходил до ушей Твоих, ничего не осталось бы от надежды нашей» (*Августин Аврелий*. Исповедь. М., 1997. Книга 4. Глава 5. С. 54).

³ «Церковь – это наша природа, возглавляемая Христом, содержащаяся в Его Ипостаси», – пишет В. Н. Лосский и даже называет ее (Церковь) «воипостазированной» в ипостась Сына (*Лосский В. Н.* Очерки мистического богословия восточной Церкви. М., 1991. С. 139).

⁴ *Протоиерей А. Шмеман*. Евхаристия: Таинство Царства. С. 256-257.

века. И столько же будет длиться сопротивление этому падшему миру, обуславливая тем страдание Господа нашего Иисуса Христа.

2.3. Святоотеческое учение о таинственных воплощениях Христа

Как указывает С. Л. Епифанович, в православной аскетической литературе это учение сложилось рано. Эта древнехристианская идея имеет начало в Священном Писании (Гал 2:20; 4:19), встречается в «Послании к Диогнету», у святого Ипполита Римского, Оригена, святого Мефодия Патарского, святителя Григория Нисского, преподобного Макария Египетского, святителя Григория Богослова¹. Особо развито это учение было преподобным Максимом Исповедником.

По мысли преподобного Максима, каждый подвижник представляет собой Христа, божественную сторону Которого образует благодать таинств, а человеческую – подражание жизни Господа. Поэтому путь спасения каждого человека тот же, который был пройден Христом по человечеству при совершении подвига искупления. Господь, совершив путь спасения однажды, продолжает и теперь совершать его в каждом верующем, усвая в нем Себе все его бедствия, подвиги, добродетели и делая его подражателем Себя и богом. Итак, Господь подвизается, страждет, распинается, возносится в славе в каждом, кто подражает Ему².

¹ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. Ссылки на источники по святым отцам см.: с. 28, прим. 5; с. 30, прим. 1; с. 98, прим. 6; с. 99, прим. 6. Например, святитель Григорий Богослов пишет: «Сколько и ныне страждет Слово»; Господь «и предается, и распинается, и сораспинает мой грех, приводится как агнец, и приводит как Иерей...» (Слово 38). Подвижники «сверх удаления от зла упражняются и в добродетели, всецело, или сколько можно более, вселив в себя Христа, чтобы лукавая сила, заняв какую-нибудь пустоту, опять не наполнила души собою» (Слово 39) (курсив наш – В. Н.) (Святитель Григорий Богослов. Собрание творений. В 2-х т. Репр. Б.м., 1994. Т.1. С. 530-531, 537).

² Епифанович С. Л. Цит. соч. С. 133-134.

Преподобный Максим пишет, что как в земной жизни Слово Божие было распято и воскресло, так «оно всегда ради нас духовно делает и претерпевает это... дабы спасти всех... Слово Божие становится [тем или иным] соразмерно силе каждого. Ибо *Оно распинается* для тех, кто еще только деятельно вводится в благочестие... *Воскресает* же и *восходит* на небеса для ... облекшихся во всего нового человека...»¹.

В заключении своей Мистагогии преподобный Максим говорит: «Бог ... страдания каждого сострадательно восприимлет в Себя и даже до скончания века, по соответствию (аналогии) [Своему] страданию в каждом [человеке], присно ради благодати страдает таинственно...»². «Страсти Христовы продолжают, хотя и невидимо («таинственно»), в каждом человеке в той мере, которая устанавливается спасительным Промыслом...» – комментирует это место В. М. Лурье³.

Важно отметить, что следствием этого таинственного воплощения Христа в подвижника становится частичное *обожение* человеческой природы христианина уже в здешней жизни. Причем обожение это охватывает и духовную, и материальную стороны его существа. Православные исследователи греко-восточного таинозрительного богословия, простирающегося от Оригена, каппадокийцев и преподобного Макария Египетского до святого Григория Паламы и поздних византийских исихастов, отмечают следующую главнейшую интуицию этого богословия: обитая внутри человека, Христос соединяет различные психосоматические чувства и функции христианина с чувствами и функциями Своего тела, а поэтому человеческие чувства становятся чувствами вос-

¹ *Преподобный Максим Исповедник*. Творения. В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 239.

² Цит. в пер. В. М. Лурье по изд.: *Протоиерей И. Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение. СПб., 1997. С. 458, прим. XVII. В пер. А. И. Сидорова это место читается так: Господь «до скончания века [сего] по Благодати [своей] всегда таинственным образом страдает, соразмерно скорбям каждого» (*Преподобный Максим Исповедник*. Творения. В 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 182).

³ *Протоиерей И. Мейендорф*. Цит. изд. С. 458, прим. XVII.

кресшего тела Господа, то есть духовными и бессмертными¹. Однако Святые Отцы, опытно испытывавшие на себе дар обожения, из того же опыта знают и говорят нам о цене этого дара, его оборотной стороне, которая заключается не только в их преподобнических и мученических страданиях, но и в страданиях Христа ради их исцеления от греха².

2.4. Истощание Господа в Таинствах Церкви

Многие святые писали, что в Евхаристии Господь подвергается истощанию ради нас. Так, священномученик Мефодий Патарский писал, что Слово «еще и теперь нисходит к нам и подвергается истощанию при воспоминании страданий». Церковь не могла бы возродить верующих в Крещении, если бы «Христос, истощив Себя за них, чтобы вместиться в них чрез *возобновление страданий* ... снова не умирал – сошедши с небес, и, соединившись с ... Церковью, не попускал исходить из ребра Своего некоторой Своей силе», Святому Духу. Никто не может стать членом Христовым и причастным Святому Духу, если прежде «Слово, сошедши и на него, не *подвергнется истощанию*, как бы сну, чтобы и он, вставши от сна с Уснувшим для него и воссоздавшись, мог получить обновление и возрождение Духа»³.

Преподобный Макарий Египетский писал, что в Евхаристии Суший по Своей благодати и доброте «предлагает, *умаля-*

¹ Сидоров А. И. Преподобный Макарий Египетский: Его жизнь, творения и богословие // *Преподобный Макарий Египетский*. Творения. М., 2002. С. 63, прим. 141.

² Например, преподобный Макарий Египетский, поясняя как «небесный врач, Господь» врачует раны нашей души, говорит: «...Как железо под действием огня и ударов очищается и превращается в орудие, полезное хозяину ... так и душа, которую разжигает Святым Духом и сокрушает ... Христос, очищается *страданиями Христа* от всякой страсти и всякого греха» (*Преподобный Макарий Египетский*. Духовные слова и послания. М., 2002. Слово 2. С. 425).

³ Творения святого Григория Чудотворца и святого Мефодия епископа и мученика. Репр. Б.м., 1996. (Библиотека отцов и учителей Церкви; Т. 4). С. 51-52.

ет, уподобляет Себя святым и достойным верным душам, плототворя Себя... чтобы Невидимый был для них видимым, и Неосязаемый... был осязаем...»¹.

Преподобный Симеон Новый Богослов в своем гимне говорит от имени Христа священнослужителям: «Как человек, Я сподобил (вас) держать Меня вашими руками, как Бог же Я ... неприступен [когда бываю] закланным за всех... они думают, что держат [в Евхаристии] хлеб, который есть огонь, и как простой, *презирают Мой хлеб...* не видя Моей невидимой славы». Есть епископы, которые «гоняются за славою человеческою, а Меня – *Творца всех презирают*, как нищего... *Они недостойно прикасаются к Моему телу...* незвано входят внутрь Моего святилища... беседуют со Мною, как с другом, и не пребывая там в страхе, как рабы... Но я долготерплю, (будучи) весьма человеколюбив»².

Аналогичные высказывания можно найти у других древних и новых святых³. Таким образом, по свидетельству Святых Отцов, Господь и до сего дня страдает, «прилагая спасаемых к Церкви» (ср.: Деян 2:47). Сын Божий бывает оскорбляем неблагоговеиным отношением к Святым Дарам, ибо они принимаются Им в единство Его ипостаси через усвоение их Его человеческой природой и потому делают Его доступным поруганию телесно.

2.5. Страдания христиан и страдания Христа

2.5.1. Страдания ради Истины

Сын Божий, вочеловечившись, уподобился нам лишь в безгрешных страстях, *добровольно восприняв человеческую природу*, и потому остался бесстрастным и по человечеству Своему, бу-

¹ *Преподобный Макарий Египетский*. Духовные беседы. Репр. М., 1998. С. 30.

² *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. В 3-х т. Репр. Сергиев Посад, 1993. Т. 3: Божественные гимны. С. 228-229.

³ «Где ум, могущий измыслить большее смирение, нежели тайна Христова – *евхаристическое себя смирение?*» (*Преподобный Иустин Попович*. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 94).

дучи безгрешным. Его неукоризненные страсти (голод, жажда и т.п.) имели иной, нежели у нас, характер (а именно, добровольный)¹. В Евангелии Господь ублажает алчущих и жаждущих правды (Мф 5:6) и ищущих прежде Царствия Божия и правды Его (Мф 6:33) и призывает подражать и следовать Ему, то есть страдать ради правды Божией, а не от гордости, зависти или сребролюбия. Во Христе на первом месте мы всегда видим волю Отца, то есть Божию, стремление не к чувственным удовольствиям, а к Богу и истине. Потому *все претерпеваемые Иисусом Христом искушения и страдания суть добровольные страдания ради истины*. Поэтому и сострадать нам Господь может только в том же. Это обстоятельство особо подчеркивается преподобным Максимом: *«Бог ... страдания каждого сострадательно восприимлет в Себя ... по соответствию (аналогии) [Своему] страданию в каждом [человеке]...»*². О том же писал святитель Григорий Неокесарийский³. Потому и преподобный Нил

¹ Ибо указанная «добровольность не может быть понята как принятое раз и навсегда решение быть человеком с неизбежным затем подчинением печальному уделу земной юдоли, но является постоянным согласием Богочеловека на необязательную для Него страдательность, тленность и смертность человеческого существования». Эта добровольность, по учению преподобного Максима, выражает «особый «способ» Божественного Домостроительства, который сочетается с «природным логосом», подтверждающим реальность человеческой природы Спасителя» (*Иеромонах Дионисий (Шленов)*). Гефсиманское моление в свете христологии преп. Максима Исповедника // Богословский сборник, М.: ПСТБИ, 2001. — № 8. С. 175).

² Цит. в пер. В. М. Лурье по: *Протоиерей И. Мейендорф*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. С. 458, прим. XVII.

³ *«Бог не знает и страдания стыда, вследствие чего Он мог бы стыдиться страдать, поскольку гордость всегда чужда ему... Для Бога предпочтительнее страдания от железа или огня, чем страдание от [желания] суетной славы. Ибо этого последнего страдания Бог не мог бы исцелить, если бы оно было у него Самого»* (*Святитель Григорий Неокесарийский*. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Восточные отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2-х т. Б.м., 1996. Т. 2. С. 202).

Синайский говорит, что *ревнующие о правде «вступают в содружество со Спасителем Христом»* и вызывают на себя противодействие демонов¹.

Следуя той же логике добровольности принятия на Себя страдательности по личному человечеству в земной жизни, надо полагать, что и *страдания Христа после Вознесения также добровольны*, то есть не подчиняются природной необходимости вследствие одной только соприродности Церкви человечеству Христа. Однако это не принижает, а, напротив, превозносит Его жертвенное служение (и Евхаристическую Жертву) на труднопостигаемую для нас высоту.

2.5.2. Страдания от грехов

Итак, Божественный Логос восприимлет страдания Своего человеческого Тела – Церкви. Однако *Христос страдает и от наших грехов*, «ибо Сын Божий, ипостасная Истина и Благо, предается всякий раз, когда мы злонамеренно изменяем истине и дободетели»².

Еще апостол Павел писал, что нераскаянный христианин виновен *«против Тела и Крови Господней»* (1 Кор 11:27), вкушая их недостойно. Ссылаясь на это послание, святой Киприан Карфагенский говорит, что те пресвитеры, которые прежде принесения покаяния *падшими «держат возносить за них жертву и преподавать им Евхаристию»*, тем самым *ругаются «над святым Телом Господа»*³. Преподобный Симеон Новый Богослов пишет, что если человек дерзнет причаститься прежде должного покаяния, то демоны, видя его презрение к Богу, низринут такового в прежние непотребства. *«Тогда вместо христианина сделаешься ты христоубийцею и будешь осужден вместе с теми, кои распяли Христа»*, о чем предупреждал и Апо-

¹ Преподобный Нил Синайский. О чтении и молитве. О различных лукавых помыслах. М., 1999. С. 68.

² Свяtitель Иннокентий Херсонский. Последние дни земной жизни Иисуса Христа. М., 2000. С. 310.

³ Восточные отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2-х т. Б.м., 1996. Т. 2. С. 355.

стол (1 Кор 11:27)¹. Недостойный причастник *«распинает своими грехами именно Господа славы»*. Он презирает и оскорбляет Христа *«в собственном Теле и Крови Его!.. в самом высшем даре Его любви! Спаситель... терпит оскорбления, наносимые Телу и Крови Его, с тем же безмолвием, как Он терпел биения и заушения во дворе Каиафы и Пилата»*, — пишет святитель Иннокентий Херсонский².

Аналогичное учение находим мы и в Послании к Евреям. По учению Евр 10:29, повторно ввавший после причастия в грех христианин *«попирает Сына Божия и не почитает за святыню Кровь завета, которою освящен, и Духа благодати оскорбляет»*. По толкованию Феофилакта Болгарского, так бывает, когда человек, после приобщения Святых Тайн, погружает свою плоть в грязь телесной нечистоты³. *«Возвращаться после сего на прежние нечистоты, — говорит святитель Иннокентий Херсонский, — значит проливать напрасно Кровь завета... ругаться страданиям Спасителя»*⁴. В своем «Слове в Великий Пяток» святитель говорит от лица Христа: *«Я, несмотря на славу, которою наслаждаюсь теперь, для того и продолжаю являться вам во всем образе прошедшего истощания Моего, да познают самые неразумные из вас, чего стоят Мне грехи ваши, и куда они влекут вас самих»*. В другом месте святитель говорит, что от наших согрешений Христос, соединившийся с нами в Евхари-

¹ *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. В 3-х т. Репр. Сергиев Посад, 1993. Т. 1. С. 278. Слово 32.

² *Архиепископ Иннокентий Херсонский*. Сочинения. СПб.: М., 1901. Т. 9. С. 130-131.

³ *Архиепископ Феофилакт Болгарский*. Толкование на послания святого апостола Павла. [Б. м.]: Скит, [Б.г.]. С. 644.

⁴ *Архиепископ Иннокентий Херсонский*. Страстная седмица Великого Поста. СПб., 1908. С. 36. О том же говорит и другое место этого Послания, о котором святитель пишет: *«Когда мы предаемся беззакониям, то сим самым предаем на смерть нашего Господа... Христиане, отпадая от святой и чистой жизни в бездну нечестия и разврата, “второе распинают” Господа (Евр 6:4-6), вкусив дара небесного и быв причастниками Духа Святого, по крайней мере, в Крещении»* (Там же. Слово в Великий Пяток, с. 64).

стии, страдает от этого соединения и, входя под кров души нашей, «опять обретает там для Себя Голгофу»¹.

Как пишет С. Л. Епифанович², по учению преподобного Максима, *Господь распинается в нас*. Он распинается не только в наших аскетических трудах, когда мы, исполненные божественного страха, пригвождаем к Кресту свои страсти, но и демонами, когда мы оставляем заповеди и предаемся страстям и порокам³.

Церковное предание знает достаточно много благочестивых историй, в которых повествуется об откровении Божиим людям, что Христос и поныне страдает от людских грехов, например, сказание об иконе «Нечаянная радость»⁴.

Несомненно, что Евхаристическое жертвоприношение необходимо в силу греховности человеческого рода и его неспособности без Божией помощи исцелить свою падшую природу.

¹ Там же. С. 38-39.

² *Епифанович С. Л.* Цит. изд. С. 134, прим. 4.

³ «Человек ведущий знает ... как и каким образом был распят, погребен и воскрес Господь. Он считает мертвецами страстные помыслы, насажденные бесами окрест сердца; [этими помыслами] в искушениях и разделяются, словно одежды [Господа], способы благопристойности». «Поскольку я несовершенен и непослушен, не повинуюсь Богу через осуществление заповедей и не становлюсь в помыслах [своих] совершенным по ведению, то во мне и через меня считается несовершенным и непослушным Христос. Ибо я *уничжаю и урезаю Его* и, будучи членом и частью Тела Христова (1 Кор 12:27), не возрастаю вместе с Ним по духу» (*Преподобный Максим Исповедник*. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Цит. изд. Т. 1. С. 225, 240). Толкуя разделение риз Спасителя стражниками в Ин 19:23, преподобный пишет: «Верхняя же одежда есть чувственный мир, разделяемый четырьмя стихиями: его, как четыре одежды, делят *распинающие духовно в нас Господа ...* Поэтому... познаем ... как *в нас, при нашем нерадении к добру, распинается Господь*, и как Он *обнажается* в силу нашего неделания добра, а бесы для служения через нас страстям делят, словно одежды [Его], тварь» (*Преподобный Максим Исповедник*. Вопросы к Фалассию // Цит. изд. Т. 2. С. 38).

⁴ Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. М., 1994. С. 214-216.

И в этом смысле грехи каждого человека являются причиной того, что на Литургии «воспоминаются» страдания и крестная смерть Спасителя. Святые Дары могут быть подвергнуты (и иногда подвергаются) поруганию, и Сын Божий страдает от Своего Тела — Церкви, так или иначе распинаемой грешниками. То есть Господь страдает от человеческих грехов через страдания праведников во имя Бога и Истины. Но Он испытывает муки и непосредственно от пороков грешников: «Ибо Господь доселе жаждет нашего спасения! И что другое составляют для Него грехи наши, как не оцет с желчью?», — восклицает святитель Иннокентий Херсонский¹.

Действительно, если апостол Павел, уподобившийся Христу до отождествления с Ним («И уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал 2:20)) и стяжавший к ученикам своим любовь Иисуса Христа (Флп 1:8), так что стал для них не только отцом (1 Кор 4:15), но и как бы матерью (Гал 4:19), испытывал муки и болезни сердечные от беспокойства за их спасение, от уклонения их от истины, то тем более сам Господь, Первообраз человеческого совершенства и любви, может испытывать муки любви к чадам Своим, отпадающим от Тела Его из-за своих согрешений².

¹ *Архиепископ Иннокентий Херсонский*. Страстная седмица Великого Поста. СПб., 1908. С. 48.

² Апостол Павел пишет: «От великой скорби и стесненного сердца я писал вам со многими слезами ... чтобы вы познали любовь, какую я в избытке имею к вам» (2 Кор 2:4). «Кто изнемогает, с кем бы и я не изнемогал? Кто соблазняется, за кого бы я не воспламенялся?» (2 Кор 11:29) — восклицает он. Апостол пишет галатам, что он снова в муках рождения, доколе не изобразится в них Христос (Гал 4:19), а святитель Иоанн Златоуст замечает: «*И сии мучения его тем были болезненнее мучений телесных, чем сильнее была любовь его, и чем важнее был грех их*» (цит. по: *Святитель Феофан Затворник*. Творения. Толкования посланий апостола Павла. Послание к Галатам. Репр. М., 1996. С. 331). «Уста наши отверсты к вам, Коринфяне, сердце наше расширено. Вам не тесно в нас...» — пишет он (2 Кор 6:11-12). Тем более расширено сердце Христово, объемлющее Своею любовью все человечество.

Пребывающий в славе Иисус Христос, совершенный Бог и совершенный Человек, и по Вознесении Своем продолжает сострадать и любить людей, как во время своего земного служения. Святитель Григорий Неокесарийский отвергает, как ложный, образ «Бога, который любит самого Себя, пребывает в Своих богатствах, наслаждается Своей славой и не хочет никому оказывать содействия, людьми пренебрегает и отвергает их, лишает помощи блаженнейшего существа», потому что природа добродетели в том, чтобы «те только почитались блаженными и великодушными, у которых забота не только о себе, но также и о ближних, в особенности о тех, которые подвержены страданиям души». Поэтому Бог стал человеком, чтобы сделать людей блаженными¹. Но поскольку до сих пор не все еще блаженны, а много страждущих и заблуждающихся, то и в славе Своей Господь сострадает и любит человечество и желает всем спастись, и снова в муках жертвенной любви Он прощает распинающих Церковь – Тело Его, призывает к Себе и ждет их покаяния. Именно любовь Божия к Своему творению как любимому детищу оборачивается для Христа страданием, ибо в мире сем, лежащем во зле, любовь, как и жертва, соединены с неизбежным страданием.

При этом мы должны иметь в виду, что любовь Христова распространяется не только на членов Церкви, но и на все человечество, и потому скорби и страдания Господу доставляют все люди, не отвечающие на призыв Его любви, не желающие соединиться с Ним в одно Тело Церкви в духовном браке души с Богом, о котором говорил Сам Спаситель (Мф 22:2-14, Лк 14:16-24) и писали многие святые отцы².

¹ *Святитель Григорий Неокесарийский*. К Феопомпу о возможности и невозможности страданий для Бога // Восточные отцы и учителя Церкви III века. Антология. В 2-х т. Б.м., 1996. Т. 2. С. 206-207.

² «...Господь весьма скорбит о душе, которая Его не любит, потому что Он послал и пригласил **всех** на брак – как это повествуется в Евангелии – и весьма опечалился относительно тех, которые не пришли. Брак же этот есть небесный и духовный: Жених – Дух; невеста – дух (душа)...» (*Преподобный Макарий Египетский*. Творения. М.,

Таким образом, можно сказать, что Господь наш Иисус Христос страдает от взаимной любви к праведникам и подвижникам благочестия и от безответной любви к нераскаянным грешникам.

К этому можно добавить, что страдание Спасителя после Его Вознесения доказывает и сама **Евхаристия**, тот духовный опыт и ведение, которые она дает Церкви, ибо то, что открывается нам в Евхаристии, относится не только к прошлому с его Голгофой и Крестом, но и ко всему Домостроительству нашего спасения, а значит и к нашему настоящему, ибо Господь вечно пребывает с плотию Своею одесную Отца. А потому те страдания Господа, которые открываются святым на Литургии, независимо от образов их явления человеку, относятся ко всему жертвенному служению Иисуса Христа, продолжающемуся еще и поныне, к Его жертвоприношению Самого Себя ради искупления нас от грехов, ради исцеления и приобщения нас к Своему Телу¹.

Подчеркнем, что страдания Господа после Вознесения не умаляют величия и значения Крестной жертвы и крестных мук, а означают только, что *страданиями Спасителя сопровождаются и объективное и субъективное спасение*, то есть оба этапа жертвенного служения Иисуса Христа: «там <в крестной жертве, Он> вообще освобождает природу от поношения, в одном теле и в одной душе победив грех, здесь <в Евхаристии> каждого из людей очищает от грехов и сопоставляет Богу, а сие человеколюбнее оно»². Неубывающая и непреложная

2002. С. 244). По изъяснению святителя Григория Паламы, в этой притче брачным угощением является Евхаристический хлеб, то есть Сам Господь: «Здесь браком Он называет соединение Сына Божия с человеческой природою, и через нее с нашим естеством... Жених чистых душ Христос с каждой таковой душою таинственно сочетаясь, дает Отцу иметь “венчальную” радость о сем...» (*Святитель Григорий Палама. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. В 3-х ч. М., 1993. Ч. 2. Омилия 41. С. 157, 159*).

¹ См. напр.: *Митрополит Вениамин (Федченков). Небо на земле: Мысли о литургии Иоанна Кронштадского. М., 1994.*

² *Николай Кавасила. Семь слов о жизни во Христе. Репр. Б.м., Б.г. С. 83, гл. 4.38.*

любовь Божия к Своему страждущему творению обуславливает донныне непрекращающееся страдание Сына.

2.5.3. Догматическое осмысление

Характерное отличие страданий Спасителя на разных этапах Его служения мы можем уяснить, используя понятия естественного и личного усвоения ипостасью Логоса того, что свойственно человеку, которые различали преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин. Принимая во внимание это различие и применяя его к рассматриваемой проблеме, можно сказать словами Иоанна Дамаскина, что в земной жизни Сын Божий ипостасно страдал *вследствие естественного и существенного усвоения Себе человеческой природы*, которая «была подвержена страданиям, как от природы склонная страдать»¹. А после Вознесения Господь страдает *вследствие личного и относительного усвоения*, когда «кто-либо принимает на себя лице другого по причине какого-либо отношения, то есть, *сострадания или любви*». И как в Своей земной жизни «Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть естественно... Сам не будучи этим или не сделавшись, но *принимая наше лице и поставляя Себя наряду с нами*»², так и после Вознесения Он усваивает Себе страдание Церкви – Тела Его, будучи Сам по Своему человечеству одесную Отца. Онтологической основой для этого, согласно православному учению, служит «единосушие (то есть физическое тождество) тел верных и Тела Христова, которое одновременно есть Церковь и Евхаристия»³. И если сострадание Спасителя христианам можно объяснить единством их в Теле Церкви, то страдание Спаси-

¹ *Святой Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры. Репр. М., 1998. Книга 3, гл. 26.

² Там же, книга 3, гл. 25.

³ Это утверждение стало догматическим содержанием полемики об опресноках между святым Никитой Стифатом и кардиналом Гумбертом в 1054 году. См.: *Протоиерей И. Мейендорф*. Жизнь и труды ... С. 443, прим. ii.

теля от безответной любви к отпадшим от Церкви грешникам и ко всем людям, не принадлежащим к ней (нехристианам), можно объяснить только указанным выше личным и относительным усвоением.

Различение существенного и относительного усвоения позволяет нам согласовать казалось бы противоположные мнения Святых Отцов, одни из которых говорят о продолжении страданий Спасителя после Вознесения, а другие о их прекращении¹. Очевидно, что после Вознесения речь может идти только о личном и относительном усвоении Господом страданий людей и о прекращении естественного и существенного усвоения страданий Собственного человечества Спасителя.

До вочеловечивания Логоса Бог любил мир и человечество, но не мог сострадать твари телесно, ибо Бог по естеству Своему всеблажен и вседоволен. После вочеловечивания Логоса Бог в лице Сына не только любит Свое творение, но и состраждет ему телесно.

На основании всего вышесказанного мы можем сделать некоторые предварительные *выводы о жертвенном служении Христа после Его Воскресения и Вознесения.*

1. Это служение есть необходимое продолжение искупительного подвига Господа, совершенного Им во время Его земного служения, конечной целью которого является спасение человеческого рода от греха и смерти. Более конкретно, цель эта — «вознесение» как прославление (обожение) еще непрославленного человечества, которое природно тождественно со Христовым, включение его в Царство Сына, которое уже явлено в Церкви и в полноте реализуется после Второго Пришествия Христа.

2. Служение это первосвященническое и царское.

3. В нем сохраняется телесная связь Христа и мира благодаря Таинствам Церкви и в первую очередь — Евхаристии.

¹ «Бог во плоти... сперва подверженный, а потом не подверженный страданию, Господь наш Иисус Христос» (Священномученик Игнатий Богоносец. Послания. М., 2000. Ефес., гл. 7. С. 7-8).

4. Вследствие данной связи есть основания говорить о продолжающемся кенозисе Христа в земном человечестве – Церкви, которая есть Тело Его.

5. В Священном Писании, в рассмотренных творениях некоторых Отцов Церкви и православных богословов, в Церковном Предании есть указания на то, что кенозис Христа в теле Церкви сопровождается страданием Его за Церковь: телесное сострадание верным в их муках за Христа и Его учение и сострадательная любовь к отпадшим по грехам, непокаявшимся грешникам и тем, которые борются со своими порочными страстями. Страдания Христа до и после Вознесения не носят характер природной необходимости, но добровольны.

6. В земной жизни Сын Божий ипостасно страдал *вследствие естественного и существенного усвоения* Себе человеческой природы, которая «была подвержена страданиям, как от природы склонная страдать», а после Вознесения Господь страдает *вследствие личного и относительного усвоения природы*, когда «кто-либо принимает на себя лице другого по причине какого-либо отношения, то есть сострадания или любви»¹.

7. Различение существенного и относительного усвоения позволяет согласовать мнения Святых Отцов, одни из которых говорили о продолжении страданий Спасителя после Вознесения, а другие о их прекращении. Очевидно, что после Вознесения речь может идти только о личном и относительном усвоении Господом страданий Своего Тела – Церкви и о прекращении естественного и существенного усвоения страданий Собственного человечества Спасителя.

8. Продолжающееся жертвенное служение Христа после Его Вознесения открывается нам как Евхаристическая Жертва на каждой Литургии. Вследствие продолжающегося кенозиса Жертва эта не бесстрастна, хотя и бескровна.

9. Дальнейшее углубленное богословское обоснование тезиса о страданиях Спасителя, претерпеваемых Им в связи с Его

¹ *Святой Иоанн Дамаскин*. Точное изложение Православной веры. Репр. М., 1998. Книга 3, гл. 25, 26.

продолжающимся жертвенным служением после Вознесения, может послужить важным нравственным аргументом для христианской апологетики и теодицеи.

Проведенное нами исследование и выводы носят предварительный характер. Целью данной статьи было привлечение научного внимания к заявленной в названии теме для ее дальнейшего изучения совместными усилиями православных богословов. Представляется, что она имеет значение не только для учения о Евхаристической жертве, но и для православной догматики, сотериологии, эkkлезиологии, литургики, апологетики и других дисциплин.

ПОНЯТИЕ «РАВНОАНГЕЛЬНОСТИ» В СВЯТООТЕЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Хорошо известен эпизод в Евангелии, повествующий о том, как к Господу Иисусу Христу, после Его входа в Иерусалим, приступили саддукеи и задали Ему искусительный вопрос о жене и семи мужьях. В тексте синоптических Евангелий мы находим ответ Христа. «...В воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, *как ангелы* Божии на небесах», – так передает этот ответ евангелист Матфей (Мф 22:30). Почти так же звучат слова Христа у Марка: «...Когда из мертвых воскреснут, тогда не будут ни жениться, ни замуж выходить, но будут, *как ангелы* на небесах» (Мк 12:25). Но вот евангелист Лука передает их несколько иначе: «А сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они *равны ангелам* и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения» (Лк 20:35-36). Мы видим, что в тексте Евангелия от Луки ответ Спасителя имеет иную форму, и к тому же здесь присутствует другое слово, обозначающее будущее состояние праведников. Если у двух других синоптиков в этом месте сказано «ὡς ἄγγελοι» («как ангелы»), то у Луки иначе: «ἰσάγγελοι» («равны ангелам»).

Это новозаветное понятие – «равноангельность» – прочно утвердилось в церковной традиции, отобразив в себе один из смысловых центров христианской аскетики. Как раз это понятие и станет центральным в данной статье. Здесь предстоит рассмотреть две стороны: отрицательную, то есть то, как не следует понимать равноангельность, а затем положительную сторону, то есть то, какой смысл вкладывали в это понятие употреблявшие его авторы. Перед нами встают следующие вопросы: Одинаковы ли по смыслу понятия «как ангел» (ὡς ἄγγελος) и «равноангел» (ἰσάγγελος)? В чем достигается равенство ангела и человека? Можно ли достигнуть этого состояния

на земле, и если нет, то что препятствует в этом человеку? Не будет ли это равенство тождественностью человека и ангела?

Следует заметить, что рукописная традиция Нового Завета не знает каких-либо разночтений в этом стихе Евангелия от Луки (20:36). Это свидетельствует, что префикс ἰσ-, очень похожий на союз ὡς, имеет здесь самостоятельное употребление и отнюдь не является ошибкой или одним из допустимых вариантов.

Далее, для того, чтобы сопоставить два этих понятия (ὡς ἄγγελος и ἰσάγγελος), надо определить, как трактовать понятие ἰσάγγελος, и как правильно его перевести?

В древнегреческих словарях: в Суде и в лексиконе Псевдо-Зонары это слово расшифровывается просто: Ἰσάγγελος — ἴσος ἄγγέλῳ. Основное значение прилагательного ἴσος: «равный»¹, «equal» (англ.)², «gleich» (нем.)³, «égal» (франц.)⁴, но также оно имеет значение «подобный», «похожий», «одинаковый», «такой же». Неоднозначность этого прилагательного приводит к появлению и различных вариантов перевода. Поэтому, хотя большинство словарей и дает перевод слова ἰσάγγελος только как «равный ангелам»⁵, немалое число словарей в то же время или предлагает перевод «подобный ангелам» («похожий на ангела», «ангельский»)⁶,

¹ Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958.

² Liddel H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.

³ Frisk H. Griechisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg, 1960.

⁴ Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. T.1. Paris, 1968.

⁵ Например: Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958; Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб, 1899 (репринт, 1991); Поспишил А. О. Греко-русский словарь. Киев, 1901; Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961; Alexandre C. Dictionnaire grec-français. Paris, 1879; Baily A. Dictionnaire grec-français. Paris, 1963; Benseler G. E. Griechisch-Deutsches Schul-Wörterbuch. Leipzig, 1962.

⁶ Например: Грацинский, проф. Греко-русский словарь. М., 1878; Синайский И. Греко-русский словарь. М., 1879; Pessonneaux E. Dictionnaire grec-français. Paris, 1925.

или же содержит оба варианта перевода: «равный ангелам», «подобный ангелам»¹. В таком случае опорой в нашей попытке точно определить значение равноангельности остается лишь традиция понимания этого евангельского отрывка учителями Церкви².

Ложное истолкование понятия равноангельности.

Яркое и систематическое выражение ложного понимания равноангельности мы находим в трудах Оригена. С одной стороны, вполне согласно с церковным учением, он говорит, что всеобщее воскресение мертвых станет для человеческого тела переходом в лучшее состояние: «Ни мы, — пишет Ориген, — ни божественные наши Писания не утверждают, что умершие прежде [люди], поднявшись из земли, будут жить в телах, не приобретших никакого изменения к лучшему»³. Однако, с другой стороны, Ориген противоречит церковному Преданию, полагая, что то «лучшее», к чему изменяется человек, оказывается в конечном счете *нечеловеческим*. По его мнению, воскресшее тело совсем не будет походить на то тело, с которым человек сойдет в могилу, но станет иным, новым, эфирным, духовным, и — наконец — *ангельским*. По природе ангел лучше человека⁴, поэто-

¹ Например: *Liddel H. G., Scott R., Jones H. S. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996; Groves J. Greek and English Dictionary. Boston, 1834; Barclay M., Newman Jr. A Concise Greek-English Dictionary of the New Testament. Stuttgart, 1993.* Такая же неопределенность встречается и в более поздних русских переводах Нового Завета. Если, например, в переводе К. П. Победоносцева (1906) и в переводе под редакцией епископа Кассиана (Безобразова) (50-60-е годы XX века): «равны ангелам», то в переводе Российского Библейского Общества (1824): «подобны ангелам».

² Кстати, как «равный ангелам» это понятие вошло и в латинский перевод Нового Завета: «illi autem qui digni habebuntur saeculo illo et resurrectione ex mortuis neque nubunt neque ducunt uxores neque enim ultra mori poterunt *aequales enim angelis* sunt et filii sunt Dei cum sint filii resurrectionis».

³ Contra Celsum. V, 18 // PG 11. Col. 1205d-1209a.

⁴ «Знаем мы и то, что ангелы лучше (κρείττονας) людей, а потому, [только] достигнув совершенства, люди становятся равными ангелам...

му, переходя к *лучшему*, человек восходит к ангельскому. Это есть движение вверх. Как падение было движением вниз, так и восстановление должно быть обратным движением. Лучшее для Оригена есть высшее. Человек становится равным ангелу, именно став лучше: «мы станем равноангельными, — пишет Ориген, — когда преуспеем (ὅταν προκόψωμεν, ἰσαγγέλοι ἐσόμεθα)»¹, то есть когда продвинемся вперед, когда перейдем на более высокую ступень. Поэтому воскресший человек изменится так, что не будет больше *человеком*.

Объясняя ответ Христа на вопрос саддукеев (Мф 22:23-33), Ориген пишет: «И Господь наш, отвечая им, [сказал, что]... воскресшие из мертвых становятся “как ангелы небесные”, а по той причине, что [они] “как ангелы небесные”, [они] “ни женятся, ни замуж выходят”... Я же полагаю, — продолжает Ориген, — что посредством этого обнаруживается, что “сподобившиеся воскресения из мертвых” (Лк 20:35) становятся “как ангелы небесные” не только в отношении женитьбы или замужества, но и в отношении того, что их тела смирения, преобразаясь (см.: Флп 3:21), становятся такими, какими являются тела ангелов: эфирными и светом сияющим (ἀλλὰ καὶ κατὰ τὸ μετασχηματιζόμενα αὐτῶν τὰ σώματα τῆς ταπεινώσεως γίνεσθαι τοιαῦτα, ὁποῖα ἐστὶ τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ ἀυγοειδῆς φῶς)»².

В другом месте Ориген пишет: «Неужели ангелы, разговаривая друг с другом, говорят на тех же языках, что и люди, так

Знаем, что мы, люди, намного уступая им, имеем надежду... достигнуть уподобления им всем» (Contra Celsum. IV, 29 // PG 11. Col. 1069bc). Оговорка «по природе» не случайна, так как Ориген учил о том, что спасенные во Христе могут стать выше некоторых ангелов, но не всех. То есть, если человек, по мнению Оригена, меньше ангела по природе, тем не менее по достоинству человек может превзойти часть ангелов, а с иными из них сравняться в достоинстве. Неверно же будет говорить, согласно Оригену, что человек может быть в иерархии бытия выше или лучше (κρείττων) ангела (см.: Commentarium in evangelium Matthaei. X, 13 // PG 13. Col. 864d-865a).

¹ Commentarii in evangelium Joannis. II, 22 // PG 14. Col. 152a.

² Commentarium in evangelium Matthaei. XVII, 30 // PG 13. Col. 1568b-1569a.

что одни из ангелов греки, другие же, быть может, евреи, а иные египтяне? Разве не чудовищно подобное говорить о небесных и ангельских чинах? И, наконец, неужели, как у людей многие языки, так и у ангелов? А раз Бог даровал нам *от природы человеческой быть причтенными к [природе] ангельской* (ἐὰν ὁ θεὸς ἡμῖν χαρίσῃται ἀπὸ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐπὶ τὴν ἀγγελικὴν καταταγῆν<αι>), как обетование Господа моего Иисуса Христа говорит: “будут равны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами воскресения”, то мы более уже не будем пользоваться языком человеческим, но языком ангельским»¹. Здесь Ориген говорит уже об изменении природы воскресшего человека.

И, наконец, Ориген заявляет о том же со всей очевидностью: «Писание после этого добавляет, — пишет он, — “И [да] не будет, говорит, [ни одного] человека в скинии свидетельства [в то время], когда войдет первосвященник за внутреннюю завесу” (см.: Лев 16:17). Как [это] “[да] не будет человека”? Я [это] понимаю так, что [тот], кто смог последовать Христу, войти вместе с Ним во внутреннюю скинию и взойти до [самых последних] небесных высот, *не будет [больше] уже человеком*, но, согласно слову Его, будет “как ангел Божий” (Мф 22:30) (Ego sic accipio quod qui potuerit sequi Christum et penetrare cum eo interius tabernaculum et coelorum excelsa conscendere jam non erit homo sed secundum verbum ipsius erit tanquam angelus Dei). Или же, быть может, кроме этих слов исполнятся [и] те, которые были сказаны Самим Господом: “Я сказал: вы — боги и сыны Всевышнего — все [вы]” (Пс 82:6). Так что [человек], или [если он будет] единым с Господом духом, [после того, как будет] сделан духовным, или [же если он] через славу воскресения перейдет в чин ангелов (in angelorum ordinem transeat), в любом случае *человеком* [он больше] уже не будет»².

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что Ориген, в противоположность церковной традиции, учил не о ка-

¹ Fragmenta ex commentariis in epistolam 1 ad Corinthios (in catenis), 49 // TLG.

² Homiliae in Leviticum. IX, 11. PG 12. Col. 523d-524a.

чественном, а о *сущностном* различии воскресшего тела с телом умершим, полагая, что новое тело по своим качествам будет принадлежать уже не человеческой, но — гораздо лучшей — *ангельской* природе¹. Равенство же с ангелами для Оригена за-

¹ Не один Ориген считал так. Подобное же мнение встречается в «Извлечениях из пророческих книг», собранных Климентом Александрийским. В частности, там читаем: «Ибо те, кто перешел из людей в ангелов (οἱ γὰρ ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλους μεταστάντες), на протяжении тысячи лет научаются ангелами, утверждаясь в совершенстве. Затем, пройдя обучение, они переходят под начальство архангелов и, выучившись,ставляют тех, кто, в свою очередь, перешел из людей в ангелов. После чего, впоследствии, в назначенное время, [они] восстанавливаются в подобающее ангельское состояние (ἀποκαθίστανται τῇ οἰκειᾷ τοῦ σώματος ἀγγελοεισίᾳ)» (Eclgae propheticae, 57 // PG 9. Col. 725c-727a). На грани находится и блаженный Иероним Стридонский, который так неоднозначно выразил в Комментариях на Исаию свою мысль, что не только его издателям, но и блаженному Августину пришлось сглаживать всевозможные из нее выводы. Так, блаженный Иероним пишет: «Итак, человек не может видеть лица Божия. Ангелы же малых в Церкви всегда видят лицо Божие (см.: Мф 18:10). И “теперь мы видим сквозь тусклое стекло и гадательно”. Но [увидим мы] лицом к лицу тогда (см.: 1 Кор 13:12), когда *из людей перейдем в ангелов* (cum in angelos profecerimus) и сможем вместе с Апостолом сказать: “Мы же все, открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа” (2 Кор 3:18) (Commentaria in Isaiam prophetam. Lib. I, 1 (in Is 1:10) // PL 24. Col. 33ab)». Блаженный Августин в 148 письме, цитируя эти слова блаженного Иеронима, поясняет, что значит «перейдем в ангелов»: «id est aequales Angelis facti fuerimus (то есть, [когда] сделаемся равными ангелам)» (Epistulae. CXLVIII, 8 // PL 33. Col. 625). Но и издатели блаженного Иеронима вынуждены сделать в этом месте пояснение: «Может показаться, что это напоминает заблуждение Оригена (haec videntur sapere errorem Origenis), которое [в свою очередь] сам Иероним порицал в письме к Авиту: “И когда, — говорит [Ориген], — мы усовершенствуемся (profecerimus) настолько, что сделаемся не плотью и телами, даже, может быть, и не душами, но умом и чувством...”» (см. русский перевод: *Иероним, блаженный. Избранные письма // Диесперов А. Блаженный Иероним и его век. М., 2002 (приложение). С. 323*). Поэтому в данном месте, пишет комментатор, под переходом людей в ангелов следует понимать уподобление (hoc loco pro-

ключалось не только в обладании ангелом и человеком после Воскресения одинаковой телесностью, но и в преобразении человека, во вхождении его в ангельский чин, но так, что человек переставал уже быть человеком, приобретая свойства ангельской природы и становясь «как ангел», то есть, как одним из ангелов. Короче говоря, равноангельность для Оригена заключается в обладании ангелом и человеком после Воскресения равной, то есть, одинаковой природой.

Это мнение, выраженное в произведениях Оригена, было сразу же отвергнуто Церковью. Многие Отцы высказывали в противовес ему положительное церковное учение. Однако попытку полного и систематического опровержения заблуждений Оригена мы находим лишь у священномученика Мефодия Патарского в его антиоригенистском трактате «О воскресении»¹. Его рассуждения можно свести к трем аргументам:

Аргумент первый: В небесной иерархии не один чин, а множество. При этом перехода ангелов из чина в чин не происходит: херувим не становится ангелом, ангел — архангелом; какими они возникли, таковыми и остаются. Поэтому и человек «никогда из человеческого состояния не изменится в образ ангелов или других существ». В том же случае, если мы допустим, что человек может измениться в ангела, то должны будем также допустить и то, что ангел способен измениться в высшего его — архангела, архангел — в херувима; но тогда окажется необходимым допустить и изменение самого высшего чина в Божество, что невозможно. Поэтому каждое из сотворенных существ должно оставаться в усвоенном ему при создании состоянии природы².

fectus hominum in angelos intelligendus est de similitudine), потому что мы будем в небесном блаженстве как ангелы Божии, видя Его как Он есть (1 Ин 3:2) (PL 24. Col. 34cd)». Но все же вопрос об истинном мнении блаженного Иеронима остается открытым.

¹ *Священномученик Мефодий Патарский. О воскресении // Творения святого Григория Чудотворца и святого Мефодия епископа и мученика. М., 1996. С. 192-271.*

² Там же. С. 227-228.

Аргумент второй: Если человек впоследствии должен стать ангелом, то почему тогда Бог сразу не сотворил его ангелом? Разве Он не мог этого сделать? Если же человеку изначально суждено перейти на более высокую ступень бытия, то получается, что Бог сотворил его «худшим», чем следовало бы, и что Он «плохой художник». Однако допустить все это означает впасть в богохульство. Ведь «когда Бог чего-то желает, то желает прекрасного», поэтому и человек прекрасен. И, желая, чтобы существовал именно человек, Бог творит в начале наряду с ангелом и человека¹.

Аргумент третий: Человек, по определению Мефодия, есть существо, состоящее из души и тела, а потому он не может существовать без тела, ибо тогда он больше не человек. Но Бог желал, чтобы существовал именно человек — во всем его своеобразии, поэтому и человеческое тело не может уничтожиться².

Далее Мефодий обращает внимание собеседника и на сами слова Господа Иисуса: «[Христос], — говорит он, — не сказал: будут ангелами, но: как ангелы... и близкие к тому, чтобы быть ангелами. Как если бы кто... сказал: луна светит, как солнце, то мы, конечно, не стали бы говорить, будто он свидетельствует, что луна есть солнце, но только — как солнце. Равным образом и о том, что не золото, а близко к золоту, обыкновенно говорится, что оно — как золото, а не само золото... Так, когда Господь говорит, что святые в воскресении будут как ангелы, то мы понимаем это не так, будто Он обещает, что святые в воскресении будут ангелами, но близкими к тому, чтобы быть ангелами (οὐκ αὐτὸ τοῦτο ἀγγέλους αὐτὸν ἐπαγγέλλεσθαι ἀκούμεν τοὺς ἀγίους ἔσεσθαι ἐν τῇ ἀναστάσει, ἀλλὰ ἐγγὺς τοῦ εἶναι ἀγγέλους)»³.

¹ Там же. С. 228-229.

² Там же.

³ Там же. С. 229-230. Важно отметить, что весь ход контраргументации священномученика Мефодия косвенно подтверждает наши выводы о представлениях Оригена. Первый и второй аргументы направлены против мнения о переходе человека в более высший ангельский чин с потерей своих человеческих особенностей. Третий аргумент отстаивает сохранность именно человеческого тела в Воскресении. А из

Еще раньше, чем священномученик Мефодий Патарский, с этим же самым вопросом, но уже совершенно в другой среде, столкнулся и Тертуллиан. Рассуждения Тертуллиана намного фундаментальнее, а потому их рассмотрение поможет еще глубже прояснить положительное учение Церкви о соотносительности ангела и человека.

Несколько глав в трактате «О воскресении плоти»¹ посвящены этому вопросу. Тертуллиан обращает внимание на то, что нередко причиной заблуждений является как раз неверное понимание смысла того «изменения», что произойдет с воскресшим телом. «Хотя мы, — пишет Тертуллиан, — отстаивая воскресение плоти, доказываем тем самым, что воскреснет *та же самая плоть*, однако некоторые вопросы... требуют особого разъяснения... мы более подробно разберем значение и смысл изменения, ибо они *часто* дают повод к предположению, что воскресает *другая плоть*, — как будто изменяться значит полностью погибать и лишаться прежнего достояния»².

Тертуллиан указывает на то, что следует различать два понятия: изменение (*demutatio*) и гибель (*perditio*). Он рассуждает: «Однако изменение нужно отличать от всего, что связано с гибелью. Изменение — это одно, а гибель — другое. Далее, если плоть так изменится, что совершенно погибнет, она уже не будет другой; изменившись, она погибнет, если сама не сохранится в изменении и не будет явлена при воскресении. И подобно тому, как она погибает, если не воскресает, точно так же она погибает, уничтожившись в изменении, если даже и

того факта, что святому Мефодию пришлось указывать на различие между понятиями «ангел» и «как ангел», явствует, что Ориген учил о том, что человек преобразится именно в ангела. Однако следует иметь в виду, что полемика священномученика Мефодия исходит из того, как сам он понимал учение Оригена. С одной стороны — это существеннейшее историческое доказательство в пользу наших выводов, а с другой стороны — это повод к тому, чтобы несколько критически подходить к его субъективному восприятию учения Оригена.

¹ Тертуллиан. Избранные сочинения. М., 1994. С. 188-248.

² Там же. С. 240-241.

воскресает. Точно так же ее не будет, если она не воскреснет. И сколь же нелепо ей воскресать для того, чтобы не существовать (ибо она могла просто не воскресать для того, чтобы не существовать), потому что небытие для нее уже началось. Не нужно смешивать совершенно различные вещи — различные в том числе и по своему действию — изменение и гибель. Одно изменяет, другое губит. И, стало быть, как погибшее не изменилось, так и изменившееся не погибло (*Quomodo ergo quod perditum est mutatum non est, ita quod mutatum est perditum non est*). Ведь погибнуть — значит полностью перестать быть тем, чем было, а измениться — значит существовать иначе (*Perisse enim est in totum non esse quod fuerit: mutatum esse aliter esse est*). Далее, если нечто существует иначе, оно еще может оставаться тем же самым. Значит, то, что не погибло, еще обладает бытием, ибо претерпело не гибель, а изменение (*mutationem enim passum est, non perditionem*)¹.

Затем Тертуллиан приводит пример каждого человека, который хотя и всю жизнь изменяется, тем не менее остается человеком и — более того — тем же самым человеком. Потом Тертуллиан обращается к тексту Священного Писания. У Моисея, например, «из-за невыносимого сияния изменяется лицо. Но тот, кого не было видно, все же оставался Моисеем. *Так и Стефан достиг уже высоты ангельской, но не чужие преклонил он колени под градом камней.* Господь в уединении на горе даже одежды Свой изменил светом, но сохранил черты лица, которые узнал Петр. Кроме того, Моисей и Илия, один в образе еще не полученной плоти, другой — в настоящей плоти, еще не умершей, показали, что тот же самый телесный облик сохраняется даже в славе... Если ты утверждаешь, что преобразование и изменение означают уничтожение всякой субстанции, то, значит, и Саул, превратившись “в другого человека” (1 Цар 10:6), потерял свое тело? И сам сатана, когда “преобразуется в ангела света” (2 Кор 11:14), утрачивает свою природу? Не думаю. Значит, — подводит итог Тертуллиан, — и с наступ-

¹ Там же. С. 241.

лением воскресения можно будет изменяться, превращаться, преображаться, сохраняя субстанцию (*Ita et in resurrectionis eventu mutari converti reformari licebit cum salute substantiae*)»¹.

Только так, по его мнению, можно удовлетворить Божественную справедливость. В противном случае «тщетна будет польза и плоды воскресения и Божественного Суда». Он пишет: «Сколь нелепо и поистине несправедливо..., чтобы одна субстанция действовала, а другая получала награду, и одна плоть, например, терзалась муками, а другая увенчивалась венцом, или, наоборот, одна валялась в грязи, а другая осуждалась за это... И хороша же будет “награда” для той плоти, жизнь которой пройдет даром!»²

И, наконец, Тертуллиан, как и священномученик Мефодий, обращается к словам Христа. «Впрочем, конец этому прению кладет речение Господа: “Будут, – говорит Он, – как ангелы”... Бывало... что и ангелы становились как люди: ели, пили и простирали ноги для умовения. Разумеется, приняв облик человеческий, они сохраняли свою внутреннюю сущность (*humanam enim induerant superficiem salva intus substantia propria*). Значит, если ангелы, став как люди и совершая телесные действия, пребывали в субстанции духа, – почему же люди, став как ангелы, не могут принять духовное расположение, пребывая в той же субстанции плоти? Приняв ангельский облик, они не станут зависеть от обычаев плоти более, чем ангелы в облике человеческом зависели от обыкновений духа. Они вовсе не утратят плоти потому, что будут свободны от ее обычных потребностей, как и ангелы не перестали пребывать в духе, отрешась от обыкновений духа. Поэтому Он не сказал: *будут ангелами* (дабы не отрицать, что они люди (*ne homines negaret*)), но: *как ангелы* (дабы оставить их людьми (*ut homines conservaret*)). Он не упразднил той сущности, которой приписал сходство (*non abstulit substantiam, cui similitudinem attribuit*)»³.

¹ Там же. С. 241-242.

² Там же. С. 242.

³ Там же. С. 247.

Как мы видим из рассуждений Мефодия и Тертуллиана¹, они настаивали на том, что сама человеческая сущность в вос-

¹ Это мнение не только двух этих авторов. В данном случае можно говорить о «согласии отцов». Еще до священномученика Мефодия святитель Петр Александрийский писал, что «воскресение не состоит в изменении сущности человеческих тел, но в благодатном одянии» (Цит. по: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология святителя Григория Нисского. М.: Паломник, 1999 (репринт). С. 196). После него этого вопроса касался автор произведения «De recta in Deum fide» названный в тексте Адамантием. Митрополит Макарий (Оксиюк) пишет, что Адамантий в этом произведении указывал как раз на то, что «субстанция человеческого тела ни в каком случае не уничтожается, но всегда остается одной и той же» (Там же. С. 219), и о том, что «Бог некогда воскресит тело человека, причем субстанция его останется прежней, а свойства изменятся» (Там же. С. 222). Эта мысль выражена и у преподобного Макария Великого: «Каким образом игла, брошенная в огонь, меняет цвет и превращается в огонь, между тем как естество железа не уничтожается, но остается тем же; так и в Воскресении все члены будут воскрешены и, по написанному, “волос не погибнет” (Лк 21:18), и все соделается световидным, все погрузится и предложится в свет и в огонь, но не разрешится и не сделается огнем, так, чтобы не стало уже прежнего естества, как утверждают некоторые. Ибо Петр остается Петром, и Павел – Павлом, и Филипп – Филиппом; каждый, исполнившись Духа, пребывает в собственном своем естестве и существе. А если утверждаешь, что естество разрешилось, то нет уже Петра или Павла, но во всем и повсюду – Бог, и отходящие в геенну не чувствуют наказания, а идущие в царство – благодаяния» (Наставления о христианской жизни, 293 // Добротолюбие. М., 1895. Репринт: ТСЛ, 1992. Т. 1. С. 273-274). Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «...божественный апостол говорит: “...уничтоженное тело наше преобразит...” (Флп 3:21), разумея не превращение в другой образ – нет! – но лучше: изменение из тления в нетление» (Точное изложение православной веры. Книга 4, глава 27. СПб, 1894 (репринт, 1992). С. 343). Преподобный Григорий Синаит: «Неописуемо преобразившись из душевного в духовное, нетленное тело... останется [все же] земным, так что будет вместе земным и небесным по богоподобной тонкости. Каким оно было изначально создано, таким и воскреснет, чтобы быть сообразным облику Сына Человеческого вследствие совершенного участия в обожении» (Весьма полезные главы, расположенные акростихами, 46 // *Преподобный Григорий Синаит*. Творения. М., 1999. С. 22).

кресении пребывает непреложной, изменяются только ее свойства. С ней происходит «изменение», но не «гибель». Человек воскресает именно человеком, а не «полу-человеком», без человеческого тела, или «не-человеком»¹, «как ангелом» в ангельской природе². То есть, можно сказать, что под равноангельностью нельзя понимать сущностную характеристику. Человек не будет тождественен, идентичен ангелу³. Человек не будет ангелом⁴.

¹ Мефодий так и понимал Оригена. В одном месте он спрашивает: «Каков же будет вид воскресшего, если этот человеческий образ, как негодный, по мнению его (то есть Оригена), исчезает?» (О воскресении // Творения. Цит. изд. С. 257).

² Блаженный Августин пишет: «...Тогда (то есть после Воскресения) тела человеческие очистятся только от недостатков, но природа (natura) останется» (О граде Божиим. XXII, 17 // *Блаженный Августин*. Творения. СПб., Киев, 1998-2000. Т. 4. С. 546). И далее заключает: «Равными ангелам мы будем, конечно, бессмертием и блаженством, а *не по плоти* (aequales <simus> utique angelis immortalitate ac felicitate, non carne)» (Там же. XXII, 17. С. 547). И еще дальше: «...Сыны воскресения и обетования будут равны ангелам Божиим, не по телу, конечно, а по блаженству (non corpore certe felicitate)» (Там же. XXII, 20. С. 554).

³ Такое понимание как чуждое Церковному учению не встречается в произведениях Отцов. У преподобного Максима Исповедника в *Ambigua* е употребляется казалось бы противное традиции выражение. Он пишет: «После этого он (то есть человек), став в своей жизни во всем *тождественным* ангелам по добродетели (διὰ τὴν πρὸς ἀγγέλους ταυτότητα), насколько это возможно человеку, соделал бы единой и неделимой в себе всю чувственную тварь» (103 апория. Богословский сборник. № 11 М., 2003. С. 131). Слово ταυτότης, действительно, переводится как «тождественность». Но отсюда совсем не следует, что преподобный Максим учил о конечном тождестве человека и ангела по природе. Он говорит о тождестве во всем по добродетели (κατ' ἀρετήν). Здесь речь идет не о природе, а об обладании воскресшими праведниками тождественной с ангелами степенью совершенства. Более того, в том же отрывке он говорит и о равенстве с ангелами в познании, употребляя уже слово ἰσότης — «равенство».

⁴ Поэтому, если мы встречаем у какого-либо Отца Церкви высказывание о том, что человек стал ангелом или станет им, не следует сразу делать отсюда вывод, что он учит о превращении человека в ангела. Чаще всего это просто риторические приемы метонимии, то есть

Здесь следует сделать одно отступление. Тот же святой Мефодий Патарский, учение которого о том, что «Христос пришел проповедовать не превращение или пременение человеческого естества в иной образ»¹ было изложено выше, в то же время утверждает казалось бы обратное: «... и я, отправившись отсюда, и вышедши из Египта — сей жизни, сначала достигаю воскресения, этого истинного праздника кушей, и, там поставив мою кушу... праздную вместе со Христом тысячелетие покоя... Потом, следуя за Иисусом... прихожу... после покоя праздника кушей... в землю обетованную, на небеса, не оставаясь в кушах, то есть [телесная] моя скиния не остается такой же, но после тысячелетия *изменяется из вида человеческого и тленного в ангельское величие и красоту...*»².

Тертуллиан, учение которого о том, что «с наступлением воскресения можно будет изменяться, превращаться, преображаться, *сохраняя субстанцию*», в том же самом трактате пишет, что сыны воскресения «перейдут в состояние ангельское через облечение в нетление, *изменив, однако, воскресшую субстанцию*»³. Разве и Мефодий, и Тертуллиан не противоречат здесь сами себе?

Дело в том, что Отцы Церкви разделяют в данном вопросе два понятия: с одной стороны, природу, сущность человека, а с другой стороны, свойства его телесности и внешний вид. Вид человека есть характеристика только его зримой, телесной природы. В Воскресении человек не изменяет своей природы, но изменяет свой вид. То есть тело человека, оставаясь человеческим, изменяет свои свойства. По учению Церкви, тела воскресших святых изменятся по образу воскресшего и прославленного Тела Господа Иисуса Христа, достигая тем самым полноты богоуподобления. Тела святых будут обладать всеми свойствами Тела Христова. Этими свойствами окажутся свето-

переноса имени одного предмета на другой на основании схожести их свойств, или гиперболы.

¹ Священномученик Мефодий Патарский. О воскресении. Цит. изд. С. 228.

² Пир десяти дев. IX, 5 // Творения святого Григория Чудотворца и святого Мефодия епископа и мученика. М., 1996. С. 119-120.

³ О воскресении плоти, 36 // Творения. Цит. изд. С. 220.

видность, духовность, бесстрастность и прочее. Выражая одним словом все эти свойства — тело будет прославленным, потому что слава подразумевает все остальные характеристики, как соответствующие прославленному состоянию. Немошь, тленность, смертность, ущербность ему не соответствуют, потому они не принадлежат воскресшему телу¹.

Но мы также встречаемся и с иным святоотеческим утверждением: человек примет вид ангельский, а не Христов, хотя человек и будет иметь все те телесные свойства, что и Христос. Отцы порой пишут о том, что люди будут именно ангелоподобны, а не Христоподобны, хотя и уподобляются именно Ему². Это можно объяснить, во-первых, тем, что вид ангела имеет те же характеристики, что и вид воскресшего Христа. Вид ангела славен. Ангелы световидны, духовны, бесстрастны. Потому-то человек, хотя и будет Христоподобен, вместе с тем также окажется ангелоподобен — по тождеству свойств прославленного человечества и ангельской природы³. Поэтому говорить так мы совершенно вправе, хотя логичнее было бы говорить о Христоподобию. А во-вторых, такое сравнение имеет под собой глубоко библейскую почву, особенно повлиявшую на богословие Отцов. Сам Господь сказал о нашем ангелоподобию: «будут как ангелы» (Мк 12:25). Говорится и об ангелоподобию Стефана, который в преддверии своего прославления имеет «лицо ангела», именно как атрибут славы: «И все, сидящие в синагрге, смотря на него, видели лице его, как лице ангела» (Деян 5:15). Жена Маноя встретила некоего человека,

¹ См. об этом: *Протоиерей А. Туберовский*. Воскресение Христово: Опыт нравственно-мистической идеологии догмата. Сергиев Посад, 1916. Репринт: СПб, 1998. С. 338-342.

² Преподобный Григорий Синаит пишет: «Воздыхай, пока... не преобразишься по образу Иисуса Христа...» (Весьма полезные главы, расположенные акростихами, 125 // Творения. Цит. изд. С. 66).

³ Так, например, преподобный Симеон Новый Богослов говорит, что воскресие «будут тогда не ангелам только подобны, но Самому Владыке ангелов, Христу Господу» (Слово 57 // *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. ТСЛ, 1993 (репринт). Т. 2. С. 58).

«весьма почтенного», «которого вид, как вид ангела Божия» (Суд 13:6). Есфирь говорит царю, который был облечен «во все одеяние величия своего, весь в золоте и драгоценных камнях и <который> был весьма страшен»: «я видела в тебе, господин, как бы ангела Божия, и смутилось сердце мое от страха пред славою твою, ибо дивен ты, господин, и лице твое исполнено благодати» (Есф 5:1-2). Вид ангела отождествляется со славным состоянием. А раз славны ангелы, то и человек в славе будет ангелоподобен. Отсюда понятно, почему Отцы говорят об ангелоподобии и изменении человеческого вида. Но, как нам кажется, правильнее всего говорить, что вид человеческого тела и свойства его телесности будут Христороподобными, а образ его существования – ангелоподобным.

Употребление понятия равноангельности в святоотеческой традиции.

Попытка найти в Церковном Предании однозначное и исчерпывающее определение статуса равноангельности изначально была бы обречена на неудачу. Понятие равноангельности относится как раз к такому роду вопросов, о которых принято скорее умалчивать. Ибо точный ответ в данном случае принадлежит лишь личному опыту, и мало того – опыту Воскресения¹. Тем не менее, опираясь на тексты Отцов Церкви, можно попытаться извлечь из них положительные представления о том, чем может достигаться равенство человека с ангелами и попробовать их систематически изложить.

1. Равенство в отсутствии брака (ἀγαμία).

Многие Отцы полагали, что состояние равноангельности будет характеризоваться именно отсутствием в будущей жизни

¹ Блаженный Августин пишет: «Но какова и сколь велика будет слава духовного тела, опасаясь, как бы все, что говорится о ней, не было дерзким витийством, потому что мы еще не видим ее на опыте» (О граде Божиим. XXII, 21 // Цит. изд. Т. 4. С. 555).

плотских отношений, безбрачием¹. Такое понимание является самым законным и очевидным, так как полностью опирается на тот контекст, в котором это понятие и было высказано.

Так, например, святитель Кирилл Александрийский в Толковании на Евангелие от Луки пишет: «Ибо, говорит [Господь], сыны века сего, то есть проводящие земную и плотскую жизнь, женятся ради деторождения, а те же только, кто прожил жизнь славную и преисполненную добром, и сподобился затем достигнуть многоценного воскресения, так или иначе непременно выше будут [состояния] жизни в прежнем мире (ὅντω που πάντως ἔσονται τῆς ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ζωῆς). Ибо они будут жить [так], как подобает святым, став уже близкими к Богу. Ведь “равны они ангелам и суть сыны Божии”, святым духам соответствующее исполняя служение. А поскольку число ангелов велико (ставшее таковым, однако, не вследствие рождения, но вследствие творения), то и воскресшие так же. В браке же нужды больше не будет (καὶ οὐ χρεῖα ἔτι γάμου)»².

¹ Причем важно отметить, что Отцы говорят именно о прекращении плотских отношений и деторождения, а не о прекращении брака как духовного союза. Так именно и следует понимать безбрачие.

² Commentarii in Lucam. (Af. 265, Cf. 150). PG 72. Col. 892ab. Та же самая мысль и у блаженного Августина: «...Так как высшее общество ангелов весьма многочисленно, то они и не должны соединяться браком, если не должны умирать. Предвидя же, что такая же многочисленность должна соединиться с ангелами и в воскресении святых, Господь говорит: “В воскресении ни женятся, ни выходят замуж (ибо уже не будут умирать), но пребывают, как ангелы Божии на небесах”» (О книге Бытия. IX, 9 // Цит. изд. Т. 2. С. 538). И в другом месте пишет: «Равными ангелам мы будем... не по плоти... Таким образом, Господь отрицал в Воскресении браки, а не женщин (Nuptias ergo Dominus futuras esse negavit in resurrectione non feminas)» (О граде Божием. XXII, 17 // *Блаженный Августин*. Творения. Цит. изд. Т. 4. С. 547). То же самое у св. Феофилакта Болгарского: «Здесь потому брак, что есть смерть, и потому смерть, что есть брак. А там, когда упразднится смерть, какая нужда в браке? Ибо брак установлен в помощь смертности и в восполнение недостатка. А там, где нет никакого недостатка, так какая нужда в восполнении?» (Толкование на Евангелие от Луки // *Блаженный Феофилакт Болгарский*. Благовест-

Святитель Григорий Нисский говорит, что праведникам после воскресения обещана от Господа равноангельская жизнь, в то время как «ангельской природе свойственно быть свободной от брака (τῆς δὲ ἀγγελικῆς φύσεως ἴδιον τὸ ἀπὸ ἀλλόχθαι τοῦ γάμου εἶστίν)»¹.

ник, или Толкование на святое Евангелие. М., 2000. С. 311). Дидим Слепец, комментируя Зах 3:5-7, говорит о «кружащих хороводом ангелах, собранных по тысяче тысяч и тьме тем из воспевающих Царя всех и Спасителя и служащих Ему». «В самом центре тех стоящих, — продолжает он, — Творцом их дается ходить (см.: Зах 3:7) [тем, кто] после воскресения станут равноангельными, [кто] больше ни женится, ни замуж выходит, и умереть уже не может, потому что прекратится преемство брачующихся и деторождения (παυσ[α]μένης τῆς ἐγγάμων καὶ παιδοποιίας διαδοχῆς), ведь тленное их облечлось в нетление и смертное в бессмертие (см.: 1 Кор 15:54)» (Commentarii in Zacchariam. I, 234 // TLG). И далее называет ходящего с ангелами «ὁ ἀγαμίαν κατορθῶν», то есть буквально «совершивший безбрачие» (проживший безбрачную жизнь) (Commentarii in Zacchariam. I, 235 // TLG). Небезынтересно привести и рассуждения Астерия Амасийского: «А почему, — спрашивает он, — обрезание [совершается] в восьмой день? Поскольку первые семь дней носил младенец пелены, на восьмой же, развязав, его обрезывали в знак печати веры авраамовой, так и мы, хотя бы и в течение семи дней жизни носили пелены злодеяний, затянутые путами своих грехов, в конце жизни разорвем их и, словно в восьмой день, в воскресении, смерть оставив, жизнь равноангельскую радушно встретим. В воскресении ведь не женятся, вот почему на половых органах и совершается обрезание, чтобы и христиане вслед за тем научились рожденных младенцев после пелен утробы и до самих чувственных пелен запечатлеть крещением в обрезание Христово, о котором говорит Павел...» (Commentarii in Psalmos. XII, 3 // TLG). То есть Астерий хочет сказать, что обрезание в восьмой день указывает на то, что оперируемые органы уже не будут нужны в равноангельской жизни, потому что там не будет брака, и потому, теряя свое предназначение, их как бы обрезывают в воскресении.

¹ De virginitate. XIII, 4 // PG 46. Col. 381a. То же самое у святителя Василия Великого: «ангельскому естеству свойственно быть свободным от брачного союза» (Ἰδιον γὰρ τοῦτο τῆς ἀγγελικῆς ἐστὶ φύσεως, τὸ ἀπὸ ἀλλόχθαι τῆς γαμικῆς συζυγίας) (Слово о подвижничестве (Sermo 13 (sermo asceticus) [Dub.]). Творения. Цит. изд. Ч. 5. С. 58). И у преподобного Иоанна Дамаскина: «Девство — ангельский образ жизни, осо-

«В непорочности и чистоте, — пишет преподобный Нил Синайский, — подражай чудному Илие, который, сделавшись вождем в великом подвижничестве, первый показал нам целомудрие и равноангельную небрачную жизнь, за что и восхищен огненной колесницей»¹.

2. Равенство в бесстрастии (ἀπάθεια).

Хотя понимание равноангельности вполне могло бы ограничиться и отсутствием в будущей жизни брака, тем не менее Отцы зачастую простирают его на все проявления человеческой страстности.

Так, святитель Григорий Нисский пишет, что равноангельным человек становится «διὰ τῆς ἀπαθείας» — по причине бесстрастия². Подобным образом выражает свою мысль и

бенность всякого бестелесного естества» (Точное изложение православной веры. Кн. 4, гл. 24. СПб, 1894 (репринт, 1992). С. 262). О том же пишет и Тертуллиан: «Впрочем, христианам, покинувшим мир, не обещано в день Воскресения никакого восстановления брачных связей, поскольку они, очевидным образом, перейдут в ангельское состояние и святость (Ceterum Christianis saeculo digressis nulla restitutio nuptiarum in diem resurrectionis repromittitur, translatis scilicet in angelicam qualitatem et sanctitatem)» (Ad uxorem. Lib. I, 1 // PL 1. Col. 1276a). Также см.: De resurrectione carnis. XXXVI, 4 // PL 1. Col. 846a-c.

¹ *Преподобный Нил Синайский*. Слово подвижническое. Письма. М., 2000. Кн. 1. Письмо 178. С. 133.

² In Santicum santicorum, I // PG 44. Col. 777a. У преподобного Никиты Стифата: «Приблизившийся к пределам бесстрастия... как ангел в вещественном теле невещественно общается с людьми» (Деятельные главы, 90 // Добротолубие. Цит. изд. Т. 5. С. 107)». «Блажен... тот, кто... почил... от всех... дел своих... ибо он, соделавшись в совершенстве земным ангелом и небесным человеком, прославил Бога в себе... (Естественные главы. Вторая сотница, 51 // Добротолубие. Цит. изд. Т. 5. С. 127)». Также у блаженного Феодорита Кирского: «...не странно было бы нам предоставить забвению мужей, которые в смертном и страстном теле явили бесстрастие и поревновали бесплотным [ангелам]? (История боголюбцев // *Блаженный Феодо-*

Климент Александрийский: «Усмиривший в начале и пришедший (путем подвига) бесстрастия... [уже] здесь [становится] равноангельным» (ὁ... μετριοπαθήσας τὰ πρῶτα καὶ εἰς ἀπάθειαν μελετήσας ἰσάγγελος... ἐνταῦθα)¹. И в другом месте пишет о том, что только благодаря гностическому бесстрастию (ἀπαθεία) «совершенство [всякого] верующего, продвигающееся вперед посредством любви, достигает «в мужа совершенного, в меру полного возраста» (Еф 4:13), уподобляясь Богу, став воистину равноангельским»².

У святых Варсонофия и Иоанна говорится: «О будущем же состоянии так сказал Бог, что люди будут равны ангелам, не вкушая ни пищи, ни питья, и не имея вожделения»³. «Монах

рит Кирский. История боголюбцев. М., 1996. С. 139). Также: «Облеченный в тело смертное и подверженное страданиям, он жил, словно бесстрастный; во плоти подражая бесплотным...» (Там же. XXI, 3 // Цит. изд. С. 240). Подобная идея встречается и у преподобного Феодора Студита: «Так, всякий, кто от Адама, праотца нашего, даже до сих пор, придя в мир через рождение, уйдет обратно через смерть в тот более высший и богоподобный мир; “Сеется, ведь, говорит, в тлени, восстает в нетлении; сеется в уничтожении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное” (1 Кор 15:44): ибо мы будем равны ангелам и сынами воскресения, так как смертное поглощено будет жизнью (см.: 2 Кор 5:4)» (Epistulae, 497 // TLG).

¹ Stromata. VI, 13. 105, 1 // PG 9. Col. 325d-328a.

² Stromata. VII, 14. 84, 2 // PG 9. Col. 517a.

³ Руководство к духовной жизни. М.: Правило веры, 1998 (репринт). С. 394. Блаженный Августин пишет: «Поэтому от ветхости греха мы обновимся не в прежнее душевное тело, в каком находился Адам, а в лучшее, духовное, в котором будем подобными ангелам Божиим, обретаясь на небесах и не нуждаясь более в тленной пище» (О книге Бытия. VI, 24 // Цит. изд. Т. 2. С. 468). Также в произведении «*Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*», приписываемом блаженному Феодориту Кирскому, но известном также под именем Псевдо-Иустина Философа, глава 102: «Вопрос: “Если апостолы понимали царство Израиля как славу, наслаждение и отдохновение на земле, как некоторые утверждали, почему Господь, когда они Его о том спросили, не только не поправил их, но только более усилил их недоумение, сказав им: “Не ваше дело знать времена и сроки, которые

становится равным ангелам, — пишет преподобный Ефрем Сирин, — презирая чрево и не любя пьянства»¹.

Святитель Григорий Нисский пишет: «... Воскресение ука- зывает нам на жизнь равноангельскую. Поскольку же у ангелов нет пищи, то к удостоверению достаточно этого доказательст- ва, что освободится от такого служения человек и будет жить по подобию ангелов»².

Под бесстрашием также понималась свобода вообще от всех страстей, как неестественных, так и естественных. Потому бесстрашие отождествлялось с беспечальностью, упокоением от забот. «Не должно, пишет святитель Василий Великий, — и по воскресении ожидать чего-либо свойственного сему веку,

Отец положил в Своей власти” (Деян 1:7)? Ответ же этот утверди- тельно отвечает на их вопрос. Ответ: И это есть одно из того, что до явления Духа Святого не могло быть понято апостолами согласно сказанному: “Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить. Когда же придет Он, Дух Истины, то наставит вас на всякую истину” (Ин 16:12). Наученные же Духом Святым, что чрево и пищу Бог упразднит (см.: 1 Кор 6:13), они от иудейского представ- ления обращены были к подобающему пониманию состояния вос- кресших из мертвых, в котором *ни пища, ни питье, ни брак*, но сыны воскресения равны будут ангелам. А [сказанное], что “Не ваше есть дело знать времена и сроки, которые Отец положил в Своей вла- сти”, не имеет видимости утверждения на представление вопросив- ших по неведению, но [выражает] сомнение в обоих представлениях вопросивших: и о времени, и об образе. Очевидно же, что апостол Павел образ того состояния в таких [словах] выражает: “Царство Бо- жие не пища и питье, но праведность и мир и радость во Святом Духе” (Рим 14:17)» (TLG).

¹ Ἰσαγγελός γίνεται μοναχός, κοιλίας καταφρονῶν καὶ κραπέλην οὐκ ἀγαπῶν (Paraenesis ad ascetas (ordine alphabetico) // TLG). Та же самая фраза слово в слово встречается и у блаженного Иперехия (PG 79. Col. 1480a). Но поскольку даты его жизни неизвестны (ясно одно, что он подвизался до V века), то нельзя указать на того из них, кто явля- ется подлинным автором этого высказывания. См.: *Блаженный Иперехий*. Увещание к подвижникам, 53 // Творения древних Отцов-под- вижников. М., 1997. С. 195.

² О сотворении человека, 18 // Восточные Отцы и учителя Церк- ви IV века (Антология в 3-х т.). Т. 2. М., 1999. С. 118.

но надобно знать, что в будущем веке жизнь ангельская и свободная от всяких нужд»¹.

Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Он (Христос)... умер за нас, чтобы дать принявшим Его “власть быть чадами Божиими” (Ин 1:12), и даровать им нетление, и подарить равноангельскую, беспечальную и безмятежную жизнь в пакибытии будущего века»².

3. Равенство в совершенстве (ἀρετή).

Святитель Василий Великий пишет: «Преуспевай в добродетелях, чтобы стать ближе к ангелам (Πρόκοπτε ταῖς ἀρεταῖς, ἵνα ἐγγύς γένῃ τῶν ἀγγέλων)»³. Святитель Амвросий Медиоланский также учит о том, что подвижники «...приближаются к ангелам вследствие добрых дел»⁴. Преподобный Кассиан Римлянин пишет о том, что человек уподобляется ангелу «образом жизни» посредством добродетелей и, в частности, добродетели целомудрия. Он пишет: «...Плотяные люди *никакою добродетелию*

¹ Далее он цитирует Лк 20:36. Правила нравственные. 68, 1 // Творения. Цит. изд. Ч. 3. С. 446.

² О свойствах двух природ во едином Христе, 44 // *Преподобный Иоанн Дамаскин*. Творения: христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 117. «Будущую жизнь, как до Воскресения, так, тем более, по Воскресении, Церковь представляет, прежде всего, как *покой* от трудов, печалей и забот земной жизни. “Со святыми упокой”, — поет она, провожая своих умерших детей в загробный мир... — “идеже несть болезнь, ни печаль, ни воздыхание...”» (*Протоиерей А. Губеровский*. Воскресение Христово: Опыт нравственно-мистической идеологии догмата. Сергиев Посад, 1916. Репринт: СПб, 1998. С. 338). См., например, у преподобного Макария Великого: «...мы в будущий день Воскресения сопрославимся со Христом в Царстве [Небесном] и, удостоившись стать подобными образу Тела Славы Его, упокоимся в неизреченном покое...» (Великое послание. XIII, 16 // *Преподобный Макарий Египетский*. Творения. М., 2002. С. 139).

³ Слово подвижническое и увещание об отречении от мира и о духовном совершенстве (Dub.) // Творения. Цит. изд. Ч. 5. С. 51.

⁴ О девстве, 91 // *Святитель Амвросий Медиоланский*. О девстве и браке. М., 1997. С. 170.

так близко не уподобляются духовным ангелам в образе жизни, как заслугою и благодатию целомудрия»¹.

Святой Василий Кесарийский говорит о равенстве с ангелами «благодаря добродетели» (δι' ἀρετῆς)², а в другом месте – о равенстве «совершенством души (ψυχῆς ἀρετῆ) и чистотою тела»³. То же самое и у преподобного Максима Исповедника. Он также говорит о достижении тождества с ангелами «по добродетели»⁴.

Эта же идея выражена в одной из ямбических эпиграмм Феодора Студита, посвященной преподобному Феодору Сикоту: «Ты дан был смертным в дар от Бога, отче, демонов многочисленный боевой строй совершенно сокрушил. Ибо, едва просияв, как предрассветная звезда, равным ангелам явился *высотой жизни* (ὕψει τοῦ βίου)»⁵.

Святитель Григорий Двоеслов пишет: «...прежде, нежели Искупитель наш родился плотью, мы имели разногласие с ангелами, от славы и *чистоты* которых мы далеко отстояли виновностью первородного греха и ежедневными беззакониями. Поскольку за согрешения мы были устранены от Бога, то и ангелы, граждане Божии, устраненных нас отвергали от своего общения. Но поскольку мы признали Царя своего, то и ангелы опять признали нас своими согражданами... Итак, возлюблен-

¹ О постановлениях киновитян. VI, 6 // *Преподобный Иоанн Кассиан Римлянин*. Писания. Троице-Сергиева Лавра, 1993 (репринт). С. 76.

² De virginitate, 51 // PG 30. Col. 772c.

³ De virginitate, 54 // PG 30. Col. 777a.

⁴ Цит. по: Богословский сборник. №11 М., 2003. С. 131. Эта же идея у него и в «Толковании на молитву Господню»: «Итак, научимся усваивать себе разум посредством делания, чтобы нам не только соединиться с ангелами через добродетель, но и соединиться с [Самим] Богом через познание [Его] и отрешение от [всех тварных] сущих» (*Преподобный Максим Исповедник*. Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993. С. 187). Та же мысль у блаженного Феодорита Кирского: «Сто пятьдесят мужей пасомы были его десницей; из них одни были совершенны в добродетели и подражали жизнию ангельской...» (История боголюбцев. IV, 9 // Цит. изд. С. 181).

⁵ Iambi de variis argumentis, 75 // PG 99. Col. 1800b.

нейшая братия, постараемся, чтобы не оскверняла нас никакая нечистота, если мы, по вечному предведению, граждане Бога и равны ангелам»¹.

4. Равенство в ведении (γνώσις).

Кроме добродетелей и совершенств среди положительных сторон выделяют и знание. Базисом для такого понимания является 1 Кор 13:12: «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно, тогда же лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно как я познан». В самой полной форме такое понимание раскрыто в Ареопагитском корпусе. Согласно Псевдо-Дионисию, ангелы отличаются от людей тем, что они «способны видеть божественные мысли» благодаря своей нематериальности и несложности. Людям же присуща «частичность» и «разнообразная изменчивость»², потому, включает уже в схолиях к Ареопагитикам преподобный Максим Исповедник, они и не «обладают ангельским боговидением»³. «Но тогда, — пишет в другом месте Псевдо-Дионисий, — когда мы станем нетленными и бессмертными и сподобимся блаженнейшего свойственного Христу покоя... тогда мы будем исполняться видимого богоявления в пречистых видениях... [тогда] в

¹ Здесь под нечистой понимается грех в широком смысле. Беседы на Евангелия, 8 // *Святитель Григорий Великий (Двоеслов)*. Избранные творения. М., 1999. С. 59-60.

² О божественных именах. VII, 2 // *Дионисий Ареопагит*. О божественных именах. О мистическом богословии. Тексты, перевод с греческого. СПб, 1995. С. 237-239. Как поясняет преподобный Максим Исповедник: «Мы пребываем в частностях благодаря органам чувств, ибо одно дело слух, другое — зрение, и остальные так же. И мы получаем знание о сущем от разделенных таким образом чувств, или же в разделенных на части разумениях из отдельных актов познания, или понимания, а иногда и из поясняющих слов, дающих ясное и полное объяснение явления. Ангельское же уразумевающее естество, как непричастное всему таковому, единым и простым разумением истины озаряется знанием» (Схолии. VII, 11 // Там же. С. 237).

³ Схолии. VII, 13 // Там же. С. 239.

божественнейшем подражании сверхнебесным умам — мы окажемся достижимы для пресветлых лучей, ибо... будем равны ангелам и сынами Божиими, будучи сынами воскресения»¹.

Святой Максим Исповедник в *Ambiguae* пишет о том, что человек, «став в своей жизни во всем тождественным ангелам по добродетели», мог бы соделать всю тварь единой благодаря «равенству с ангелами в познании» или, иначе, «полному, равному ангелам познанию логосов, содержащихся в сущем»².

Климент Александрийский порицает тех людей, которые заявляют, что будучи еще во плоти, но имея уже при этом «равноангельское лицо», зрят обетованное лицом к лицу»³. То

¹ О божественных именах. I, 4 // Там же. С. 27. И у преподобного Максима: «А то, что мы сказали о душах, — об их способности мыслить как ангелы... — они будут иметь это в совершенстве прежде всего при воскресении, когда, оказавшись снова в своих телах, восприимут совершенное знание сущего» (Схолии. VII, 12 // Там же. С. 239). Эта же идея выражена и у Псевдо-Климента Римского: «Ибо я говорю, что бесплотный вид Отца или Сына невозможно человеческим очам узреть, потому что созерцается [тогда] ярчайший свет. Потому для Бога быть невидимым человеку, обращенному к плоти, не [есть проявление] зависти, но милости. Ибо тот, кто увидел, в живых [уже] остаться не может, так как чрезмерность света плоть взирающего разрушает. Разве что неизреченной силой Божией [плоть] обратится в природу света, чтобы оказаться в состоянии зреть Бога, или сущность света обратиться в плоть, чтобы стать видимой для плоти. Ибо один только Сын может непрестанно зреть Отца, но не так же праведники. В воскресении же мертвых, когда тела, обратившись в свет, станут равноангельными, тогда смогут зреть. И, наконец, если кто-либо из ангелов будет послан к человеку видимым образом, то, чтобы стать видимым, обращается он в плоть. Так как никто не может увидеть бесплотную силу не только Сына, но [и] даже ангела. Если же кто-либо увидит видение, пусть знает, что оно от злого демона» (Номіііае. XVII, 16 // PG 2. Col. 400ab).

² Богословский сборник. № 11 М., 2003. С. 131.

³ *Paedagogus*. I, 6 // PG 8. Col. 293b. То же самое у Оригена: «Сердце мое говорит от Тебя: “ищите лица Моего”; “я буду искать лица Твоего, Господи...” (Пс 26:8). Когда лицо чье-либо найдет лицо Господне, тогда открыто взирает, как в зеркале, на славу Господню (см.: 2 Кор 3:18), и, став равным ангелам, непрестанно будет созер-

есть он непосредственным образом связывает будущее познание с состоянием равноангельности.

Святитель Григорий Палама, перед тем как изложить путь «высшего делания» — созерцания, говорит: «... пусть усердно будет выслушано о величии таинства; потому что полезную... я поведаю науку, благодаря которой человеку возможно вкусить будущие те блага и сравняться с ангелами»¹.

Однако самым главным выразителем этой идеи является блаженный Августин. Так, например, он пишет: «Ты сотворил меня так, что разве малым чем не равен я ангелам, потому что принял я от Тебя одинаковый с ними разум к познанию Тебя; но разве малым чем не равен, как сказал я, потому что блаженное ведение о Тебе имеют они уже в видении, а я имею только по упованию; они — лицом к лицу, а я — зеркалом в гадании; они — вполне, а я — отчасти. “Когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится” (1 Кор 13, 10); тогда уже открытым лицом узрим лицо Твое»². Подобные цитаты во множестве встречаются в его творениях³.

цать лицо Отца Небесного» (Selecta in Psalmos [Dub.] (fragmenta e catenis) // PG 12. Col. 1281bc). И буквально то же самое у Евагрия: «Монах становится равным ангелам, когда желает видеть “лице Отца Небесного”» (Слово о молитве, 113 // *Авва Евагрий*. Творения: аскетические и богословские трактаты. М., 1994. С. 89).

¹ Гомилия на введение во Святая Святых Приснодевы Марии и о Ее богоподобном образе жизни (№53), 32 // Беседы святителя Григория Паламы. Ч. 3. М., 1993. С. 115.

² *Блаженный Августин*. Беседы души с Богом, 7. М., 2002. С. 33. О том же пишет и святитель Василий Великий: «Не узрит человек лице Господне и жив будет (Исх. 33, 20). Но ангелы малых в Церкви выну видят лице Отца нашего, Который на небесах (см.: Мф 18:10). Посему для нас ныне, по немощи облекающей нас плоти, невместимо зрение лица Божия; но ангелам, которые не имеют никакого покрова, подобного нашей плоти, ничто не препятствует непространно взирать на лице славы Божией. Почему, когда сделаемся сынами воскресения, тогда и мы будем удостоены знания лицом к лицу» (Беседа на псалом 33 // Творения. Цит. изд. Ч. 1. С. 307).

³ Можно привести несколько цитат, характеризующих его представления: «Ибо, как мы надеемся и ожидаем обещанного Им: мы бу-

5. *Равенство в бессмертии и блаженстве* (immortalitas et felicitas).

Подобные высказывания встречаются у блаженного Августина¹. Идею о равенстве в блаженстве можно найти и у преподобного Серапиона Тмуитского: «Блаженны вы, монашествующие, перед Богом, потому что, имея общую со всеми людьми природу, обладаете особым намерением, помышляя о великом. Вы окрылили свой ум, воспаряя к одному только горнему [миру], чтобы, со всем старанием изучив там божественные науки и познав пользу их, стать вам подобными ангелам, славу которых вы принимаете и *блаженство которых вас ожидает*»². Также и преподобный Григорий Синаит пишет, что люди, как и демоны, «лишились ангельского блаженства (ἡδονή)»³.

6. *Равенство в числе* (ἰσότης).

Среди положительных сторон встречаются не только качественные характеристики, но и количественные. Такое мнение

дем сделаны равными ангелам, и с ними в равной степени мы будем наслаждаться тою Троицею уже через видение, в чем ныне ходим верою (см.: 2 Кор 5:7) (et cum eis pariter illa Trinitate perfruemur jam per speciem, in qua nunc per fidem ambulamus)» (De Sacatechizandis Rudibus, 47 // PL 40. Col. 343); «Мы же, как бы ни был кто из нас по человечески разумен, знаем только отчасти и видим ныне как “зеркалом в гадании” (1 Кор 12:13); когда же будем равны ангелам Божиим, тогда, как и они, увидим “лицом к лицу”» (Энхиридион, 63 // Творения. Цит. изд. Т. 2. С. 40-41); См. также: О граде Божиим. XXII, 29 // Цит. изд. Т. 4. С. 574-575; In Psalmum XXXVI Enarratio. Sermo II, 8 // PL 36. Col. 368); Epistulae CXLVII (De videndo Deo), 22 // PL 33. Col. 606-607; Epistulae, CXLVIII, 7. PL 33. Col. 625; и др.

¹ См.: С. 67. Сноска № 2.

² Послание к монашествующим, I // *Святой Серапион Тмуитский*. Послание к монашествующим, VII // Творения древних Отцов-подвижников. М., 1997. С. 59.

³ Весьма полезные главы, расположенные акростихами, 123 // Творения. Цит. изд. С. 63.

высказывалось, например, святителем Григорием Двоесловом. Он пишет: «...высшее то гражданство состоит из ангелов и человеков и, по нашему мнению, в него взойдет столько рода человеческого, сколько там осталось избранных ангелов, как написано: “Поставил пределы народов по числу ангелов Божиих” (Втор 32:8)... туда взойдет такое множество людей, какое множество осталось ангелов»¹.

На Востоке подобное мнение разделял Косма Индикоплевст: «О последнем же дне никто не знает (περὶ δὲ τῆς συντελείας τὴν ἡμέραν), только Бог один. Сказано же, пока не станут люди равночисленны ангелам, не прекратится мир (εἰ μὴ συναριθμοὶ γέγονται οἱ ἄνθρωποι τοῖς ἀγγέλοις οὐ συντελεῖται ὁ κόσμος). Ибо говорит Моисей: “Поставил пределы народов по числу ангелов Божиих” (Втор 32:8), как если бы [сказал, что] предел народов поставил в том, чтобы сравнялись [народы] числом с ангелами (τὸν ὄρον τῶν ἐθνῶν ἐν τούτῳ ἔστησεν ἐν τῷ συναριθμοῦς γενέσθαι τοῖς ἀγγέλοις). Верно, [что] и апостол говорит: “[до времени], пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется” (Рим 11:25-26), сказав ясно об исполнении [времен]. Но кажется, что и Господь приоткрывает то, говоря: “В воскресении равны ангелам” (ἀλλὰ καὶ ὁ Κύριος φαίνεται αἰνιττόμενος περὶ τούτου καὶ λέγων Ἐν τῇ ἀναστάσει ἰσάγγελοί εἰσιν) (Лк 20:36)»².

Следует рассмотреть еще один пример употребления данного понятия в святоотеческой литературе. Некоторые Отцы, исходя из представлений о плодах Воскресения, проецировали понятие равноангельности на жизнь первых людей в раю. Ведь, по учению Отцов, Воскресение есть прежде всего восстановление. Говоря словами святителя Григория Нисского: «Дар же Воскресения не иное что обещает нам, как восстановление падших в первоначальное состояние, ибо эта ожидаемая благодать есть возвращение к первоначальной жизни, вводящее из-

¹ Беседы на Евангелия. Кн. 2. Бес. 34, 11 // *Святитель Григорий Двоеслов Великий. Избранные творения*. М., 1999. С. 327.

² *Topographia Christiana*, V // PG 88. Col. 320bc.

гнанного из рая снова в него»¹. Поэтому, если Воскресение возвращает нам то, чего мы лишились, а после Воскресения нам обещана равноангельская жизнь, значит, мы лишились равноангельской жизни². Можно встретить множество подобных цитат. Одни Отцы из того факта, что человек вел в раю равноангельский образ жизни заключали о необходимости аллегорического понимания рая, так как ангелам не свойственно спать, вкушать плоды и прочее; другие же, буквально понимая повествование первых глав Бытия, говорили о превосходстве жизни в раю над нашим нынешним жалким состоянием.

Равноангельность в раю.

Святитель Василий Великий пишет: «... само пребывание в раю есть образ поста, не потому только, что человек, ведя жизнь равноангельскую, в уподоблении ангелам преуспевал тем, что довольствовался малым, но и потому, что жившим в раю не приходило на мысль, что впоследствии изобретено человеческим промышлением; там не было ни употребления вина, ни заклания животных, ни всего, что делает мутным человеческий ум»³. Псевдо-Златоуст пишет, обращаясь к человеку: «...змей похитил у тебя в раю равноангельскую жизнь, райскую пищу, одежду нетления»⁴. Он же в другом месте утверждает: «Адам до падения обладал небесной мудростью и вел жизнь равноангельскую»⁵. Особенно же этот вопрос разбирается Ми-

¹ О сотворении человека, 17 // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века (Антология в 3-х т.). Цит. изд. Т. 2. С. 115.

² «Поэтому, если жизнь восстанавливаемых имеет сродство с жизнью ангелов, то очевидно, что жизнь до преступления была некая ангельская. Почему и возвращение к первоначальной нашей жизни уподобляется ангелам... А то, что человек до преступления подобен был ангелам, доказывает это восстановление его опять в это же подобие» (Там же).

³ Беседа о посте первая // Творения. Цит. изд. Ч. 4. С. 3-4.

⁴ In parabolam de ficu, 1 (Sp.) // PG 59. Col. 588.

⁵ Беседа на притчу о милосердном самарянине (Sp.) // Святитель Иоанн Златоуст. Творения в 8-ми т. Т. 7. С. 276.

хаилом Гликой в его «Анналах»¹. Так, он пишет: «Если человек в Воскресении будет жить по подобию ангелов (ибо сказано: и будут все, как ангелы Божии), а дар Воскресения ничто иное есть, по божественным Отцам, как восстановление падших в первоначальное состояние, то совершенно очевидно, что до падения равноангельскую жизнь имел Адам, как сказано, без пищи, без питания». И в другом месте: «До вкушения плода имели они (то есть Адам и Ева) жизнь равноангельскую, после же вкушения от древа... познал Адам Еву жену свою и родил Каина...».

Нам осталось рассмотреть еще одну сторону этой проблемы. Дело в том, что в истории христианской мысли происходит очень интересный процесс. Его осмысление поможет нам еще лучше прояснить значение понятия «равноангельности».

Совершенно закономерным образом от представлений о том, что равенство с ангелами достигается уподоблением им в безбрачии, бесстрастии, совершенстве или боговедении зачастую происходит перенос этого понимания равноангельности из реалий будущей, обетованной жизни в реалии нашего сегодняшнего земного бытия. Равноангельской жизнью называет сначала девство, а затем уже и монашество. Определение «равноангельный» начинает употребляться по отношению к еще не воскресшим людям. Говорится о прохождении подвижниками равноангельской жизни на земле. То есть в церковной традиции укореняется мнение о достижимости человеком состояния равноангельности еще до всеобщего Воскресения и перехода в лучшее состояние.

Равноангельность на земле.

Святитель Иоанн Златоуст называет девство «ἰσάγγελος πολιτεία» — равноангельским образом жизни². Преподобный

¹ Мы пользуемся текстом из TLG, который не имеет внутренней разбивки.

² О девстве, 21 // *Святитель Иоанн Златоуст*. Полное собрание творений в 12-ти т. Т. 1, кн. 1. М., 1991. С. 313.

Феодор Студит так именуется отшельничество¹. В одной из стихир службы святому Симеону Метафрасту, написанной Михаилом Пселлом, говорится, что Симеон, при жизни описав «равноангельскую жизнь каждого из подвижников», сам теперь стал «их сожителем на небесах»².

Климент Александрийский говорит: «Начало этих спасительных перемен и обновлений, как я уже сказал, – переход от язычества к вере, а следующая ступень – от веры к познанию. Это последнее, приводя к любви, соединяет любящего с любимым, познающего с познаваемым. И думаю, что достигшие этого уже здесь, в земной жизни, становятся равноангельными»³.

Автор жития святой Синклитикии Псевдо-Афанасий Александрийский пишет: «Ведь Господь, создав вселенную, установил в ней двойной чин обитателей. Одним, свято живущим, Он учредил брак ради чадородия, а другим заповедал девство, посредством чистоты жизни делая их равноангельными»⁴.

¹ «Итак, всякий раз, когда собираешься молиться, – пишет он монахине Анне, – благодари Бога... за то, что Он уготовал тебе положить начало жизни уединенной и равноангельской после вкушения тобою жизни общежительной» (ὅτι καὶ τοῦ μοναδικοῦ καὶ ἰσαγγέλου βίου ἐντός σε παρεσκεύασεν ὑπάρξει μετὰ τὴν τοῦ κοινωνικοῦ βίου ἀπόλαυσιν) (Epistulae, 42 // PG 99. Col. 1061d).

² Стихира 3 на Господи возвах из службы святому Симеону Метафрасту (Officium Metaphraetae // PG 114. Col. 201a). Мы умышленно обходим своим вниманием весь корпус христианской гимнографии, где частота словоупотребления понятия равноангельности по понятным причинам необычайно велика. В рамках этой работы нет возможности погружаться в бескрайнее море гимнографических текстов. В данном случае мы сделали исключение потому, что известно имя автора данной стихир, который является значительным богословом своего времени.

³ Строматы. VII, 10 // Цит. по: Отцы и учителя Церкви III века (Антология в 2-х т.). Т. 1. М., 1996. С. 279.

⁴ Житие святой Синклитикии (Sp.), 75 // У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М., 2002. С. 342. Также: «Познайте же, достопочтимые для Бога монашествующие... какова [ценность] жизни, которую вы

Святитель Григорий Палама говорит о великомученике Димитрии Солунском, что девство «явило его высшим естества и равным ангелам»¹.

В большом количестве в христианской литературе встречаются упоминания о возможности равноангельской жизни еще на земле². Александр Монах говорит об апостоле Варнаве, что

ведете! Ведь ангелам равны вы по житию своему» (*Святой Серапион Тмуитский. Послание к монашествующим, VII // Творения древних Отцов-подвижников. М., 1997. С. 63*). «Выслушайте учение и о целомудрии, — обращается к христианам святитель Кирилл Иерусалимский, — во-первых, вы, принадлежащие к сословию монашествующих и дев, на земли равноангельскую провождающих жизнь... Ты уже вписан в ангельских книгах за решимость хранить целомудрие; смотри, чтобы опять не быть изглаженным за дела блудные» (*Поучения огласительные. IV, 24 // Святитель Кирилл Архиепископ Иерусалимский. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 54-55*). «Что имеют общего чистота Церкви и скверна манихейская? Здесь порядок, здесь благочиние, здесь святость, здесь непорочность, здесь осуждается даже “воззрение на жену” (Мф 5:28) для похоти, здесь брак чист, здесь постоянное воздержание; здесь девство в равноангельском достоинстве...» (Там же, VI, 35 // Цит. изд. С. 94). Святитель Амвросий Медиоланский, говоря о том, что дева обручается Господу, пишет: «...Не мое же (личное мнение) и то, что люди, которые ни женятся, ни выходят замуж, будут как ангелы на небесах. Итак, пусть никто не дивится тому, что сочетавающиеся с Господом ангелов приравниваются к ангелам» (*О девственницах. I, 11 // О девстве и браке. Цит. изд. С. 14-15*).

¹ Гомилия 43 // Беседы святителя Григория Паламы. Ч. 2. М., 1993 (репринт). С. 175. Там же ранее он говорит, что Димитрий «все делал, чтобы быть девственником и телом, и душою, и благодаря сему иметь жительство на небесах, и, будучи с телом, иметь место с бесплотными на основании равенства с ними» (Там же. С. 174). В житии преподобного Константина, что из иудеев, святой Константин назван «ангелоравным по чистоте мужем» (*Житие преподобного отца нашего Константина, что из иудеев. Житие святого исповедника Никиты, игумена Мидийского. М., 2001. С. 38*).

² Преподобный Максим Исповедник пишет: «Пусть весь ум [наш] простирается к Богу... Подражая таким образом ангелам небесным, мы всегда будем служителями Бога и на земле явим равноангельское житие, а поэтому наравне с ангелами будем обладать умом, полностью безучаст-

он «жизнь на земле прожил равноангельскую»¹. Святитель Кирилл Александрийский говорит об Отцах Четвертого Вселенского Собора как о «жизнь равноангельскую на земле проводящих»². Феофилакт Симокатта тоже самое говорит о мученице Голиндухе Персидской³.

Иоанн Зонара пишет о преподобном Арсении Великом, которому император Аркадий отдал на воспитание своих детей. В один из дней, — пишет историк, — «Арсений незаметно скрыл-

ным к тому, что ниже Бога» (Толкование на молитву Господню // Творения. Кн. 1. Цит. изд. С. 196). Также и в богословской системе Псевдо-Дионисия возможна причастность равноангельскому состоянию еще на земле: «...в той мере, в какой это душам свойственно и возможно, они (то есть души еще в земной жизни) удостаиваются равноангельских разумений (ἰσαγγέλων νοήσεων)» (О божественных именах. VII, 2 // Цит. изд. С. 239). Преподобный Максим Исповедник же объясняет в Схолиях, как возможно для души на земле достичь этого состояния (VII, 13 // Там же). У святителя Кирилла Иерусалимского: «...диавол преобразуется в ангела света... чтобы ведущих равноангельскую жизнь облагать мраком слепоты...» (Поучения огласительные. IV, 1 // Поучения огласительные и тайноводственные. Цит. изд. С. 42). Евсевий Кесарийский, толкуя 102 псалом, пишет: «Знай же, что ангелы Его, будучи крепкими силою, и неукоснительно исполняющими слово Его, и достойными слышать глас Его и слова Его, достойно и по достоинству благословят Его. Если же и среди людей есть те, кто проходят равноангельскую жизнь, как носящие “образ небесного” (см.: 1 Кор 15:49), [то] и они могут исполнять слово Его и способны подчиняться гласу Его, согласно сказанному: “Все могу в Укрепляющем меня” (Флп 4:13). И они, будучи равны ангелам, пусть благословят Его» (Commentaria in Psalmos // PG 23. Col. 1269ab). Олимпиодор Диакон, толкуя Иов 41:24 (LXX): «Ничтоже есть на земли подобно ему сотворено, поруган быти ангелы Моими», пишет: «Но все же сказано, что таковой поругается святыми ангелами и избравшими равноангельскую жизнь» (Commentarii in Job // PG 93. Col. 448d-449a). А автор жития преподобного Константина, что из иудеев, удивляется Богу за то, что Он делает «из неверного рода (то есть из евреев) не только верных, но и ведущих равную ангелам жизнь» (Цит. изд. С. 8).

¹ Laudatio Barnabae apostoli, 3 // TLG.

² Encomium in sanctam Mariam deiparam (homilia diversa 11) // PG 77. Col. 1029c.

³ Historiae. Lib.V. 13, 4 // TLG.

ся из царского дворца и, удалившись в Скит, продолжил [там] жизнь уединенную и сделался равноангельным...»¹. Другой историк, Феофан Исповедник, называет равноангельными Отцов Первого Вселенского Собора². Святитель Кирилл Александрийский – Отцов Четвертого Собора³. Олимпиодор Дьякон называет так апостолов⁴. Дидим Слепец – апостола Павла⁵. Георгий Монах – апостола Иакова, брата Господня⁶. Преподобный Исаак Сирин⁷ и преподобный Иоанн Лествичник⁸ –

¹ Annalium (Epitome historiarum). XIII, 19 // PG 134. Col. 1180a.

² «В тот год... произошел первый, святой и Вселенский Собор 318 отцов, многие из которых были чудотворцами и [мужами] равноангельными, явзы нося Христовы от прежних гонений на теле [своем]» (Chronographia // PG 108. Col. 97a). Точно так же называет их и автор жития преподобного Константина, что из иудеев: «Однажды, когда в час молитвы он (святой Константин) имел одесную себя честную икону великого того Спиридона, который украшал ангелоравный сонм отцов-святителей, впервые собравшихся в Никее...» (Цит. изд. С. 28-29).

³ Encomium in sanctam Mariam deiparam (homilia diversa 11) // PG 77. Col. 1032b.

⁴ «Поколебашася [бодрии Его]» (Плач 4:14). Во времена Христа из-за страха перед иудеями даже и благочестивые среди них поколебались. При всеобщем же утверждении, говорит, подвигнуты были равноангелы ее (так в тексте: αὐτῆς) на пути их (Ἐσαλεύθησαν. Ἐπὶ μὲν Χριστοῦ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς εὐσεβεῖς παρεκινήθησαν. Ἐπὶ δὲ τοῦ καθόλου, τοῦ στήριγμοῦ, φησὶ, παρεκινήθησαν οἱ ἰσάγγελοι αὐτῆς ἐν ταῖς πορείαις αὐτῶν (Commentarii in Lamentationes (in catenis) // PG 93. Col. 753d-756a).

⁵ «Итак, равноангельного мужа, который мог сказать: “наше же жительство на небесах” (Флп 3:20), спросил, ища [ответа], пророк (ἰσάγγελον τοίνυν ἄνδρα ζητῶν ὁ προφήτης, τὸν δυνάμενον λέγειν Ἡμῶν δὲ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ἡρώτα)» (Fragmenta in Psalmos (e commentario altero). In Ps 14:1) // TLG.

⁶ Chronicon. Lib. III, 123 // PG 110. Col. 444b. *Матвеевко В. А., Шеголева Л. И.* Временник Георгия Монаха: русский текст, комментарий, указатели. М., 2000. С. 211.

⁷ *Преподобный Авва Исаак Сирин.* Слова подвижнические, 41. М.: Правило веры, 1998. С. 171.

⁸ Лествица. 27, 64. М., 1999. С. 428.

святого Арсения Великого. Преподобный Симеон Новый Богослов – Марию Египетскую¹. Игнатий Диакон в составленном им житии подобным образом обращается к святому Никифору Константинопольскому². И, наконец, преподобный Феодор Студит равноангельным называет самого, еще живого, папу Римского³.

Итак, мы видим, что понятие равноангельности прочно укрепились в приложении и к реалиям земной жизни, особенно же это очевидно при обращении к христианской гимнографии.

Такое противоречивое, двойственное словоупотребление может объясняться, например, тем, что Сам Господь Иисус Христос, говоря о равенстве с ангелами, с одной стороны, говорит о реалиях будущей жизни, но с другой стороны, Он употребляет форму не будущего времени, не говорит, что они «будут равны ангелам», но настоящего времени: «ибо они равны ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения»⁴.

Но подобная заметная противоречивость, по всей видимости, не укрывалась и от Отцов. У них можно встретить даже некоторую осторожность, когда они, говоря о равноангельности на земле, нередко подчеркивают некоторую условность своих высказываний об ангелоподобии живущих ныне подвижников.

В Схолиях на Ареопагитики преподобный Максим Исповедник, объясняя слова Псевдо-Дионисия, пишет: «Он (Дионисий) сказал “божественнейшее подражание”, имея в виду более точное и совершенное, потому что, хоть и ныне житие святых, проходящее в хвале Бога и презрении к плотскому, ангелоподобно (ὡς καὶ νῦν ἀγγελοπρεπής ὁ τῶν ἁγίων βίος), но не пол-

¹ Слово 21 // *Преподобный Симеон Новый Богослов*. Творения. Троице-Сергиева Лавра, 1993 (репринт). Т. 1. С. 187.

² *Ignatius Diaconus. Vita Nicephori* // TLG.

³ Τῷ ἰσαγγέλῳ μακαριωτάτῳ καὶ ἀποστολικῷ πατρὶ πατέρων Λέοντι πάπῃ Ῥώμης Πλάτων ἐγκλειστὸς καὶ Θεόδωρος πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος τῶν Στουδίου (Epistulae, 34: адрес письма // PG 99. Col. 1021a).

⁴ οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσαγγελοὶ γὰρ εἰσιν, καὶ υἱοὶ εἰσιν θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

ностью, отсюда – и умеренность подражания; тогда же (то есть в будущей жизни) в этом явится совершенство»¹. И в другом месте святой Максим говорит о тождественности с ангелами при жизни лишь «насколько это возможно человеку»². Псевдо-Дионисий Ареопагит говорит о причастности живущих людей к «равноангельским разумениям» «в той мере, в какой это душам свойственно и возможно»³. Климент Александрийский говорит, что истинный гностик «молится вместе с ангелами, словно равный уже ангелам» (μετ' ἀγγέλων εὔχεται, ὡς ἂν ἤδη καὶ ἰσαγγελός)⁴. Святитель Кирилл Александрийский, спрашивая о том, что же ввело в [божественный] мрак Моисея и приготовило к тому, чтобы приблизиться к Богу, отвечает: пост, который является *подражанием* равноангельской жизни (τῆς ἰσαγγέλου πολιτείας τὸ μίμημα)⁵. То есть говорит лишь о возможном подражании на земле. Дидим Слепец пишет о том, что говорящие словами псалма: «Крепость моя и пение мое Господь и бысть мне во спасение» (Пс 117:14), «пребывая на земле, небесное имеют гражданство, воскресши почти уже равноангельными из мертвых...» (οἱ ταῦτα λέγοντες ἐπὶ γῆς περιπατοῦντες οὐράνιον ἔχουσι πολιτείαν, ὅσον οὐδέπω ἰσαγγελοὶ ἐκ νεκρῶν ἐγεῖρομένοι)⁶.

¹ Схолии. I, 41 // Цит. изд. С. 27.

² Богословский сборник. №11 М.: ПСТБИ, 2003. С. 131.

³ О божественных именах. VII, 2 // Цит. изд. С. 239. А Максим Исповедник добавляет в Схолиях, что «в полной мере» совершенное знание сущего будет дано праведникам лишь в Воскресении (VII, 12 // Там же. С. 239).

⁴ Stromata. VII, 12. 78, 6 // PG 6. Col. 508c.

⁵ Τί δὲ τὸν ἱεροφάντην Μωσῆα εἰς τὸν γνόφον εἰσελθεῖν, καὶ παραστήναι Θεῷ παρεσκεύασεν; Οὐχὶ νηστεία, πάσης ἡμῖν ἀρετῆς ἰδεῖν ἀποτίκτουσα; Νηστεία, τῆς ἰσαγγέλου πολιτείας τὸ μίμημα, σωφροσύνης πηγὴ, ἐγκρατείας ἀρχὴ, λαγνείας ἀνά (Epistulae paschales sive Homiliae paschales. I, 4 // PG 77. Col. 412d-413a).

⁶ Commentarii in Zacchariam. IV, 233 // TLG. Поэт Мануил Филес в одном из своих стихотворений, посвященном некоему выдающемуся полководцу, говорит о нем: «тот новый Геракл... почти равноангельскую явил природу» (ἔδειξε μικροῦ τὴν φύσιν ἰσαγγέλου) (Carmina. III, 328 // TLG).

Но зададимся вопросом. Господь говорит о том, что человек *в будущей жизни* становится как ангел, ведет равноангельскую жизнь, как бы мы ее ни понимали: «... *в воскресении...* пребывают, как ангелы», «... *когда из мертвых воскреснут...* будут как ангелы», «... *сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых...* равны ангелам». Эти характеристики, несомненно, принадлежат Воскресению. Блаженный Августин пишет, что и блаженный Иероним «также считает, согласно совершенно очевидному изречению Господа, что мы тогда узрим лицо Божие, когда “перейдем в ангелов”, то есть, [когда] сделаемся равными ангелам, что *без сомнения произойдет в воскресении мертвых*»¹.

Но, тем не менее, по представлению Святых Отцов, человек может уже на земле стать как ангел и вести равноангельскую жизнь. Что же из этого следует? Может или нет человек уже здесь, на земле, обладать тем, что ему обещано лишь в жизни будущего века?

Священномученик Киприан Карфагенский, обращаясь к девам и цитируя стих Евангелия о будущей равноангельской жизни, поясняет: «Вы начали уже быть тем, чем мы быть только надеемся. Вы в сем веке достигли уже славы Воскресения...»².

Подобным же образом пишет и святитель Амвросий Медиоланский: «И что мне сказать о воскресении – награждении, которое вы уже имеете? В воскресении (говорит Писание), не женятся, не посягают, но яко ангелы на небеси суть. Что нам еще только обещается, у вас, следовательно, уже имеется; нашими обетованиями вы уже наслаждаетесь. Вы от мира сего и в то же время вы пребываете вне сего мира»³.

¹ Epistulae. CXLVIII, 8 // PL 33. Col. 625.

² Об одежде девственниц // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. М., 1999. С. 205.

³ О девственницах. I, 52 // О девстве и браке. Цит. изд. С. 34. Также: «И вам я советую... стать среди людей ангелами, которые не связаны между собой никакими брачными узами. Во всяком случае, те, ко-

Такие цитаты во множестве встречаются в святоотеческой литературе. Таким образом, мы имеем право утверждать, что человек уже может получить на земле то, что ему обещано только в Воскресении. Что же тогда получит он после Воскресения, если он уже все имеет? Что получит в Воскресении тот, кто уже духовно воскрес?

По учению Церкви, в земной жизни, до всеобщего Воскресения и перехода в лучшее состояние, человеку дано лишь предвкушать будущие блага, и ему доступен только залог будущих дарований¹.

Употребление понятия равноангельности по отношению к святым тоже легко объяснить. Как мы называем их святыми еще до последнего Суда, не сомневаясь в том, что на последнем Суде они будут поставлены одесную, так и равноангельными мы называем их еще до Воскресения, как уверенные в том, что они сподобятся тогда этой части. Но, кроме того, в богословии некоторых Отцов встречается понятие *равночестности* (ὁμοτιμία), которое также, вероятно, может служить ключом к разрешению этого противоречия.

торы не выходят замуж и не женятся, пребывают на земле, как ангелы» (Увещание к девству, 19 // О девстве и браке. Цит. изд. С. 244).

¹ Преподобный Симеон Новый Богослов пишет: «Всего сего чаемого святые не получают однако же в настоящей жизни (хотя некоторые злословят, будто я говорю, что святые все получают здесь). Ибо если положить, что они здесь получают все блага Божии, то, по слову их, следует отрешись и самого Воскресения мертвых, и Суда, и воздаяния, и самоохотно отвергнуть упование будущих благ. Но я не только не имею такого мудрования и не говорю так, но, напротив, анафематствую и тех, которые говорят это. Я говорю и исповедую, что в настоящей жизни святые в некоей только мере получают залогов будущих благ, все же обещанное вполне имеют они, уповаю я, получить после смерти (и общего воскресения), как говорит божественный Павел: “Ныне разумею отчасти. Егда же приидет совершенное, тогда еже отчасти упразднится” (1 Кор 13:10)» (Слово 63 // Творения. Цит. изд. Т. 2. С. 119).

Равноангельность и равночестность.

Понятие равночестности, как и понятие равноангельности, также не изучено в православном богословии, хотя и оно очень широко используется в церковной литературе¹. Употреб-

¹ Можно предложить некоторые интересные фрагменты. Святитель Григорий Нисский: «А так как равноангельны (ισάγγελοι) те души, которые *освободились от телесных оков*, как Господь говорит, поэтому Писание этим соединением с духами указывает на равночестность душ с ангелами (τὴν πρὸς τοὺς ἀγγέλους τῶν ψυχῶν ὁμοτιμίαν)» (Antirrheticus adversus Apollinarium // PG 45. Col. 1237cd). Преподобный Максим Исповедник: «Совершаемое всем верующим народом троекратное возгласие «Святой» указывает на наше единение и равночестность с бесплотными умными силами, *которое будет явлено в будущем*, когда естество человека, вследствие тождества неизменного и присносущного движения окрест Бога, научится, в полном созвучии с горними силами, воспевать и освящать единое триипостасное Божество троекратным пением «Святой»» (Мистагогия, 19 // Творения. Кн. 1. Цит. изд. С. 173). «Поэтому и душа, равночестно с ангелами восприяв ясные и доступные для твари логосы Божества и научившись созвучно с ангелами немолчно возносить Троичную песнь единому Божеству, ангелоподобно приводится к усыновлению по благодати» (Там же, 23 // Цит. изд. С. 176). «Пением «Трисвятого» [показывается] наше единство и равночестность со святыми ангелами...» (Там же, 24 // Цит. изд. С. 178). «Господь... становится... Учителем новых таин... Данные тайны суть: богословие, усыновление в благодати, равночестность [людей] с ангелами...» (Толкование на молитву Господню // Цит. изд. С. 186). «Равночестность с ангелами даровало людям [Слово Божие]... тем, что примирило с Собою все..., и земное и небесное...» (Там же // Цит. изд. С. 187). Святитель Василий Великий: «После столь великих и славных благодеяний... Господь обещает нам *впоследствии* еще большие: райское утешение, славу в Царствии, равноангельные почести (ισάγγελος τιμὰς)...» (Гомилия на память святой мученицы Иулитты // Творения. Цит. изд. Ч. 4. С. 78). В другом месте: «...там (в будущей жизни) — страна истинно живых... В ней Пророк (Давид) обещается особенно благоугождать Богу всяческих, так как ничто внешнее не будет препятствовать ему в исполнении намерения служить истинно и равночестно с ангелами» (Беседа на псалом 114 // Творения. Цит. изд. Ч. 1. С. 405). Преподобный Ефрем Сирин: «Молитва есть с Богом беседа, ангелам равночестие...

ляясь наравне и вместе с понятием равноангельности, тем не менее, оно от него очень сильно отличается по смыслу. Равноангельность подразумевает под собой некоторое качество, которым и ангел и человек обладают в равной степени. И эти качества могут быть различными. Равночестность же, в отличие от равноангельности, уже содержит в себе конкретное качество, а именно – равную честь. То есть, равночестность ангела и человека есть обладание ангелом и человеком равным почетом.

(Προσευχὴ Θεῷ ὁμιλία, τῶν Ἀγγέλων ὁμοτιμία)» (О молитве // Творения. Т. 3. М., 1994. С. 13). Блаженный Августин: «Ты сотворил меня так, что разве малым чем не равен я ангелам, потому что принял я от Тебя одинаковый с ними разум к познанию Тебя; но разве малым чем не равен, как сказал я, потому что блаженное видение о Тебе имеют они уже в видении, а я имею только по упованию; они – лицом к лицу, а я – зеркалом в гадании; они – вполне, а я – отчасти. “Когда же наступит совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится” (1 Кор 13:10); тогда уже открытым лицом узрим лицо Твое. Что же тогда и в малом чем не быть меньшими ангелов воспрепятствует нам, которых Ты, Господи, венцем упования, украшенным славою... венчал еси, которых Ты не в меру почтил как присных Своих, даже во всем соделал равными и равночестными ангелам? Ибо и истина Твоя говорит сие: “равны ангелам и суть сыны Божии”. Почему же “сыны Божии”, когда равны будут ангелам? Действительно будут “сыны Божии”, потому что Сын Божий соделался Сыном Человеческим. Итак, взирая на сие, осмеливаюсь сказать: не умален малым чем от ангел человек, но даже равен ангелам, потому что Бог стал человеком, а не ангелом. И посему-то скажу, что человек есть достойнейшая из тварей... Посему исповедаюсь Тебе, Господи, Боже мой,... что, сотворив меня разумным, сотворил Ты равным в некотором отношении с ангелами, потому что могу усовершаться чрез Слово Твое и *дойти* до равночестия с ангелами, и сподобиться усыновления чрез Единородное Слово Твое... чрез Сына Твоего возлюбленного...» (Беседы души с Богом, 7 // Цит. изд. С. 34-35). Преподобный Симеон Новый Богослов: «Как мысленные чины Небесных Сил освещаются Богом по порядку, так что Божественное светолитие проникает из первого чиноначалия во второе, из этого в третье и так во все: так и святые, будучи освящаемы святыми ангелами, связуемы и соединяемы союзом Святого Духа, делаются равночестными с ними и подобными им» (Деятельные и богословские главы, 157 // Добротолюбие. Цит. изд. Т. 5. С. 51).

А это возможно *только лишь после всеобщего воскресения*, о чем и пишут Отцы Церкви¹. Ибо препятствием для равночестности людей и ангелов ныне является греховная плоть человека.

Здесь, на земле, человек не может всецело и постоянно обладать таким же достоинством, каким обладают ангелы Божии. Человек не может еще перейти в такое состояние, когда бы он по равночестности сравнялся с ангелом. Нельзя поставить на одну ступень плоть и дух, тело и бестелесное. Это противоречит не только Писанию, но и здравому смыслу. Можно в той или иной мере стать на земле равным ангелу по указанным выше качествам, но нельзя на земле стать равным ангелу по чести. Иными словами, можно стать на земле равноангельным, но нельзя стать равночестным с ангелами. Это возможно лишь в будущей жизни. Однако как это окажется реализовано на самом деле — сравниемся ли мы с ангелами или превзойдем их — это мы узнаем в самом факте Воскресения. В любом случае, нельзя превзойти ангелов, не сравнившись прежде с ними.

Итак, мы видим, как Отцы Церкви понимали равноангельность. Им была чужда идея о том, что человек станет ангелом по природе. Настаивая на обратном, они показывали, что равенство ангела и человека достигается равным обладанием теми или иными свойствами их природ. Как ангел лишен всяких проявлений страстности, так и воскресший праведник — равный ангелу — преодолевает их и не будет более им подвластен. Как ангел, укрепленный благодатию Святого Духа, склонен

¹ Хотя Отцы и говорят о равночестности всегда в будущем времени, тем не менее, они пишут и о том, что человек на земле может быть временно причастен равночестности с ангелами. Путь к этому временно обладанию равночестностью — это молитва вообще (преподобный Ефрем Сирий), и конкретнее, это молитва церковная, богослужение, и — как его пик — Божественная литургия (преподобный Максим Исповедник). Здесь человек временно приобщается ангельскому деланию — славословию, здесь он встает рядом с ангелом и вместе с ним, как равный, богословит и славословит Бога. Здесь он поет ангельскую песнь. Именно здесь, как нигде, он наиболее близок к ангелу.

только ко благу и совершенен в добродетели, так и подвижник приравнивается к ангелу, усовершенная в добродетели. Он достигает полноты ангельского совершенства после Воскресения, когда в равной степени с ангелом будет освящаться Духом Святым. Как ангелы, которые «на небесах всегда видят лице Отца Небесного» (Мф 18:10), воскресший праведник, когда узрит «лицем к лицу» (1 Кор 13:12) и «увидит Его» (1 Ин 3:2), сравнивается с ангелом в ведении. Так Отцы понимали равноангельность. Для них равенство с ангелами не есть характеристика сущностная, но качественная. Равенство с ангелами в полноте достигается в эсхатологической перспективе, однако, в той или иной степени, оно возможно и на земле. Одно лишь не может быть достигнуто человеком уже здесь на земле – это равенство с ангелом по чести. Для этого человек должен преодолеть рубеж Воскресения.

Однако не это является выводом всей работы. Как это ни парадоксально звучит, но все это краткое исследование было написано совсем с другой целью. Дело в том, что в современном христианском богословии нередко поднимается вопрос об иерархическом соотношении ангела и человека. Можно было бы даже сказать, что этот вопрос является одним из глубочайших и значительнейших вопросов, которыми когда-либо задавались христианские богословы. Многие умы поистине бьются над вопросом: кто же больше, ангел или человек? В ответе на него расходятся разные Отцы, разные богословы, разные традиции. Об этом стоило бы написать целую монографию. Как раз в контексте этого вопроса и была написана вся статья. Задача, которая перед нами стояла, заключалась в том, чтобы рассмотреть, не видели ли Отцы Церкви в понятии будущей равноангельности человека ответа именно на этот вопрос: кто же больше? Не считали ли Отцы Церкви, что человек будет не больше, не меньше, а равен ангелу?

И мы вынуждены признать, что большинство Отцов, по всей видимости, *не относили понятие равноангельности к вопросу об иерархическом соотношении ангела и человека*. Лишь в бо-

гословии нескольких из них это представление нашло свое выражение. Блаженный Августин – чуть ли не единственный из всех Отцов Церкви, кто буквально понимал указание Лк 20:36, относя его к вопросу об иерархии твари¹. Он самым очевидным образом учил об эсхатологическом уравнивании ангела и человека, о том, что человек не превзойдет ангела, но уравнивается с ним во всем, кроме природы.

К сожалению, рамки этой статьи не позволяют уделить представлениям Августина должного внимания, однако изучение его аргументации позволило бы ищущим ответа на непростой вопрос о соотношении ангела и человека увидеть всю его сложность и глубину. Нам кажется, что это учение западного Отца Церкви заслуживает пристального взгляда православных богословов. Хотя можно и сразу сказать, что это учение Августина сложно назвать святоотеческим и, кроме того, оно во многом расходится с учением восточных Отцов об обожении².

Но все же, если это учение и разделяется некоторыми другими христианскими авторами, в любом случае, таких будет меньшинство³. В то время как подавляющее большинство не

¹ Первоначально в текст данной статьи была внесена глава, посвященная учению блаженного Августина о равенстве ангела и человека после Воскресения. Но, когда оказалось, что в рамках небольшой главы нам не удастся целиком рассмотреть труднейший вопрос, поставленный появлением такого оригинального учения у Отца Церкви, мы решили исключить эту главу и отдельно рассмотреть учение этого святого, посвятив ему целую статью в одном из ближайших номеров «Богословского сборника». Здесь же хотелось бы заметить только одно: как мы убедились в процессе работы, это учение Августина совершенно неизвестно русской патрологической науке.

² См. мой доклад на XIV Ежегодной Богословской Конференции ПСТБИ: «Место понятия “равноангельности” в богословской системе блаженного Августина».

³ Еще один великий западный святитель разделял подобное мнение – это святитель Григорий Двоеслов. С большой очевидностью, однако, можно заявить, что и он вторил здесь блаженному Августину. Впрочем, в данном случае лучше убедиться в этом на основе анализа произведений святителя Григория. Так что этот вопрос оставляем открытым.

видит в Лк 20:36 опоры для подобных представлений. Отцы Церкви относили указание на будущую равноангельность человека к образу его существования «на небесах», но не к вопросу об иерархическом соотношении ангела и человека¹. То есть слова Господа: «[будут] равны ангелам» Отцы Церкви, по всей видимости, понимали как: «будут подобны ангелам» или «будут в равной степени с ангелами обладать тем-то и тем-то»². На

¹ В процессе подготовки этой статьи нам встретилась интересная цитата из «Толкования на Апокалипсис» Экумения. Поначалу мы недооценили всей ее важности, но только после формулировки выводов обратили внимание на то, как органично укладывается словопотребление Экумения в наши выводы. Дело в том, что, исходя из православного учения о Матери Божией, определение «равноангельный» неприложимо к Той, Которая есть «славнейшая без сравнения» всех ангельских чинов. Однако Экумений в Толковании в Апокалипсис употребляет это определение именно по отношению к Пресвятой Богородице. Объясняя знамение жены, облеченной в солнце (см.: Апок 12:1-2), он пишет: «Разумеется же, что Ее (Мать Божию) описывает видение на небе, а не на земле, как чистую душой и телом, как *равную ангелам* (ὡς ἰσάγγελον), как пребывающую на небесах... и как не имеющую ничего общего с землей и злом ее» (Commentarius in Apocalypsin, VI // TLG). То есть Экумений прилагает к Матери Божией неприложимое определение. Из контекста видно, что он употребляет это определение не в прямом смысле, полагая, что Мать Божия равна с ангелами, а не превосходит их, но в смысле образа Ее пребывания на небе. Она равна ангелам как «чистая душой и телом», как «не имеющая ничего общего с землей», как «имеющая жительство на небесах (ὡς οὐρανοπολίτιν)». То есть Она равна ангелам по образу существования. Это все равно, что сказать: золотой и медный сосуды равны, потому что стоят на одном столе. Так что Экумений здесь не погрешает против церковного Предания. Но вопрос заключается в том, а не является ли такое употребление Экумением понятия равноангельности неслучайным, а следствием того, что он как раз понимал его именно как ангелоподобие в образе бытия, не связывая его нисколько с представлениями о будущей иерархии твари, и считая, тем самым, что в данном контексте оно совершенно употребимо по отношению к Божией Матери? То есть, одним словом, не подтверждает ли Экумений наших выводов?

² Однако в связи с этим мы бы не стали предлагать переводить понятие ἰσάγγελος как «подобный ангелам», хотя по смыслу можно

самом деле, остается другой вопрос: не является ли понятие «равночестности» в богословии некоторых Отцов отправной точкой для выводов, которые мы находим у Августина и других Отцов? И вопрос этот мы оставляем без ответа.

Опираясь на полученные результаты, мы можем сказать, что для Отцов вопрос эсхатологической иерархии не стоит так остро, как для некоторых современных богословов. При вдумчивом изучении творений Святых Отцов ответ на вопрос «Кто больше, ангел или человек?» не так очевиден, некоторые же из них вовсе обходят этот вопрос стороной.

Одно можно сказать точно: для христианского богословия цель человека состоит не в том, чтобы догнать и перегнать ангела, и не в том, чтобы сравняться с ним. По представлению большинства Отцов, ангел и человек — это одна тварь, имеющая единую часть в жизни будущего века. Отцы определенно учат о том, что в будущей жизни человек будет пребывать «с ангелом». Когда «Бог будет все во всем» (1 Кор 15:27), тогда ангел и человек будут вместе, они составят единый братский лик, «многочисленный народ» (Апок 19:1), славящий и воспевающий Бога. И даже если в этом едином хоре будут разные партии и разные голоса, это все же не убавит великолепия общего звучания.

Подводя, наконец, итог, скажем, что вероятнее всего для святоотеческой традиции понятия «как ангел» и «равноангел» почти не отличаются друг от друга¹: оба они характеризуют бу-

было бы передать его и так. Перевод «равный ангелам» кажется нам более соответствующим тексту оригинала и более емким по смыслу. К тому же такой вариант оставляет место и для других, несходных с нашими, трактовок данного понятия.

¹ Хотя встречаются и попытки разделять оба этих понятия по смыслу. Так, например, святой Василий Кесарийский пишет: «Там (в будущей жизни) уже *как ангелы* ни женятся, ни замуж выходят, а совершенством души и чистотою тела *равны ангелам* (Ἐντεῦθεν ἤδη, ὡς οἱ ἄγγελοι, οὐτε γαμοῦσιν οὐτε γαμίζονται, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἀρετῆ, καὶ σώματος ἀφθορίᾳ ἰσάγγελοι οὖσα)» (De virginitate, 54 // PG 30. Col. 777). Или, на-

душий образ существования человека по отношению к ангелу¹. Единственным их отличием является то, что если понятие «как ангел» просто описывает будущее состояние, то понятие «равноангел» определяет степень, интенсивность этого состояния. Именно при таком понимании ответ Господа на вопрос саддукеев, переданный по-разному всеми тремя синоптиками, по смыслу становится единым и тождественным, и Евангелие от Луки не привносит ничего отличного от того, что передано Матфеем и Марком, разве что делает этот ответ чуть полнее. Тогда и здесь становится возможным говорить о согласии евангелистов.

пример, Ориген таким образом объединяет стихи Мф 20:30 и Лк 20:36: «Ибо праведники в воскресении мертвых ни женятся, ни замуж выходят, но *пребывают* как ангелы на небесах и *становятся* равными ангелам» (Ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν οὔτε γαμοῦσιν οὔτ' ἐγγαμίζονται, ἀλλ' εἰσὶν ὡς οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν οἱ δίκαιοι καὶ γίνονται ἰσάγγελοι) (Contra Celsum. IV, 29 // PG 11. Col. 1069c). Однако из этих попыток видно, как близки эти понятия друг ко другу и как сложно закрепить за каждым из них определенный смысловой контекст. Забавно, что в Патрологии Миня и некоторых других изданиях нередко после цитирования тем или иным автором стиха Лк 20:36 издатели ставят в скобках индекс «Мф 22:30».

¹ По словам Феофана митрополита Никейского, современника святителя Григория Паламы, Творец создал нас ангелами на земле и пожелал, чтобы наша жизнь была бы устроена по образу ангельского чина и ангельской жизни: «и как жизнь тех нетленна и свободна от всяких страстей и зла, всякой печали, и скорби, и страдания, и прочих бедствий, так чтобы и наша жизнь была бы такой же: чтобы и у них и у нас наблюдался единый образ жизни». Но мы «отступили от... сонма ангелов и совместной жизни с ними... и осуждены были вести жизнь совместную с животными,... став сообитателями с ними и ведущими тот же образ жизни, что и они». Но Бог возрождает наше естество и дарует нам славное изменение, причастие Божественного естества и «подобный ангелам образ жизни» (Послание третье, 2 / Три послания приснопамятного митрополита Никейского Феофана // Беседы святителя Григория Паламы. М., 1993 (репринт). Ч. 2 (Прибавление). С. 232-233).

СВЯЩЕННОЕ ПИСАНИЕ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

Ю. Васильчева

ПРОРОКИ И ПИСАНИЯ СИРИЙСКОЙ ПЕШИТТЫ И ЭКЗЕГЕТИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ АРАМЕЙСКИХ ТАРГУМОВ*

До сих пор мало внимания уделялось возможности иудейского происхождения книг Ветхого Завета, не входящих в Пятикнижие. Это неудивительно, поскольку Пятикнижие – наиболее важная часть Ветхого Завета, и именно его иудеи в первую очередь переводили на другие языки. Как правило, исследователи признают, что поскольку, по их мнению, Пятикнижие Пешитты имело таргумическое происхождение либо находилось под влиянием иудейских традиций, то подобная возможность существует и для других книг Ветхого Завета.

Работ, посвященных данной теме, не так много. В большинстве случаев вопрос о происхождении книг, не входящих в Пятикнижие, рассматривается в контексте гораздо более широких исследований. В результате рассмотрения отдельных книг, исследователи приходят к общему выводу о том, что Пешитта представляет собой перевод, сделанный с еврейского, который был очень близок к масоретскому тексту, исключением является книга Паралипоменон. Вполне возможно, что переводчик этой книги мог пользоваться таргумом, либо руководствовался иудейскими экзегетическими традициями, либо и тем и другим.

* Данная статья представляет собой обзор основных исследований вопроса о происхождении Пешитты и ее отношении к иудейским таргумам, общности их экзегетических традиций. Отправной точкой и основой работы послужила статья: *Dirksen P. B. The Old Testament Peshitta // Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity. Philadelphia, 1988*, а также сборник статей «Targum Studies: Targum and Peshitta».

В 80-90-х годах XIX века был издан ряд коротких работ, касающихся текста Пешитты, ее отношения к масоретскому тексту, к Септуагинте, а также к таргумам. В основном они следуют одной модели: суть этих работ состоит в перечислении чтений Пешитты, которые предположительно отклоняются от масоретского текста, с характеристикой этих отличий, указанием их возможной причины и сопоставлением их с Септуагинтой и таргумом. Во введении или в конце работы автор, как правило, излагает свое мнение о том, как создавался перевод и о его возможной зависимости от Септуагинты и/или таргума.

Пророческие книги

Книга Иисуса Навина

Магер (H. Mager) в своей диссертации по Пешитте книги Иисуса Навина (1916) высказал предположение, что сирийский переводчик мог работать с еврейским текстом, советуясь при этом с письменным текстом таргума¹. Особое внимание Магер уделяет связи между Пешиттой и таргумом Ионатана. Основываясь на списке из 35 случаев согласий между этими двумя версиями, он делает вывод о том, что Пешитта, должно быть, использовала письменный текст таргума Ионатана. Однако природа этих согласий далека от компиляции. Научные исследования этого вопроса последних лет заставляют нас более критически подходить к утверждению о литературной связи между этими двумя версиями. Согласия в опущении или добавлении союза «вав», как это утверждается в двух случаях, ничего не доказывают. В других случаях и таргум, и Пешитта дают вполне естественные переводы еврейского текста, и согласие между ними может быть легко объяснено близостью двух диалектов. Все же в списке, который приводит Магер, есть два заслуживающих особого внимания примера. В Нав 10:41 название Кадес-Варни переводится и в таргуме, и в Пешитте как *ʿeqet d'gaya*, а в Нав 9:10 название Васан переводится как

¹ Mager H. Die Pescittho zum Buche Josua // Freiburger Theologische Studien, 19. Freiburg i/Br, 1916.

matnin. Однако, поскольку в первом случае такой же перевод встречается и в дальнейшем, а во втором случае также в нескольких других местах, то, пожалуй, нет оснований утверждать зависимость Пешитты от таргума Ионатана. Скорее всего, обе версии использовали и здесь, и в других местах распространенную в то время иудейскую традицию перевода.

Список, который приводит Магер, напоминает нам, что для доказательства существования литературной связи необходимо то, что Вернберг-Меллер (P. Wernberg-Møller) называл фразеологическим сходством¹. Этот критерий очень важен. Кроме того, должен быть задан еще один вопрос. Если переводчик Пешитты обращался к таргумам, то, вероятней всего, он делал это либо по причине неких лингвистических затруднений, либо по богословским причинам. Следовательно, существует возможность того, что переводчик использовал таргум в конкретных отрывках.

Книги Царств

В своей диссертации по 1 Цар Шварц (E. Schwartz) приходит к достаточно общему заключению, что Пешитта основывается на таргумах или иудейских традициях², в то время как Берлингер (J. Berlinger) в своей работе по 3 Цар утверждает, опять же в достаточно общих выражениях, что переводчик вполне мог пользоваться таргумом Ионатана в отдельных трудных местах³.

¹ Вернберг-Меллер настаивает на том, что для подтверждения литературной зависимости Пешитты от таргумов недостаточно согласий между этими версиями в деталях и отдельных словах. Между ними должно быть фразеологическое сходство. Подробнее см.: *Wernberg-Møller P. Some Observations on the Relationship of the Peshitta Version of the Book Genesis to the Palestinian Targum Fragments, Published by Professor Kahle, and to Targum Onkelos // Studia Theologica, 15. 1962*; а также см.: *Wernberg-Møller P. Prolegomena to a Re-examination of the Palestinian Targum Fragments, Published by P. Kahle, and their Relationship to the Peshitta // Journal of Semitic Studies, 7. 1962*.

² *Schwartz E. Die syrische Übersetzung des ersten Buches Samuelis und ihr Verhältniss zu MT, LXX und Trg. Berlin, 1897*.

³ *Berlinger J. Die Peschitta zum I.(3.) Buch der Könige und ihr Verhältniss zu MT, LXX und Trg. Berlin, 1897*.

Драйвер (S. R. Driver) в своей работе по 1 и 2 Цар¹ упоминает отрывки, где о Господе говорится более пространно, как это обычно бывает в таргумах, например: «они служили Господу» переводится как «они служили перед Господом», а «они молились Господу» — как «они молились перед Господом». Подобные случаи, по его мнению, указывают на то, что Пешитта испытала некоторое иудейское влияние.

Более подробно вопрос о возможности таргумического происхождения 1 Цар рассматривает в своей статье Петерс (C. Peters)². Он приводит список из 30 примеров согласий между Пешиттой и таргумом книги Царств против масоретского текста. Опираясь на эти согласия, а также другие подтверждающие свидетельства, Петерс приходит к выводу, что Пешитта книги Царств основывалась на таргумической традиции, несмотря на то, что первичная форма таргума вовсе не обязательно была такой, как мы ее знаем сейчас. Нет необходимости в подробностях останавливаться на материалах Петерса. Однако несколько его примеров стоит упомянуть, чтобы проиллюстрировать проблемы и трудности, возникающие при сопоставлении этих двух текстов.

Одним из примеров в статье о 1 Цар служит отрывок 1 Цар 5:3. В масоретском тексте стоит *nofel*, причастие от *nafal*, «падать». И Пешитта, и таргум переводят его как *r^eme*, пассивное причастие от *r^ema*, «ставить, класть». Проблема перевода состоит в том, что еврейское *nofel* помимо «падать» также имеет значение «упавший, лежащий». Такого двойного значения нет в сирийском/арамейском, которые обычно используют *r^eme* в последнем значении, например, Втор 21:1 и Суд 3:25. Следовательно, и Пешитта, и таргум просто приводят адекватный перевод вполне независимо друг от друга.

¹ Driver S. R. Notes on the Hebrew Text of the Book of Samuel. Oxford, 1890 (2nd ed. 1913). О Пешитте см.: p. xlii, lxxii-lxxvii (1-е изд., 1890); p. li-lii, lxxi-lxxvi (2-е изд., 1913).

² Peters C. Zur Herkunft der Pesitta des ersten Samuel-Buches // Biblica 22, 1941.

Следующий пример Петерса указывает на общую переводческую традицию. В 1 Цар 2:2 масоретский текст содержит следующие слова: «здесь нет Твердыни». И Пешитта, и таргум переводят как «здесь нет Сильного». На первый взгляд, это согласие может показаться удивительным, но это на самом деле не уникальный случай, а стандартный перевод. В других местах, где такие слова, как «скала», «камень», «твердыня» используются применительно к Господу, мы находим такой же перевод и в Пешитте, и в таргуме, например, 2 Цар 23:3; Ис 17:10.

В своей статье о 1 Цар Петерс желает внести некоторые коррективы в работу де Боера (P. A. H. De Boer) по тексту этой книги¹. Де Боер рассматривает, как таргум, Пешитта и Септуагинта переводили еврейский текст. В главе о Пешитте он перечисляет добавления, сокращения и другие отличия. В ряде случаев Де Боер отмечает согласия между Пешиттой и таргумом, но эти согласия не указывают на литературную связь между ними.

Петерс делает некоторые замечания к «казуистическому подходу» Де Боера. В противовес этому он пытается представить в виде «систематического сопоставления» общую картину, которая «должна безошибочно указать на таргумическое происхождение Пешитты».

В своих полемических замечаниях Петерс касается главного вопроса методологии в подобного рода исследованиях, хотя и не высказывается более пространно на этот счет. Работы Де Боера и Петерса отражают два разных подхода, в одном из которых зависимость Пешитты от каких-либо внешних источников утверждается лишь при наличии достаточно веских на то причин. Петерс в своей работе проверяет гипотезу на конкретном материале и находит ей обоснование. Следует отметить, что *a priori* нет ничего ошибочного в методе Петерса. Единст-

¹ De Boer P. A. H. Research into the Text of 1 Sam. I-XVI. Amsterdam, 938. Также см. другие его работы: 1 Sam. XVII, Notes on the Text and the Ancient Versions // Oldtestamentische Studien, 1. Leiden, 1942; Research into the Text of 1 Sam XVIII-XXXI // Oldtestamentische Studien, 6. Leiden, 1949.

венный верный способ доказать какую-либо литературную зависимость — это указать случаи согласия между двумя версиями, в которых они одинаково отклоняются от масоретского текста. Однако решающим моментом служит то, что для утверждения литературной связи эти согласия могут быть использованы лишь в том случае, если они не могут быть объяснены иначе и если они содержат часто встречающиеся элементы. Примеры, которые приводит Петерс, и по типу, и по количеству, вместо того, чтобы служить опровержением, скорее кажутся подтверждением выводов Де Боера.

Книга пророка Исаии

В 1893 году была опубликована диссертация Вайса (H. Weiss) по книге пророка Исаии¹. Вайс не находит свидетельств использования иудейской экзегезы. Наоборот, видит четкие примеры христианской интерпретации в Ис 52:15; 53:2, 4, 5, 7-10.

В 1897 году Варшавски (L. Warszawski) опубликовал свою работу по Ис 1-39², в которой он высказывает мнение о том, что есть достаточно большое количество общих мест между Пешиттой и таргумом Ионатана. Однако эти места вовсе не свидетельствуют о том, что переводчик использовал таргум, а скорее указывают на знание и использование иудейских экзегетических традиций.

Следующую работу, которую следует упомянуть, написал Делекат (L. Delekat)³. Он отмечает, что в книге пророка Исаии есть достаточно большое количество согласий между Пешиттой и Септуагинтой. Более того, есть также некоторые связи между Пешиттой и таргумом Ионатана, и между таргумом Ионатана и Септуагинтой. Однако нет оснований полагать, что

¹ Weiss H. Die Peschitta zu Deuterjesaja und ihr Verhältniss zu MT, LXX und Trg. Halle, 1893.

² Warszawski L. Die Peschitta zu Jesaja (Kap. 139), ihr Verhältniss zum MT, LXX und Trg. Berlin, 1897.

³ Delekat L. Die Peschitta zu Jesaja zwischen Targum und Septuaginta // Biblica 38. 1957.

любая из этих трех версий опиралась на одну из двух других. Делекат высказывает предположение, что и Пешитта, и таргум Ионатана восходят к более древнему таргуму, от которого в значительной степени зависела и Септуагинта.

Наиболее важна для нас докторская диссертация Раннинг (L. G. Running) по книге пророка Исаии¹. Во введении автор излагает три главных цели своего исследования: «(1) найти следы арамейского таргума, лежащего в основе сирийского текста, и, следовательно, (2) по тексту Пешитты восстановить древне-сирийский текст, следуя типу работы, проделанной Вообусом применительно к Пятикнижию; (3) отразить упоминания сирийскими авторами вариантов чтений текста Пешитты, особенно в произведениях самых ранних из них – Афраата Персидского и Ефрема Эдесского ... это вполне может привести к реконструкции древне-сирийского текста, что также было отмечено Вообусом».

Особый интерес представляет 6 глава работы Раннинг, поскольку в ней «детально рассматриваются наиболее важные разночтения с целью выяснить, не могли ли они быть следами таргумического субстрата и форм древне-сирийского текста»². В этой главе приведено 101 разночтение. По мнению Раннинг, эти разночтения могли быть результатом ошибок переписчиков, однако они также могут быть свидетельствами «более раннего, разнообразного, индивидуального» текста древне-сирийской версии, содержащего таргумические черты, в противовес «значительно упрощенному, стандартизированному варианту, представленному нынешним текстом Пешитты»³. В восьмой главе Раннинг подводит итог: из 101 варианта «20 могут быть либо формой древне-сирийского текста, либо ошибкой пере-

¹ *Running L. G. An Investigation of the Syriac Version of Isaiah*. Baltimore: Maryland, 1964.

² *Running L. G. Op. cit.* P. 249; некоторые материалы см.: *Running L. G. An Investigation of the Syriac Version of Isaiah // Andrews University Seminary Studies: Part I: 3 (1965); Part II: 4 (1966); Part III: 4 (1966)*.

³ *Running L. G. An Investigation... (Part I).* P. 250; *Running L. G. An Investigation... (Part II).* P. 42.

писчиков; 11 вариантов могут быть следами древне-сирийского в Пешитте; 23 варианта скорее всего были ошибками переписчиков; 47 вариантов могут быть уникальными следами более древней формы текста, причем около половины из них, 24, непосредственно указывают на таргумы».

Работа Раннинг особенно ценна объемом приведенных материалов и их статистикой. Ее позиция достаточно ясна. Раннинг разделяет взгляды и подход Вообуса (A. Vööbus) и приходит к тем же выводам. Из этого также следует разница между ее подходом и подходом Петерса, упоминавшимся ранее. Петерс сравнивает тексты таргумов с текстом Пешитты для того, чтобы найти доказательства литературной связи. Раннинг, с другой стороны, убеждена, что особая связь между этими двумя версиями, как утверждал Вообус, существует, и ставит себе задачу найти свидетельства более древнего текста. Согласия с таргумами вовсе не обязательны, но если они есть, то не остается никаких сомнений: «там, где можно найти подтверждение разночтению в таргумах, это наверняка уникальный след оригинального ядра предшествовавшего ему сирийского ветхозаветного текста»¹. Те, кто разделяют гипотезу о существовании более древнего таргумического текста Пешитты и находят подтверждение этому в подходе Вообуса, вполне могут найти дополнительные свидетельства в материалах Раннинг. Стоит отметить, что имеющиеся рукописи Пешитты свидетельствуют о том, что при переписывании текстов сирийской Библии переписчики достаточно небрежно относились к своей задаче и, более того, позволяли себе вольное отношение к идиоматическим деталям, которые не имели особого влияния на содержание текста. Эти два фактора привели к возникновению большого количества разночтений даже в самых ранних сирийских рукописях. Этот факт стоит принимать во внимание при поиске более древних и таргумических текстов среди разночтений отдельных рукописей.

¹ *Running L. G. An Investigation...* (Part I). P. 298; *Running L. G. An Investigation...* (Part III). P. 148.

С критикой работы Раннинг выступил Костер. В своей статье «*The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshitta*» он подробно разбирает методы и выводы Раннинг¹. В противоположность ее мнению Костер утверждает, что нет оснований выдвигать теории о таргумическом происхождении Пешитты. Все сохранившиеся рукописи свидетельствуют о том, что процесс развития текста Пешитты шел в направлении от более дословного этапа к менее дословному, а не наоборот. И кроме того, на его взгляд, нет никаких свидетельств о том, что предпринимались попытки заменить ранний таргумический текст более дословным (как это утверждала Раннинг).

Не менее критический подход можно найти в той оценке, которую материалам Раннинг дал Ван дер Коой (Van der Kooij)². В своей работе он сопоставляет Септуагинту, 1QIsa^a, 1QIsa^b³, версию Феодотиона, версию Акилы, таргум Ионатана, версию Симмаха, Пешитту и Вульгату. В главе, посвященной Пешитте, Ван дер Коой уделяет большое внимание работе Раннинг и рассматривает разночтения, приведенные по древним рукописям Пешитты. Он придерживается мнения, что каждый отдельный случай разночтений может быть объяснен тем, что он возник в процессе передачи текста, как идиоматическое изменение, согласование с другими стихами, ошибка переписчика и т.п.

В шестой главе своей работы о тексте Ис 53 Хегерман (H. Hegermann) уделяет внимание Пешитте⁴. В результате подробного рассмотрения стиха за стихом отрывка Ис 52:13 – 53:12 он приходит к выводу, что Пешитта не была христианским переводом, а скорее отражает иудейские мессианские ин-

¹ *Koster M. D. The Copernican Revolution in the Study of the Origins of the Peshitta* // Flesher Paul. V. M. (ed.). *Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta*. Atlanta: Georgia, 1998. P. 15-54.

² *Van der Kooij A. Die Alten Textzeugen des Jesajabuches* // *Orbis Biblicus et Orientalis*, 35. Freiburg: Göttingen, 1981.

³ 1QIsa^a – полный свиток книги пророка Исаии; 1QIsa^b – неполный свиток книги пророка Исаии. Оба свитка обнаружены в Кумране.

⁴ *Hegermann H. Jesaja 53 in Hexapla, Targum und Peshitta*. Gütersloh, 1954.

терпретации. Во введении к своей статье он особенно настойчиво отвергает предложенную Вайсом интерпретацию некоторых переводов Пешитты как чисто христианских. Стоит упомянуть один из примеров: в Ис 53:4 еврейское *naguf* – «пораженный, раненый» в Пешитте переводится как *k^etiša* – «избитый». Вайс переводит как «распятый» и видит в этом четкую христианскую интерпретацию. Хегерман возражает, что подобный перевод неверен, и что в Новом Завете употребляется другой глагол со значением «распинать».

С другой стороны, Ван дер Коой придерживается мнения, что некоторые отрывки книги пророка Исаии указывают на христианского переводчика¹. Об этом свидетельствуют, по его мнению, Ис 25:6–8; 49:1,4; 52:15; 53:2. Однако поскольку переводчик был хорошо знаком с еврейским, и, более того, есть некоторые свидетельства близости с таргумом Ионатана, этот переводчик, скорее всего, был иудео-христианином. Ван дер Коой отмечает несколько примеров согласия между Пешиттой и таргумом. Одним из примеров служит перевод еврейского *ʿefaim*, «духи мертвых» в Ис 14:9 как «герои» в обеих версиях. Его примеры заслуживают внимания. Значение приведенных еврейских слов, возможно, было недостаточно понятным, и переводчик вполне мог обратиться к некоему внешнему источнику. Однако трудно решить, был ли этим источником таргум или распространенное в то время иудейское толкование.

Следующая работа – Роуландса (E. R. Rowlands) – касается исключительно связи между Пешиттой и таргумом². Автор приводит семь примеров чтений Пешитты, которые содержат сходство с переводами таргумов, а также соответствия между таргумом и одной или более рукописями Пешитты, и несколько чтений, где согласие между Пешиттой и Септуагинтой может указывать на общее использование в Пешитте и Септуагинте (и таргуме) распространенной на тот момент экзегезы.

¹ Van der Kooij A. Op. cit.

² Rowlands E. R. The Targum and the Peshitta Version of the Book of Isaiah // Vetus Testamentum 9, 1959.

Согласия между Пешиттой и таргумом могут указывать на некую связь с общим методом толкования библейских текстов. Примером служит Ис 6:10, где еврейское *w^erafa*, «он будет исцелен» переводится в обеих версиях как *itpe'el* от *šbq*, «он будет прощен». Роуландс вполне осознает, что его примеры не однозначны, и что возможно иное объяснение подобных согласий. Автор утверждает, что приводит лишь подборку примеров. Все же, несколькими строками позже, он говорит, что местами встречается подобная связь, которая влияет на перевод слов, фраз и идей.

Книга пророка Иезекииля

В предисловии к своему комментарию на книгу пророка Иезекииля (1886)¹ Корнилл (С. Н. Cornill) приводит некоторые, по его мнению, типично таргумические переводы Пешитты, например, при упоминании Господа для более почтительного звучания добавляется предлог *q^edam*, как в Иез 20:27, где *gidd^efu' oti*, «ваши отцы хулили Меня» переводится как *gadd^e(w) q^edamay*, «ваши отцы богохульствовали передо Мной», или, например, в Иез 14:8 и 15:7, где *w^enattati panay*, «Я обращаю свое лицо (против того человека)» переводится как *wettel rugzi*, «Я обращаю свой гнев...». Он делает вывод, что подобные примеры отражают аналогичную иудейскую традицию, встречающуюся в таргумах.

Двенадцать малых пророков

Еще в 1827 году Креднер (С. А. Credner) написал свою докторскую диссертацию по Малым пророкам Пешитты, уделив особое внимание книге пророка Осии. Он перечисляет ряд мест, в которых Пешитта соглашается с таргумом Ионатана против масоретского текста², и делает вывод, что, по крайней мере, в книге

¹ Cornill C. H. Das Buch des Propheten Ezechiel. Leipzig, 1886. О Пешитте см. с. 137-156.

² Credner C. A. De Prophetarum Minorum Versionis Syriacae Quam Peschito Dicunt Indole. Göttingen, 1827. S. 96-100.

пророка Осии переводчик пользовался таргумом. Некоторые из примеров Креднера действительно примечательны, например, первый из них, Ос 2:9, где еврейское *ʾkassot*, «покрывать» переводится в таргуме и в Пешитте как *dʾjehbet lah datkasse*, «который я дал ей, чтобы покрыться». Следует добавить, что любой переводчик позволял себе уклониться в сторону более парафрастического перевода, чтобы сделать значение еврейского текста более понятным, и вряд ли стал бы иначе переводить на арамейский язык. Другим примером служит Ос 4:14, где *haqqeʿdešot* – «блудницы» переводится в обеих версиях как «выходящие на улицу». В таргуме этот перевод (*nāpqaṭ bara*) используется также и в нескольких других местах (3 Цар 14:24; 15:12; 22:47), в Пешитте (*nāpqaṭ šuqē*) – только здесь. Однако перевод Пешитты вполне может представлять собой сирийскую идиому, так же, как и перевод таргума был широко распространенной арамейской идиомой.

В 1887 году была опубликована диссертация Зебека (M. Sebök [Schönberger]) по Двенадцати пророкам¹. Он отмечает некоторое количество согласий между таргумом и Пешиттой и высказывает свое мнение о том, что эти примеры отражают иудейскую экзегезу в его общеизвестной и устно передававшейся форме

Крузе-Блинкенберг (L. Kruse-Blinkenberg) сравнивал текст Пешитты книги пророка Малахии с масоретским текстом, таргумом Ионатана и Септуагинтой². В некоторых местах Пешитта отличается от масоретского текста, соглашаясь при этом всецело или частично с таргумом. Различия между Пешиттой и таргумами, по его мнению, указывает на то, что Пешитта была независимым переводом с еврейского.

Позднее Пешитта Двенадцати пророков в целом была исследована в докторской диссертации Гельстона (A. Gelston)³.

¹ *Sebök M. (Schönberger)*. Die syrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten und ihr Verhältniss zu dem MT und zu den älteren Übersetzungen namenlich den LXX und dem Targum. Breslau, 1887.

² *Kruse-Blinkenberg L.* The Pešitta of the Book of Malachi // *Studia Theologica* 20, 1966.

³ *Gelston A.* The Peshitta of the Twelve Prophets. Oxford, 1963.

Восьмая глава этой работы касается Пешитты и таргумов. Из своего изучения отношений между двумя версиями Гельстон делает вывод, что, несмотря на «наводящие на размышления согласия», наши исследования связей между таргумом Ионатана и Пешиттой далеки от однозначных выводов. Нет неопровержимых доказательств зависимости одной версии от другой, скорее есть некоторые согласия, указывающие на общие экзегетические источники.

В седьмой главе своей работы Гельстон сопоставляет тексты Пешитты и Септуагинты, используя при этом ту же методологию, что и при сопоставлении Пешитты с таргумом Ионатана. Результаты проведенного сопоставления позволяют Гельстону с уверенностью утверждать, что в ряде мест переводчик опирался на Септуагинту, и вместо того, чтобы переводить по еврейскому тексту, он иногда переводил по Септуагинте.

В своей более поздней статье «*The Twelve Prophets: Peshitta and Targum*» Гельстон вновь подтверждает свое прежнее мнение: «...Согласия между Пешиттой и таргумом Двенадцати пророков в большинстве своем могут быть объяснены скорее зависимостью от общих экзегетических традиций, чем литературной зависимостью Пешитты от текста таргума»¹.

Писания

Псалтирь

Еще в 1891 году была опубликована диссертация Оппенхайма (В. Oppenheim) о Пс 107-150². Во введении автор говорит, что влияние таргума в отдельных отрывках довольно очевидно.

Особое внимание вопросу о происхождении Псалтири Пешитты уделил Петерс в своей статье 1939 года³. Он приводит

¹ *Gelston A. The Twelve Prophets: Peshitta and Targum // Fleisher Paul V. M. (ed.). Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta. — Atlanta: Georgia, 1998. P. 119-139.*

² *Oppenheim B. Die syrische Übersetzung des Fünften Buches der Psalmen und ihr Verhältniss zu dem MT und zu den älteren Übersetzungen namentlich den LXX und dem Targum. Leipzig, 1891.*

³ *Peters C. Pešitta-Psalter und Psalmentargum // Museon 52, 1939.*

10 примеров согласий между Пешиттой и таргумом Псалтири против масоретского текста. В качестве первого примера приводится Пс 5:7. Еврейское *š damim*, «человек крови» переводится в Пешитте как *gabra 'ašed d'ema*, «человек, который проливает кровь». В таком переводе Пешитта согласуется с таргумом. Однако если не рассматривать этот отрывок изолированно, то становится очевидно, что добавление слов «который проливает» вовсе не указывает на литературную связь, но отражает общую технику перевода: предпочтение отдается более идиоматическому сирийскому/арамейскому, нежели более дословному переводу. Такой же перевод – «который проливает кровь» – можно найти и в других местах Пешитты (2 Цар 16:7; Пс 55:24; 59:3; Прит 29:10). В последнем случае таргум соглашается с Пешиттой, в остальных случаях он приводит отличающиеся, хотя и адекватные, переводы. Автор признает скудность подобных свидетельств, тем не менее он убежден, что дальнейшие исследования в несколько раз увеличат количество примеров и приведут к неоспоримым выводам о том, что Пешитта сформировалась на основе таргумических традиций. Следующее свидетельство он видит в цитатах Псалтири в сирийской литературе, как оригинальной, так и в переводах с греческого, и в арабских переводах сирийской литературы.

В связи с использованием Петерсом сирийской и арабской литературы можно упомянуть мнение Вайтцмана (M. P. Weitzman) об этом¹. Вайтцман утверждает, что вольные, так называемые таргумические, цитаты Ветхого Завета у сирийских авторов, таких как Ефрем, на самом деле могут быть связаны с метрическим построением. Опять же, арабские авторы, которые приводят таргумические цитаты Ветхого Завета, Новый Завет цитируют так же вольно, так что подобная свобода перевода цитат вполне могла объясняться самим подходом

¹ Weitzman M. P. The Origin of the Peshitta Psalter // J. A. Emerton, S. C. Reif (eds.). Interpreting the Hebrew Bible (Festschrift E. I. J. Rosenthal). Cambridge, 1982.

арабских писателей, а не неким «исходным (первоначальным) таргумическим текстом».

Книга Притчей Соломоновых

Книга Притчей коренным образом отличается от остальных ветхозаветных книг Пешитты. Вместо сходств в разрозненных деталях в Пешитте и таргуме книги Притчей встречаются обширные, совершенно идентичные отрывки (около трети всех стихов) — что несомненно указывает на литературную зависимость. Главный вопрос заключается в том, Пешитта ли основывалась на таргуме или наоборот.

Первой полной работой о связи между Пешиттой и таргумом книги Притчей была диссертация Дате (J. A. Dathe)¹. Несмотря на краткость этой работы, Дате удалось детально исследовать данную тему и составить описание основных характеристик этих двух версий. В результате проделанной им работы Дате пришел к выводу, что переводчик таргума во многих случаях опирался на текст Пешитты.

Теорию Дате о первичности Пешитты книги Притчей поддержал Айххорн (J. G. Eichhorn)². Также безоговорочно ее принял и Хитциг (F. Hitzig)³.

В то же время высказывалось и противоположное мнение, то есть, что Пешитта зависит от таргума, например, в работе Майбаума (S. Maubaum) (1871). Он отмечает, что Дате совершенно справедливо утверждал наличие прямой литературной зависимости между таргумом книги Притчей и Пешиттой. Но, в противоположность ему, Майбаум высказывает мнение, что таргум возник раньше Пешитты, и, следовательно, сирийский переводчик опирался на текст таргума, а не наоборот. При этом он полагал, что столь значительное количество сирийских элементов в языке таргума может быть объяснено близостью

¹ *Dathe J. A. De ratione consensus versionis Chaldaicae et Syriacae Proverbiorum Salomonis // E. F. C. Rosenmüller (ed). Opuscula od crisis et interpretationem Veteris Testamenti spectantia. Leipzig, 1798.*

² *Eichhorn J. G. Einleitung ins Alte Testament. Leipzig, 1787.*

³ *Hitzig F. Die Sprüche Salomos übersetzt und auslegt. Zürich, 1858.*

сирийского и той формы арамейского, которая отражена в таргуме¹. Хотя в его работе и сделаны многие ценные наблюдения, выводы, к которым приходит Майбаум, не нашли последователей².

Нельдеке (Th. Nöldeke), например, категорически отвергал мнение, которое высказал Майбаум. Он утверждал, что совершенно невысказано, что подобная смесь иудейских, арамейских и сирийских элементов (которую можно найти в книге Притчей) могла составлять живой язык. Подобная связь, на его взгляд, могла возникнуть лишь в результате более поздних искажений текста, который первоначально был лингвистически однороден³. По мнению Нельдеке, такое количество сирийских элементов в языке таргума книги Притчей объясняется тем, что таргум постепенно развивался на основе текста Пешитты, при этом он все больше и больше арамеизировался.

В 1890 году Баумгартнер (A. Baumgartner) опубликовал текстологический комментарий ко всей книге Притчей⁴, в котором он приводит чтения и из Пешитты, и из таргума. Баумгартнер занимает позицию Дате и Нельдеке.

Наиболее исчерпывающей работой по данному вопросу по-прежнему остается исследование книги Притчей, которое в 1894 году опубликовал Пинкус (H. Pinkuss)⁵. Он утверждает зависимость таргума книги Притчей от Пешитты. Во введении к своей работе Пинкус ссылается на исследователей, предшест-

¹ *Maybaum S.* Über die Sprache des Targums zu den Sprüchen und dessen Verhältniss zum Syrer // Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments. Ed. A. Merx. Halle, 1871.

² Статья Майбаума была подробно рассмотрена в: *Nöldeke Th.* Das Targum zu den Sprüchen von der Peschita abhängig // A. Merx (ed.). Archiv für wissenschaftliche Erforschung des Alten Testaments. Halle, 1871.

³ *Nöldeke Th.* Op. cit.

⁴ *Baumgartner A.* Étude critique sur l'édu texte du livre des Proverbes d'après les principales traductions anciè. Leipzig, 1890.

⁵ *Pinkuss H.* Die syrische Übersetzung der Proverbien, textcritisch und in ihrem Verhältnisse zu dem masoretischen Text, den LXX und dem Targum untersucht // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 14 (1894): 65-141, 161-222.

вовавших ему в этом мнении: Дате, Нельдеке, Айххорна и Хитцига. В качестве наиболее важного основания для утверждения зависимости таргума книги Притчей от Пешитты Пинкус указывает на недостаток агадических интерпретаций и парафрастических переводов, сирийскую окраску языка, а также приводит более ста случаев согласий между таргумом, Пешиттой и Септуагинтой. Поскольку таргум книги Притчей не использовал в подобных случаях Септуагинту, он должен был использовать Пешитту. Сама Пешитта не содержит типично христианских или иудейских черт, которые указывали бы на ее происхождение.

В 1932 году было опубликовано исследование связей между таргумом книги Притчей и Септуагинтой, которое осуществил Каминка (A. Kaminka)¹. Он отмечает большое количество согласий между таргумом, Пешиттой и Септуагинтой. Каминка высказывает мнение, что такое количество согласий может быть объяснено тем, что в основе этих трех версий лежал один и тот же исходный еврейский текст.

В 1945 году в своей работе о таргумах Писаний Чаргин (P. Churgin)² также обратил внимание на вопрос об исходном тексте (*Vorlage*) Пешитты книги Притчей. В результате анализа согласий между таргумом и Пешиттой он пришел к тем же выводам, что и Пинкус. Кроме того, Чаргин обращает внимание на те отрывки, в которых Пешитта и таргум отличаются, и высказывает предположение, что, возможно, перед переводчиком таргума лежал не тот текст Пешитты, который известен нам сегодня, а предшествовавший ему сирийский перевод.

К подобному выводу приходит и Меламмед (E. Z. Melammed) в своем подробном исследовании³, опубликованном в 1972 году. Он излагает два основных положения. Во-первых, таргум книги Притчей действительно существенно отличается от тар-

¹ Kaminka A. Septuaginta und Targum zu Proverbia // Hebrew Union College Annual 8-9, 1931-1932.

² Churgin P. The Targum to the Hagiographa. New York, 1945.

³ Melammed E. Z. The Targum on Proverbs // H. Z. Hirschberg (ed.). Studies in Judaica and the Humanities, 9. Ramat Gan, 1972.

гумов книги Иова и Псалтири в методах перевода, лексике и стилистике. Во-вторых, в этих и многих других особенностях таргум согласуется с Пешиттой. Меламмед высказывает предположение, что таргум книги Притчей представляет собой адаптацию сирийского перевода (либо Пешитты, либо перевода, ей предшествовавшего), которая была предпринята иудейским переписчиком.

Мнение о том, что переводчик таргума опирался на Пешитту книги Притчей, было подтверждено в работе Диез Мерино (L. Díes Merino) (1984)¹. На основе сопоставления масоретского текста, Пешитты и таргума он каталогизировал и проанализировал все аспекты связей между таргумом и Пешиттой. Диез Мерино отмечает, что, наряду с большим количеством свидетельств общей зависимости таргума книги Притчей от Пешитты, существует ряд мест, в которых Пешитта, похоже, зависит от таргума. Возможно, в более позднее время имело место вторичное согласование Пешитты с таргумом.

Методы перевода, использованные в Пешитте книги Притчей (и особенно их сходство с Септуагинтой), стали предметом исследования в диссертации Штейна (P. E. Steyn) «*External Influences in the Peshitta Version of Proverbs*». Подобно своим предшественникам, Штейн утверждал, что Пешитта книги Притчей представляет собой практически последовательный перевод еврейского текста, который, вероятно, отличался от масоретского текста. Переводчик Пешитты часто обращался к Септуагинте, особенно в отрывках, по какой-либо причине вызывавших затруднения.

Дальнейшие свидетельства против теории, которую выдвинул Каминка, изложил в своей статье Йустен (J. Joosten)². Проанализи-

¹ Díes Merino L. Targum de Proverbios: Edición de Prídel Ms. Villa-Amil no.5 de Alfonso de Zamoro // Bibliotheca Hispana biblica, 11. Madrid, 1984.

² Joosten J. Doublet Translations in Peshitta Proverbs // P. B. Dirksen and A. Van der Kooij (eds.). The Peshitta as a Translation: Papers Read at the II Peshitta Symposium Held at Leiden 19-21 August 1993, Monographs of the Peshitta Institute Leiden, 8. Leiden, 1995.

зировав семь отрывков (Притч 11:29; 14:9, 22, 23, 32; 23:31; 18:22), Йустен нашел в них свидетельства того, что сирийский переводчик работал одновременно и с Септуагинтой, и с еврейским текстом, близким к масоретскому тексту. Хотя Йустен и не уделял особого внимания вопросу отношений между Пешиттой и таргумом, его аргументы в пользу непосредственного влияния Септуагинты на Пешитту могут косвенным образом свидетельствовать против идеи о зависимости Пешитты от таргума.

Наиболее тщательное исследование таргума книги Притчей было предпринято Хейли (J. Healey)¹. Согласно его мнению, и таргум, и Пешитта основывались на более древнем иудео-арамейском или иудео-сирийском переводе книги Притчей. Следовательно, и таргум, и Пешитта представляют собой некие адаптации этого текста. Хейли отмечает, что восточно-арамейский диалект мог не так сильно отличаться от сирийского, и, возможно, в какой-то момент язык таргума книги Притчей, представляющий собой смесь сирийского и арамейского, мог на самом деле существовать в качестве живого языка.

Оуенс (R. J. Owens) в своей статье приводит последовательный обзор всех предшествовавших исследований. Он справедливо отмечает, что многие разногласия между исследователями возникали из-за того, что они работали с различными рукописями, которые могли содержать разночтения. Поэтому Оуенс считает, что вопрос связи между таргумом и Пешиттой останется спорным до тех пор, пока не будет осуществлено критическое издание текста таргума книги Притчей².

Книга Иова

Одной из первых важных работ по Пешитте книги Иова была диссертация Стений (E. Stenij), опубликованная в 1887

¹ Healey J. The Targum of Proverbs: Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes // The Aramaic Bible, 15. Collegeville, 1991.

² Owens R. J. (Jr.) The Relationship Between the Targum and the Peshitta Texts of the Book of Proverbs: status quaestionis // Flesher Paul V. M. (ed.). Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta. Atlanta: Georgia, 1998. P. 195-207.

году¹. Однако особого внимания сходствам с таргумами в этой работе не уделялось.

Следующей важной работой была диссертация, которую в 1892 году написал Мандль (A. Mandl)². Он рассматривает связь Пешитты с Септуагинтой и таргумом. Особенное внимание Мандль уделяет методам перевода, отраженным в Пешитте, и отклонениям Пешитты от масоретского текста. Он делает вывод, что переводчик, работая с еврейским текстом, иногда обращался к таргуму. По его мнению, на это указывает количество согласий между версиями. Серьезные сомнения в обоснованности использования подобных согласий в качестве доказательств литературной связи были выражены Нельдеке в его рецензии на эту работу.

Бауманн (E. Baumann) в своем анализе книги Иова (1898-1900)³ приходит практически к тем же выводам, что и Мандль. Он признает, что на Пешитту оказали влияние другие переводы, особенно таргум. Однако он отмечает, что далеко не все сходства могут быть объяснены обращением к таргуму. Вероятней всего, подобные сходства возникли в результате использования общих, распространенных в то время экзегетических традиций. Кроме того, Бауманн допускает, что первоначально сходств между Пешиттой и таргумом книги Иова могло быть больше, однако со временем они были устранены.

В 1926 году Дорме (E. Dhorme) опубликовал свою работу⁴, в которой кратко рассмотрел некоторые разночтения и уникальные переводы. Он выделил 16 чтений, в которых есть согласие между Пешиттой и таргумом. Дорме объясняет это близостью сирийского и арамейского языков.

¹ *Stenij E. De Syriaca libri Jobi interpretatione quae Peschita.* Helsinki, 1887.

² *Mandl A. Die Peschittha zu Hiob.* Budapest, 1892.

³ *Baumann E. Verwendbarkeit der Peshitta zum Buche Ijob für die Textkritik // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,* 18 (1898); 19 (1899); 20 (1900).

⁴ *Dhorme E. A Commentary on the Book of Job.* New York, 1926 (repr. 1984).

Следует также отметить работу Шпек (H. Szpek). Прежде чем высказать свое мнение, Шпек приводит обзор предшествовавших ее работе исследований. Затем она проводит подробный анализ книги Иова по четырем аспектам: лингвистика (грамматика, синтаксис, семантика, стилистика), корректирование (добавления, пропуски, замены, изменения), мотивация (различия языков, лингвистические трудности, идеология, двусмысленности, влияние параллельных стихов, ошибки) и влияние на смысл (ясность, запутанность, синонимичность, антитеза, инновации). В конечном счете, Шпек приходит к выводу, что сложившееся в XIX веке мнение о том, что Пешитта мало зависела от таргума книги Иова, по-прежнему остается в силе. Однако совершенно очевидно, что существуют сходства между этими двумя текстами. Шпек полагает, что они отражают сходство лексики, экзегетических методов и способов перевода¹.

Книги Паралипоменон

Особый интерес вызывают книги Паралипоменон. Еще в 1870 году Теттерман (C. A. R. Tötterman) отметил в своей диссертации по 1 Пар, что Пешитта соглашается с таргумом книг Паралипоменон в технике перевода: переводчик был достаточно волен в своих переводах, отклонялся от масоретского текста в существенном количестве мест, добавлял и опускал слова и переводил в толковательном ключе. Это, согласно его мнению, указывает на иудейского переводчика². В свою очередь, Нельдеке писал, что Сирийская Церковь, сама того не зная, сохранила в своем переводе «чистейший иудейский таргум»³.

Выводы Теттермана и Нельдеке в дальнейшем подтвердил Френкель (S. Fränkel), который провел детальное сопоставле-

¹ Szpek H. M. On the Influence of the Targum on the Peshitta to Job // Flesher Paul V. M. (ed.). Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta. Atlanta: Georgia, 1998. P. 141-158.

² Tötterman C. A. R. Pelgûtâ qadmâyâtâ d'varyāmīn cum hebraeis collata. Helsinki, 1870. P. 6f.

³ Nöldeke Th. Op. cit.

ние текста Пешитты с масоретским текстом¹. Результатом проделанной работы стал объемный список мест, где Пешитта отличается от масоретского текста парафрастическими переводами, добавлениями, опущениями, уподоблением параллельных мест (при этом она иногда следует масоретскому тексту, но в большинстве случаев следует таргуму Ионатана) и в стремлении избегать антропоморфизмов. Можно привести несколько примеров: в 1 Пар 12:1 еврейский текст, начинающийся с *w^ehemma*, «они...», в Пешитте переводится как «и они стояли перед Давидом храбро, и если бы он пожелал, они бы убили Саула, сына Киша, потому, что они были победителями и воинами». В 12:16 (в Пешитте стих 15) «первый месяц» переводится как «месяц нисан». В 28:2 «подножие ног Господа нашего» переводится как «и в месте Шехины нашего Господа». Френкель приходит к выводу, что Пешитта книг Паралипоменон представляет собой чистый и неискаженный иудейский таргум. Возможно, он был создан иудеем в Эдессе около 200 года по Р.Х.

Вайтцман несколько иначе подходит к интересующей нас теме. Он задает вопрос: относится ли Пешитта к разряду таргумов? Причина, по которой Вайтцман именно так ставит вопрос, достаточно проста. Многие исследователи причисляют Пешитту книг Паралипоменон к таргумам. Все они отмечают, что Пешитта содержит аналогичные таргумам добавления, парафразы и, возможно, раввинистические интерпретации — «совсем как таргум». К тому же, по их мнению, Пешитта книг Паралипоменон основывалась на таргумах книг Царств. Вайтцман, в свою очередь, полагает, что переводчик Пешитты довольно плохо понимал еврейский текст, с которым он работал. Поэтому он часто создавал неточные переводы или опускал отдельные отрывки. Следовательно, переводчик не придерживался типично таргумического стиля перевода (строгости следования еврейскому тексту). Как полагает Вайтцман, сходства

¹ Fränkel S. Die syrische Übersetzung zu den Büchern der Chronik // Jahrbücher für protestantische Theologi 5, 1879.

между Пешиттой и таргумами книг Паралипоменон и книг Царств (в большинстве своем касающиеся отдельных деталей) следует рассматривать в качестве примеров сходных экзегетических или переводческих методов¹.

Заключение

При обзоре всех упомянутых статей трудно делать единые выводы. Практически нет сомнений в том, что Пешитта книги Притчей внесла свой вклад в развитие иудейского таргума этой книги и, наоборот, Пешитта книг Паралипоменон, возможно, основывается на иудейском таргуме, или, по крайней мере, содержит все его характеристики. В других книгах заметно некоторое влияние иудейских традиций перевода и интерпретации. Кроме того, вполне вероятно, что в некоторых книгах переводчик мог пользоваться письменным текстом таргума. Как уже упоминалось ранее, некоторые ученые утверждают таргумическое происхождение одной или двух книг: Петерс — книг Царств и Псалтири, Делекат и Раннинг — пророка Исаии. В двух своих статьях Петерс, хотя прямо и не утверждает иудейского авторства, но подразумевает его. Раннинг склонна считать, что автор перевода книги пророка Исаии был иудеем, хотя и не рассматривает этот вопрос подробно². Делекат утверждает, что Пешитта книги пророка Исаии (как, похоже, и весь Ветхий Завет) имела иудейское происхождение и позднее была принята христианами³.

Если не соглашаться с гипотезой о таргумических источниках, то ответить на вопрос о происхождении, — если вообще это возможно сделать, — можно только основываясь на специфических христианских или иудейских элементах, содержащихся в различных книгах. То, как трудно найти не двусмыс-

¹ *Weitzman M. P.* Is the Peshitta of Chronicles a Targum? // *Fleisher Paul V. M.* (ed.). *Targum Studies. Vol. 2: Targum and Peshitta.* Atlanta: Georgia, 1998. P. 159-193.

² *Running L. G.* An Investigation... (Part II). P. 4; An Investigation... (Part I). P. 141.

³ *Delekat L.* Op. cit. P. 193.

ленные свидетельства, четко видно на примере книги пророка Исаии, относительно которой одни исследователи отстаивают иудейское происхождение, а другие – христианское. Недостаток точных свидетельств также отмечен и в других, более поздних работах, например, в работе Гельстона. В заключительной статье своей диссертации Гельстон рассматривает вопрос происхождения Пешитты и утверждает: «мы задаемся вопросом, была ли Пешитта Двенадцати пророков иудейского или христианского происхождения, и пока мы не найдем достаточно убедительных свидетельств, мы не можем однозначно утверждать христианское происхождение, и ничто не мешает нам утверждать иудейское происхождение. Однако все же есть свидетельства, хотя и не убедительные, но предположительно указывающие на иудейское происхождение. Эти свидетельства состоят в том, что (1) перевод Пешитты в случае с Ос 6:2 вряд ли был христианской интерпретацией, скорее он ближе к интерпретации масоретского текста либо Септуагинты; (2) переводчик/и оказывал/и больше предпочтения чтениям масоретского текста, чем чтениям Септуагинты; (3) и таргум Ионатана, и Пешитта отражают зависимость от общей экзегетической традиции»¹.

Дирксен склоняется в пользу гипотезы об иудео-христианском авторстве, по крайней мере, в тех ее частях которые указывают на влияние иудейских экзегетических традиций. Однако он добавляет, что из-за недостатка однозначных свидетельств пока мы можем высказывать лишь предположения.

¹ *Gelston A. The Twelve Prophets...* P. 193.

ПРОТИВ МАРКИОНА

КНИГА I*

Предисловие

Трактат *Против Маркиона* в пяти книгах, которым мы обязаны личности столь замечательной, прирожденному полемисту, «отцу догматического богословия на Западе»¹, Квинту Септимию Флоренсу Тертуллиану, принадлежит к разряду его полемических произведений антидуалистической направленности². Помимо этого фундаментального труда, внимание маркионизму было уделено и в других его работах: *О прескрипциях против еретиков*, *О плоти Христовой*, *О воскресении мертвых*. В них, в рассмотрении и опровержении маркионитской доктрины, Тертуллиан раскрыл церковное учение по многим вопросам, которыми занимались Отцы и учителя Церкви (о единстве Божественной субстанции и реальности Божовоплощения; об откровении Бога в мире; о соединении двух естеств во Христе; о зле; об антропологических вопросах догматики), а также поставил и раскрыл некоторые новые (например, аспекты

* Перевод выполнен по изданию: *Q. S. F. Tertvllianvs. Adversvs Marcionem libri qvinque. Liber primvs* (Вступление, критический текст, французский перевод и примечания – г-н Рене Браун, заслуженный профессор Университета Ниццы) // *Sources chretiennes* № 365. Paris, 1990. – Анна Селезнева.

¹ См.: ОЛД. С. 5. – А. С.

² К этой группе работ Тертуллиана относится также трактат *Adversvs Hermogenem*, написанный еще при жизни адресата, в котором, полемизируя против «материалистов» (*Materiarii haeretici* Herm. 25), и в особенности против дуалистической теории Гермогена, Тертуллианом были выражены и развиты главные теологические понятия, составляющие его доктрину о творении мира (по ОЛД и ТХЗ – А. С.).

учения о существе Божиим – доктрина об аффектах Бога и доктрина о *corpus Dei*)¹.

Книги I и II устанавливают единство Бога, Который и справедлив, и благ, а также идентичность Бога и Творца; книга III – о единстве Христа, Который является истинным Мессией, Который предсказан пророками, а нисколько не эоном, пришедшим из иного мира; книги IV и V критикуют маркионитский вариант Писаний и показывают, что нет никакого противоречия между Ветхим и Новым Заветами².

*Предисловие: от первого к третьему
опубликованному варианту трактата*

I. 1. Если прежде мы выказывали что-то против Маркиона, отныне все это – не в счет³. Глядя в старые [рукописи], мы приступаем к чистому листу. Первую [публикацию] нашей работы (*opusculum*) я разорвал как весьма скороспелую, впоследствии сделав сочинение более полным. Его, еще прежде чем оно дозрело для списков, я тоже потерял – из-за мошенничества того, кто был тогда братом, а потом стал отступником: он, по случаю, кое-что списал, понаделав ошибок, и представил [публике]. **2.** Частота исправления продиктовала необходимость обновления; данное обстоятельство убедило нас кое-что добавить. Таким образом, теперь этот грифель, [считая] от вто-

¹ Справедливо замечают, что в полемике против Маркиона высказался весь Тертуллиан. *Pressense, Geschichte der drei erst. Jahrh. der Christl. Kirche*, 5 Th. S. 304 (по ОЛД и ТХЗ – А. С.).

² Все примечания к тексту, кроме специально оговоренных примечаний переводчика (взятых в квадратные скобки или отмеченных буквами А. С.), приводятся по изданию *Sources chretiennes* № 365 (Paris, 1990) и принадлежат исследователю творчества Тертуллиана профессору Рене Брауну.

³ В этом *praefatio* Тертуллиан излагает историю своего труда и трех последовательных версий его издания, из которых вторая была осуществлена неблагоприятным путем и фрагментарно.

рого — третий, а от третьего, отныне и впредь, — первый, [и он] предваряет выход своей работы в свет по необходимости, чтобы разница в его наклоне, обнаруживаясь то тут, то там, никого не запутала.

Пролог:

а) Портрет Маркиона

3. Итак, Понт, который именуется «Евксинский» (Гостеприимный), по природе не таков, а имя [свое] получил в насмешку. Впрочем, и по местоложению ты не сочтешь Понт гостеприимным — столь он отдалился от наших морей, более дружелюбных, будто из какого-то стыда за свое варварство. Самые дикие народы населяют [эти края] — если только можно поселиться на телеге. Кочующие пристанища, грубая жизнь; животная и чаще всего неприкрытая похоть, даже когда прячут [ее], означаясь, как указателями, повешенными на хомуте колчанами: чтобы кто не побеспокоил. Вот так они выказывают уважение к своему оружию! Трупы родителей разделяют наряду с тушами скотины и сообща пожирают на своих пиршествах. А которые отходят не так, что могли бы согнуться в пищу, то смерть [их считается] проклятой. [Тамошние] женщины не умягчаются стыдом, что подобает этому полу: они обнажают груди; они секирами выполняют урок; им больше по нраву воевать, а не выходить замуж. Та же суровость и у погоды: никогда не засветится день, никогда не порадует солнце; всегда тучи, туман; круглый год зима, вот и все, что может выдохнуть Аквилон. Течения животворит огонь, [но] сковывают льды движение потоков, снеговые горы громоздятся. Все цепенеет, все коченеет; ничему там не затеплиться, разве что дикости, которая сказки дарит подмосткам о таврических жертвах, об аморах колхидских, да о пытках кавказских. 4. Но нет ничего на Понте столь варварского и столь прискорбного, как то, что там родился Маркион: отвратительней скифа, переменчивей гамаксобия, массагета бесчеловечнее, амазонки наглей, тучи мрачней, холоднее зимы, инея хрупче, Истра коварнее, це-

пи Кавказских скал своенравнее¹. Что, разве не так? Это у него из-за кощунств его надвое растерзывается истинный Прометей, всемогущий Бог². 5. Даже в сравнении с дикими тварями того варварского края Маркион выходит куда мерзопакостнее. (5) Найдется ли столь же зловредный для плоти бобер, как тот, кто запретил (*abstulit*) браки? Найдется ли столь же прожорливая понтийская крыса, как тот, кто Евангелия погрыз³? О да,

¹ Это риторское тщание, в плане перечисления новых терминов, которые подчеркиваются сходными окончаниями, имеет целью заметно выделить определенные черты ересиарха: его доктринальную «переменчивость» (= «неустойчивость», «неоседлость на месте», «неусидчивость», «шаткость») (ср.: *enormitate curiositatis*, ниже, I, 2, 2; аллюзия возможна также на историю его разрыва с Церковью и его раскаяния, рассказанная в *Praes.* 30, 2-3); его дерзость (он напал на Творца и он осмелился посягнуть на Священные Писания: тема, обычная в антимаркионитской полемике; ср.: Марс. II, 17, 1; *Иринею*, Наег. 1, 25, 2; 3, 11, 12.); наконец, его желание ввести в заблуждение тех, кто ему доверяет (в I, 22, 1 он будет назван как *antichristus*). Оригинальная география в продолжении 3 пар. служит выявлению элементов портрета героя. *Nataxobios* обозначает скифский народ «живущих на телегах» (ср.: *Плиний*, Н. Н. 4, 12, 25). Имя «Истр» дано нижнему течению Дуная (*Danuvius*); он квалифицирован как *fallax*: или потому, что он может поглотить в своих водах людей, которые рискуют пересекать его замерзшее течение, или потому, что для Римской империи он представляет собой своего рода *limes* (ср.: *Овидий*, *Trist.* 3, 10, 53-60; *Pont.* 1, 2, 79-80).

² Главная претензия, предъявляемая Маркиону – в том, что он посягнул на Творца: на Того, Кто обозначен как «истинный Прометей». Это выражение уже было использовано в Ар. 18, 2, чтобы утвердить, вопреки языческим выдумкам, единство Бога, Творца человека и мира. Здесь это выражение применено в контексте полемики против маркионизма, который ставил под сомнение предведение Творца (ср.: Марс. II, 5-6 и 25); намек на смысл самого имени Прометей (=Прозорливый) представляется весьма прозрачным. Тема «Христианского Прометей» рассматривается у многих современных авторов.

³ Уподобление Маркиона одному из диких зверей его страны очень рано появляется в полемике против этого еретика: ср.: Родон (у *Евсевия*, Н. Е. 5, 13, 14) называет его «волк Понтийский». Тертуллиан, со своей стороны, не упускает возможность использовать маркионов отказ от брака, чтобы сравнить его с бобром, а его «сокращение»

Понт Евксинский, философам ты произвел зверя более приемлемого, чем христианам! Ведь пресловутый собачонка-Диоген, обводя светильником полдень, жаждал найти *человека*; а Маркион отринул Бога, Которого было нашел, загасив свет своей веры¹.

б) *Ересь Маркиона*

6. Ученики его не станут отрицать, что сперва он разделял веру с нами, [как то] засвидетельствовано его же собственноручным письмом²; так что впредь [Маркиона] можно уже на-

Евангелия – чтобы уподобить его горностаю. Бобры (называемые *pontici canes*) были весьма распространены в областях Понта (ср.: *Исидор*, Orig. 12, 2, 1) и традиционно ассоциированы с этим краем (ср.: *Вергилий*, Georg. 1, 59). Народная этимология (ср.: *Сервий*, Ad georg. 1, 58) объясняла это имя *a castrando*, из представлений, заимствованных у греков (латинское имя – *fiber*); легенда о том, что бобер кастрирует сам себя, без сомнения, создана охотниками и торговцами от *castoreum*, став обиходной и войдя в поговорку у латинян (*Цицерон*, Scaur. 2, 7; *псевдо-Овидий*, Nux 165, *Ювенал* 12, 34–35; *Апулей*, Met. 1, 9, 1; больше всего – у *Плиния*, Н. Н. 8, 109 и 32, 27–28). Отождествление животного, означенного как «понтийская крыса» (ср.: *Аристотель*, Hist. An. 8, 17, 2 и *Плиний*, Н. Н. 8, 132) с горностаем, плотоядным свирепым и прожорливым, как правило, принято.

¹ Сравнение с Диогеном Киником, с акцентом на общности двух этих людей по этнической принадлежности, входит неотъемлемой частью в ересиологическую традицию: согласно *Инполиту*, Philos. 10, 19, Маркион якобы перенял свой аскетизм у киников. *Собака* в античности считалась животным презренным, символом бесстыдства и грязи (ср.: *Ириней*, Haeg. 5, 8, 2; *Тертуллиан*, Ap. 32, 8). Под влиянием иудейского употребления, что продолжается в Новом Завете (Фил 3:2, Откр 22:15), этот термин в древнем христианстве служил для обозначения врагов Церкви, в особенности – еретиков (ср.: *Ириней*, Haeg. 2, 11, 1; *Афанасий*, Contra Ar. 2, 1). Тертуллиан, много дальше (II, 5, 1), воспользуется этим словом применительно к маркионитам. История о светильнике (ср.: *Диоген Лаэртский* 6, 2, 41) была широко известна. О фигуре *Диогена* у Тертуллиана см. исследование *Р. Брауна* «Diogene le Synique et le credo d'Ovide» // AFLNice 35, 1979, p. 226–230.

² На это письмо Маркиона есть ссылка, в тех же целях, еще дважды (Magc. IV, 4, 3–4 и Capn. 2, 4), и нам оно известно только через

звать и еретиком, поскольку он оставил то, что было прежде, позже избрав для себя то, чего раньше не было. Ибо то, что вводится позже, следует считать за ересь настолько, насколько то, что преподано раньше и от начала, будет истиной¹. 7. Но этот выпад поддержит другая [наша] книжка против еретиков, которых следует, даже без рассмотрения учений, обличать при помощи довода об их новизне².

с) Предмет книги

Теперь, коль скоро следует быть сражению, то, в [его] ожидании, и чтобы постоянное прибегновение к сокращенному доказательству в изложении [указанного] довода не объяснялось [моим] недоверием [к самому себе], я начну с изложения доктрины противника, чтобы она ни от кого не укрылась, [так как именно] в ней [содержится] главный вопрос близкой битвы.

Тертуллиана, ср.: *Mahe J.-P.* «Tertullien et l'épistula Marcionis» // RSR 45, 1971, p. 358-371.

¹ Для Тертуллиана «ересь», сообразно этимологическому значению слова, предполагает личный и произвольный «выбор» (*electio*): ср.: Praes. 6, 2-3 и Marc. II, 2, 7. См.: *Munier C.* «Les conceptions heresiologiques de Tertullien» // *Augustinianum* 20, 1980, p. 257-266. О диалектике старого и нового см.: *Fredouille.* Conversion. P. 271-290.

² Намек на трактат *De praescriptionibus haereticorum*, где подробно развивается довод о *praescriptio novitatis* («прескрипция новизны») как средство резко сократить (*compendium*) всякую дискуссию с еретиками.

Само понятие о прескрипции Тертуллиан перенес в свою полемику из области юриспруденции. Насколько можно судить, оно возникает из эксцепции [эксцепция может содержать в себе основательное возражение против интенции иска, в каках-либо других случаях направлена на уменьшение присуждения; по установившейся практике она помещается после интенции [требовательная часть процессуальной формулы, в которой в форме условия приведено основание иска и предмет иска]], и не ранее I-II веков. П. помещается до интенции как некое самостоятельное условие, разрешение которого должно предшествовать разбирательству главного предмета спора. (*Бартошек М.* Римское право: Пер. с чешск. М., 1989.) — А. С.

d) Возникновение дуализма Маркиона

П. 1. Двух богов предлагает [нам] Понтиец, словно две Симплегады его *кораблекрушения*¹: одного, Кого он не смог отрицать, то есть Творца², то есть [Бога] нашего; и другого, кого он не сможет доказать, то есть своего [собственного Бога]. Злосчастен тот, кто побуждением к такому предположению [сделал] простой стих из наставления Господня, в котором — по отношению к людям, а не к [каким-то непонятым] богам — приводятся те самые примеры *доброто и худото древо*: что *ни добротое — худых плодох не приносит, ни худото — добрых*³, то есть: ни уму, или вере доброй, не произвести злых дел, ни худой — добрых. **2.** Ведь [Маркион] изнемог (а сегодня ему подобны многие, преимущественно же еретики) в области исследования (*circa mali quaestionem*) зла, откуда зло⁴, и саму способность восприятия притупил о безмерное любопытство⁵.

¹ Ср.: 1 Тим 1:19.

Намек на ремесло, в котором Маркион набил руку, соответствует ересиологической традиции. Тертуллиан означает его как *nauclerus* (ср.: *Praes.* 30, 1: «кормщик Понта Евксинского»; *Marc.* I, 18, 4; III, 6, 3; IV, 9, 2; V, 1, 2; ср.: *Евсевия*, II. N. 5, 13, 3). Согласно J. Rouge (адрес см. в *SC*), *nauclerus* представлял судовладельца «на борту» и имел коммерческую ответственность за транспорт, пассажиров и грузы. Симплегады — два знаменитых Босфорских рифа, на входе в Черное море: по легенде, они расходятся и сдвигаются, чтобы разбивать корабли (ср.: *Овидий*, *Trist.* 1, 10, 47-48; *Плиний*, H. N. 4, 92). Тот же «морской образ» — в обращении к Маркиону много ниже, в *конце retractatus numeri* — анализа [маркионитской доктрины], посвященного числу (I, 7, 7).

² Об этом обычном в латинском маркионизме обозначении Творца, или Бога евреев, см.: *Braun R. Deus Christ.* P. 372 s.

³ Ср.: Лк 6: 43. Вместе с Адамантом (*Dial.*, p. 56, 13-17 и p. 58, 11-13) Тертуллиан полагает, что Лк 6:43 — исходный пункт и точка опоры маркионовой теологии; также *Ориген*, *Princ.* I, 8, 2 и II, 5, 4 (он приводит Мф 7:18 и 12:33).

⁴ То есть желание исследовать зло — уже зло (ср. с блаженным Августинем) — *A. C.*

⁵ О проблеме зла как исходной точке еретических спекуляций и девиаций, см.: *Praes.* 7, 5 и *Herm.* 10,1. Выражение *enormitas curiositatis*

[Так что, когда] нашел слова Творца¹: «Я Тот, Кто творю злая»², [то], насколько Его он предполагал виновником зла (согласно еще и другим доводам, которые так убеждают всякую извращенную [мысль]³), настолько, в отношении ко Творцу истолковав выражение о древе худом, что рождает худые плоды, то есть *злая*, он рассудил, что должен быть иной Бог (в отношении к Которому [следовало бы истолковать слова о] добрых плодах доброго дерева). **3.** И так вот, обнаруживая во Христе якобы иное качество (*dispositionem*) только чистой благодати, которая противоположна [качеству] Творца, он легко доказал нового и чуждого Бога⁴, который открылся в своем Христе; и *малой закваской*, кислотой еретической, испортил *все тесто* [своей] *веры*⁵. Знался он еще с каким-то таким же, Кер-

надо сблизить с *enormis et otiosa curiositas* (ненормальное/ непомерное и праздное любопытство) еретиков, которое Тертуллиан употребляет в Ап. 58, 9, отличая такое любопытство от *justa et necessaria curiositas* христианской истины.

¹ Сближение, которое Тертуллиан устанавливает здесь между Лк 6:43 и Ис 45:7 (пассаж о свидетельстве Бога, говорящем о Своем всемогуществе) и которое обнаружится много ниже (II, 24, 3-4), в другом месте не встречается. Согласно J. P. Mahe (RSR 45, 1971, p. 366-367), оно, возможно, следовало из *epistula Marcionis*, на которое есть ссылка выше и с которым наш автор единственный, кто знаком: это послание, по-видимому, могло скрывать в себе подтверждение Маркионом своего дуализма.

² *Ego sum qui condo mala* – ср.: Ис 45:7 [Vlg.: ... *faciens pacem et creans malum ego Dominus faciens omnia haec*. – Синодальный перевод: «Я [...] делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это»].

³ Намек на различные аргументы, которые фигурируют у маркионитов в критике Творца и, в более общем плане, у всех антиномистов: эти аргументы будут рассмотрены в книге II.

⁴ ...*facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo...*

Высший Бог, согласно маркионитской доктрине, чужд миру Демиурга: ср.: *Harnack*. Marcion. P. 118 s. Позже Тертуллиан не упустит случая использовать это в качестве довода против творения такого Бога (Marc. I, 15, 2 – A. C.).

⁵ См.: 1 Кор 5: 6 (Гал 5: 9).

доном, который и наставил его в этом соблазне¹. Конечно, слепцам куда легче мнить о себе, что усмотрели двух Богов. Одного ведь они полностью не видели! Единственный светильник в гноящихся глазах тоже представляется множеством... Итак, одного Бога, которого [Маркион] пытался исповедать, он упразднил, очерняя как злого; другого, кого силился придумать, превознес, восхваляя как благого. Каковы [были] опорные пункты, [когда он таким образом] распределил эти свойства?² Мы покажем, через сами наши ответы.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: ОПРОВЕРЖЕНИЕ ДВОЕБОЖИЯ

Единственность и определение Бога как высшей величины

III. 1. Итак, главный [пункт] и, соответственно, весь спор — о числе³: позволительно ли вводить двух Богов, по своеволию, пожалуй что, поэтов и живописцев, а теперь еще и третьих — еретиков?⁴ Но христианская истина провозгласила

¹ Кердон, сириец, который проживал в Риме при Гигине (136-140), был учителем Маркиона, согласно *Иринею*, Наег. I, 27, 1-3 и 3, 4, 3 (тж. ср.: Adv. omnes haereses 6, 1-2; *Ипполит*, Philos. 7, 37 и 10, 19; *Эпифаний*, Наег. 42, 1, 1). Тертуллиан возвращается к этому «доктринальному сыновству» ниже: I, 22, 10; III, 21, 1 и IV, 17, 11. Вопреки Harnack'у (Marcion. P. 31*-39*), который отрицал всякое влияние Кердона на Маркиона, Blackman (p. 69) кое с чем из свидетельств Иринея и Тертуллиана согласен.

² Has naturas quibus disposuerit articulis, ...

³ Об идее, что число начинается только после единицы, см. ниже I, 5, 2 и примечание.

⁴ Намек на старое греческое изречение, которое сохранилось у Лукиана, Pro imag. 18 и приводится у Горация, A. P. 9-10 (*Pictoribus atque poetis / quidlibet audendi semper fuit aequa potestas* — Поэтов и живописцев / всегда отличала равно присущая [тем и другим] вседозволенность [в изобразительных средствах]): ср.: Otto A. Die Sprichwörter... P. 283. Выражение *haeretica licentia* (еретическая вольность) обнаруживается уже в Саян. 1, 3, также применительно к Маркиону.

строго¹: Бог, если не Един — не есть [Бог]², так как для нас более достойным³ [будет] верить, что «все, что не будет таким, каким оно должно быть — вовсе не существует». **2.** А для того, чтобы ты узнал, что Бог должен быть Единым, ищи, что есть (*quid sit*) Бог, и обрящешь не иначе [как Единого]⁴. Насколько в состоянии человек дать определение о Боге, — вот мое определение, которое признает и общий всем здравый смысл: Бог есть высшая величина, Он утверждён в вечности, нерожден, несотворен, без начала, без конца; действительно, эти признаки следует полагать [признаками] вечности, которая делает Бога высшей величиной именно потому, что в ней Он обладает ими; это также относится и ко всему остальному, так что Бог есть высшая величина и по форме, и по разуму, и по силе, и по могуществу. **3.** Раз уж на этот счет согласны все (так как никто не станет отрицать, что Бог есть высшая величина, если только не сможет, [сначала], утвердить противоположное, [то есть,] что Бог есть «низшая малость», поскольку, упраздняя то, что отличает Бога, он бы отрицал Бога)⁵, то каким, в таком случае, будет положение (*condicio*) самой этой высшей величи-

¹ Тертуллиан ориентируется на *regula fidei* (правило веры), которое устанавливает единственность Божества (см.: *Praes.* 13, 2; *Virg.* 1, 3; *Prax.* 2, 1). См. также: *Иринея*, *Нагг.* 3, 6, 5.

² *Deus si non unus est, non est* — ср.: 1 Кор 8, 4.

³ *dignius*. Об этом критерии, играющем важную роль в аргументации, см. «Аргументация...».

⁴ Этот намек на приглашение Христа (*Ищите и обрящите* (Мф 7:7; Лк 11:9) не исключает иронии, так как теми же словами еретики оправдывают свою *curiositas* (ср.: *Praes.* 8, 2 s.). Более полно о рассуждении, которое исходит от определения Бога (*quid*), чтобы привести к выдвиганию Его единственности как условия *sine qua non* Его существования, см.: *Moingt*, ТГТ 3, р. 694.

⁵ Определение Бога как «высшей величины» подтверждено рассуждением *per absurdum*, что может показаться довольно софистичным (ср.: *Bill*, р. 21): оно базируется на идее, что Бог, как бы то ни было, есть *summum* (ср.: *Herm.* 4, 3; 11, 2) и что, с другой стороны, величие неотделимо от Бога (ср.: *Ap.* 17, 3; *Marc.* II, 2, 3). Смысл *modicus* здесь близок с *parvus* (в *Marc.* I, 18, 3 противопоставлением *magnitudo* является также *mediocritas*).

ны? 4. Разумеется, таким, чтобы ничто с ней не могло уравниваться (*adaequetur*), то есть, чтобы не было другой высшей величины, так как если она будет, то уравниется [с первой], а если уравниется, то первая уже не будет высшей величиной, потому что было нарушено условие и, так сказать, закон, который ничему не допускает уравниваться с высшей величиной¹.

5. Итак, та величина, которая была бы высшей, не имея равного (*par non habendo*), необходимо будет единственной, чтобы не перестать быть высшей величиной. Следовательно, она будет [существовать] не иначе, но в силу того, в силу чего (*per quod*) она имеет быть, то есть будучи безусловно единственной. При этих условиях, так как высшая величина есть Бог, наша истина права, провозгласив: «Бог, если не Един, не есть [Бог]»; это не то, будто бы мы сомневались в бытии Бога, говоря: «Если Он не Един, то не есть», но [напротив], уверенные в Его бытии, мы определяем Его как то, при отсутствии чего Он не является Богом, то есть, [определяем, что Он —] высшая величина². Итак, высшая величина необходимо является единственной. Следовательно, Бог также будет единственным: Он есть Бог не иначе, но как высшая величина, и Он есть высшая величина не иначе, но как не имеющий равного, и Он не имеет равного не иначе, но как единственный.

6. Действительно, какого бы другого бога ты ни ввел³, у тебя не

¹ Ср. Негм. 4, 3: «Нужно, чтобы Бог был Един, потому что Бог есть высшее бытие (*quod summum sit*); но то, что не в состоянии быть единственным, не будет высшим бытием; оно не сможет быть единственным, если что-либо получило равенство (*adaequabitur*) с ним». Термин *adaequare* не возвращается в пар. 5-6, где автор, со снисходительностью и не без некоторой тяжеловесности, вновь со всех сторон принимается за ту идею, что суверенитет величины исключает существование равной величины и, таким образом, предписывает [величине] единственность: [автор] пользуется [словосочетанием] *par (parem) habere*. Возможно, это показатель какой-то вставки в окончательной версии трактата.

² ...id eum definiamus esse, quod si non est, Deus non est, [et] summum scilicet magnum.

³ Возвращение к Маркиону и к перспективе опровержения двоебожия.

будет другого пути признать его Богом, нежели приписать и ему то же, что свойственно Божеству (*proprium divinitatis*), то есть: как вечность, так и высшую величину. Так каким образом сосуществовать двум высшим величинам, когда эта [величина] является высшей, поскольку не имеет равной, а не иметь равного полагается одному, [что] никоим образом не может быть приложимо к двум?

Сравнение с земными царями

IV. 1. Но [здесь] кто угодно начнет приводить те доводы, что возможно сосуществовать и двум высшим величинам, когда они разделены и различены в своих границах¹; и разумеется, приведет в пример земные царства, которые столь велики по числу, и при этом представляют собой высшие величины, каждое в своем краю, и подумает, что во всех областях нужно соотносить [вещи] человеческие с божественными. Хорошо, но если дать место такому доказательству, то что тогда помешает ввести, не скажу про третьего бога и четвертого также, но все же — столькоих по числу, сколько и царей у народов?² **2.** Но ведь речь здесь идет о Боге, Которому главным образом свойственно то, что находится вне сравнения с каким-либо приме-

¹ Сравнение Бога с царем царей, на чем основывается новая экспликация, было привычно для языческой теологии в эллинистическую и римскую эпоху. Оно служило, в особенности, для согласования божественной «монархии» с демонологическими верованиями: подземные боги, или демоны, были уподоблены служителям Великого Царя: см. *псевдо-Аристотель*, *De mundo* 398 b; Сенека (см.: *Лактанций*, *D. I. I*, 5, 26-27); Цельс (см.: *Ориген*, *C. Cels.* 8, 35). Сам Тертуллиан ссылается на это в *Ар.* 24, 3-4, чтобы оправдать христиан, которые воздают почести одному *princeps mundi*. Прибежал ли Маркион к сравнению такого рода как к средству для оправдания двоебожия в своей системе? Это спорно. Контекст (в особенности *quilibet*) подсказывает скорее, что Тертуллиан, продолжая свое доказательство, одалживает своему противнику аргумент, который мог тому представляться естественным.

² Уподобление двоебожия многобожию.

ром¹. Сама природа, если не этот Исайя или, вернее, Сам Бог через [пророка] Исайю, возвещает²: «Кому же вы уподобите Меня?»³. Пожалуй, человеческое сравнится с божественным, но не человек с Богом. Ведь Бог — одно, а Божие — другое.

3. В самом деле, ты, что берешь пример царя как высшей величины, посмотри: ты больше не можешь им пользоваться. Потому что царь, на своем престоле, может быть, и высшая, не считая Бога, величина, а меж тем он — ниже Бога⁴; после того, как его сравнили с Богом, он утратил [свою характеристику] высшей величины, которая перешла к Богу. Если все верно, то каким образом ты будешь пользоваться, для сравнения с Богом, примером той вещи, которая, едва подвергается сравнению, как тут же утрачивает [необходимый для этого статус]? Что дальше? Даже если среди царей высшая величина не мо-

¹ Идея о том, что Бог несравним ни с каким творением, в зачатке [имеющаяся] уже в языческом богословии (см.: *псевдо-Аристотель*, De mundo 398 b, *псевдо-Анулей*, De mundo 27), обычна для иудео-христианского богословия: см. *Филон*, Somn. I, 75; *Ириней*, Haer. 2, 13, 3 («Отец всех вещей — на громадном расстоянии от психологии и феноменов, присущих людям...»). Большую четкость Тертуллиан придаст ей в II, 16, 4.

² Обычное различие между двумя путями откровения: путь естественный (природа, душа), и путь сверхъестественный (Священное Писание). Глагол *contionari* (из **con-ventio*, собрание народа или воинов, сходка — *A. C.*), смысл которого отсылает к политической и военной областям, прибережен Тертуллианом для заявлений религиозного порядка, в частности, касательно к Ветхому Завету (8 случаев употребления из 12). Нужно заметить, что цитата из Ис 40:25 (текст редко цитирован, поскольку три тома *Biblia Patristica* не подтверждают того, что [приведено] здесь, а также в двух пассажах из Климента Александрийского), по употреблению в дальнейшем, странным образом отклоняется от LXX и Вульгаты, чтобы соответствовать иудейской Библии (ср.: *Dhorme*, TOB, VJ).

³ Ис 40:25.

⁴ Чтобы дать отвод этому сравнению, Тертуллиан адаптирует к своему рассуждению идею, которая выражена в Ap. 30, 1, и которую он повторит в Scar. 2, 7-8, о дистанции между Богом и императором, который, второй после Бога, остается лишь человеком. Идея эта уже была использована в греческой апологетике (*Феофил*, Autol. I, 11).

жет рассматриваться [как] многообразная, но только [как] одна и единственная (*unicum et singulare*), [будучи таковой] у Того, Кто — Царь царей¹ и, по первенству [Своего] величества и по подчиненности прочих степеней, является исключением, представляя Собой как бы вершину господства? **5.** Но даже цари иного порядка², которые, каждый как единственный владыка, главенствуют в царствах, дерзну сказать, малых, если их собрать отовсюду, чтобы установить, кто же из них выше по достоянию и мощи [своего] царства, то неизбежно, что первенство величества, по исходе сравнения, перешло бы от остальных, которые постепенно будут вытеснены и отстранены от этой высоты величества, к одному. **6.** Даже если, рассредоточиваясь, высшая величина представляется столь разнообразной, [тем не менее,] по своей силе, природе и по своему положению она — единственная. Следовательно, когда сопоставляют двух Богов словно двух царей и две высшие величины, то неизбежно, по окончательном итоге этого сравнения, единственность (*unio*) высшей величины переходит к одному из двух, поскольку ясно, что Он — высший на основании своей победы, превзойдя соперника, также великого, но, тем не менее, не высшего. Обладая, из-за несовершенства соперника, неким одиночеством, [которое ему сообщает] исключительная особенность, свойственная его превосходству, Он — единственный. Эта неизбежная цепь схватывает мысль в таком [выборе]: либо следует отрицать, что Бог есть высшая величина — чего никакой разумный человек не потерпит, — либо же [высшая величина] не должна сообщаться никому другому [кроме Бога].

¹ См.: Откр 17:14.

После того, как дан отвод сравнению, Тертуллиан, в качестве обычного стратегического отступления, принимает и рассматривает его. Традиционное употребление «единовластия» (*in unione imperii*) (ср.: *supra*, прим. «SC 114, 2») служит ему для доказательства единственности высшей величины.

² Намек на *reguli* (владельцев небольших царств), которые вращаются в кругу Великого Царя, или на *reges socii* (союзных царей) Римской империи.

Бессмысленность и бесполезность двоебожия

V. 1. Другой вопрос: на каком основании образованы две высшие величины? И начну я с того, что выдвину свое требование: если две, то почему не больше? Ведь если Божественной сущности пристало количество¹, то [разве не] нужно полагать ее более обильной?² Честнее и щедрее – Валентин: он, едва дерзнул замыслить двух богов, Вифоса с Сиги (Бездну и Молчание), как тут же вывалил целый рой [всякого] божества³, словно свиньи Энеевы⁴, достигнув целых тридцати эонов!

2. Каково бы ни было основание, которое не позволяет допускать множество (*plura*) высших величин, оно же [не позволяет допустить] и двух, так как само многое – после единого

¹ *numerus*. У Migne: *numeris*. Профессор Браун переводит как *pluralité* (множественность). Мы согласны со всеми тремя вариантами, поскольку все они не нарушают контекст полемики Тертуллиана с идеей о множестве Божественных сущностей, что ниже он квалифицирует как политеизм (см. след. прим.). Свое положение о единстве Божественной сущности Тертуллиан защищает (также оппонируя валентинианству) в Pгах. 3, 8-9, когда о «числе Троицы» говорит в контексте экспликации доктрины о Лицах Бога при Их неразделимом сущностном единстве. – А. С.

² Развитие идеи, уже намеченной много выше (4, 1): двоебожие есть не что иное, как многобожие. О понятии *deoprepeus* (достойный Бога, приличный Богу), которое в аргументе имплицитно, см. «Аргументация...». *Substantia* (сущность, бытие Бога) может быть квалифицирована как *locupletior* (более обильная) через игру с понятием «обилие/богатство», что является другим значением этого слова (ср.: Deus Christ. P. 177).

³ Ироническое сравнение с валентинианской системой, которую Тертуллиан приравнивает к политеизму (ср.: Pгах. 3, 6). В Val. 8, 5 он использует против Валентина аргумент, который здесь использован против Маркиона (*quare non et CL aeones procreantur?* – почему бы не породить и ста пятидесяти эонам?), и высмеивает плодovitость тридцатилетней Плиромы. Здесь это получило забавное сравнение с белыми кабанами из легенды об Энее; но Вергилиев термин *sus*, слово благородное, заменен на *scrofa*, возможно, под влиянием Ювенала 6, 177. В том же стиле несоответствие, которое в этом образе создал *examen* («рой»), отвечает сатирической вольности.

⁴ Ср.: Вергилий, Aen. 3, 390 s.; 8, 43 s.; Ювенал, Sat. 6, 177.

(unum). Потому что [и само] число — после единицы (unum). [И наоборот:] на каком [основании] стало возможно допустить две [высшие величины], на том же — и многие после. Ведь два есть множество (multitudo) после того, как преодолено единство (unio)¹. Итак, у нас, в силу этого основания, не позволено верить во многих Богов, [что выражено] тем самым ограничением, какое нам не позволяет верить и в двух [Богов] согласно приведенному правилу², устанавливающему, что Бог — един (unum Deum sistens), по которому: Бог есть необходимо то, с чем, [как] с высшей величиной, ничто уравниваться не может; и то, с чем ничто уравниваться не может, является единственным.

3. Теперь: две высшие величины, две равных стоят ли усилий, [на них] потраченных? Какой выгодой они оправданы? Что за необходимость в [этом] числе, когда две равных [величины] не разнятся с одной³? В самом деле, вещь, которая в двух — одна и та же, — одна. Даже если бы и было [возможно] множество равных [величин], то все они, равным образом, были бы лишь одно, так как ничем бы меж собою не разнились, поскольку они равны⁴.

4. Идем дальше: если ни одна из двух [высших ве-

¹ Рассуждение базируется на теории о числе, которое начинается после единицы (см.: Exh. 7, 1: *Quod non unum est, numerus est. Denique post unum incipit numerus*: То, что не есть единица — число. Только после единого начинается число/множество), что было в обычае у древних: эта теория основывалась на бытовавшей в греческой мысли концепции о Едином, которое противопоставлено Многому (см.: Платон, Филеб 14d — 15b; Аристотель, Метаф. М 1080 b; 1085 a; N 1087 b). Она была более полно изложена Плотинином, Энн. 5, 3, 12. См. также *Fredouille*. Conversion. P. 276-279.

² Ссылка на монотеистическую формулировку *veritatis Christianae*, немного выше (3, 1 и 5).

³ После рационального аргумента [рассматривается] аргумент о целесообразности [этого множества]. Уточнение *duo paria* («два равных») подготавливает дискуссию в главах 6 и 7. Тертуллиан хорошо знает, что маркионитское двоебожие не является «уравниваемым», но желает его полного опровержения в теоретическом плане.

⁴ Теперь здесь нет речи о единстве числовом, которое выражено через *unio* в пар. 2, но говорится о единстве-тождестве двух вещей, сходных настолько, что из них делается одно (*unum sunt*), и это выра-

личин] не разнится с другой, так как обе величины – высшие, поскольку обе суть Боги, то ни одна из двух больше не превосходит другую, [и] они не имеют никакого основания для численного различия, так как [ни одна из них] не имеет превосходства. А что касается числа богов, то тут нужно было бы поискать более серьезное основание, тогда и почитание его не приводило бы к [почитанию чего-то] двойственного (*in anceps deduceretur*)¹. Вот ведь: что мне делать, видя двух богов, две равные высшие величины? 5. Если бы я почитал обоих, то опасался, как бы избыток [моего] усердия не был сочтен за суеверие более, чем за благочестие², так как заслужить расположение двух столь равных и каждого – в другом я мог бы и в одном, именно это приводя как свидетельство [в пользу] их равенства и единства (*parilitati et unitati eorum*), поскольку я [одинаково] поклонялся бы одному в другом, поскольку два для меня – в одном. Если бы я почитал одного из них, то равно обдумывал, как бы не стало видно, как я заливаюсь краской³ из-за бесполезности этой двойственности, которая, без разницы [между двумя равными высшими величинами, оказывается] совершенно ненужной. А значит, для меня безопаснее будет расценить, что ни тот, ни другой не достоин почитания, чем одного из них почитать с камнем на душе, или обоих – впустую.

жается [в пар. 5] через *unitas* (ср.: Прах. 22, 11) и позволяет допустить сравнение с: *Плотин*, Энн. 5, 4, 1. См.: *Deus Christ.* P. 148.

¹ Рассуждая о пользе, Тертуллиан естественным образом подходит к рассмотрению ее практических следствий для человека, то есть к необходимости почитать Бога. *Цицерон* (*Nat. Deor.* 1, 2) тоже тесно связывает необходимость культа с познанием о Божестве.

² Раскритикована отличительная черта римского язычества, и это, как всегда, служит во вред последнему.

³ Тот же смысл *suffundere* (= *rubore s., pudefacere*, часто с абстрактным дополнением) в *Ap.* 37, 6; *Res.* 61, 4; *Pal.* 6, 1 и *Marc.* V, 1, 4. Мысль несколько тонка и софистична: если придавать культ только одному из двух богов, то, по идее, не может не возникнуть мысль о соблазне излишностью этого божественного дуализма.

*Неравноценное двоебожие Маркиона:
а) равенство и Божество – несовместимы*

VI. 1. До сих пор мы, как видно, рассуждаем так, как если бы Маркион устанавливал двух равных [богов]. Ведь мы, защищая [идею о том, что] Бога, [как] высшую величину, нужно считать единым, и, исключая для Него равенство¹, рассмотрели суждения об этих [богах], как если бы то были два равных [бога]. Тем не менее, мы, показав, что согласно правилу о высшей величине им невозможно быть равными, достаточно подтвердили невозможность допустить двух². Но, впрочем, мы уверены, что Маркион устанавливает неравенство (*dispaes*) между богами, один [из которых] – справедливый, свирепый и воинственный³, а другой – кроткий, миролюбивый, способный лишь на лучшее и наилучший⁴. **2.** Рассмотрим также и эту часть [вопроса]: если двух не смогло допустить равенство, то, быть может, допустит по крайней мере различие? Здесь мы также будем руководствоваться тем же самым правилом о высшей величине, так как оно требует целостного и полного представления о Божестве. Ведь, встречая и будто бы «наложенной рукой» удерживая мнение противника, который не отрицает, что Творец – Бог, я весьма обоснованно представляю [ему следующее упреждающее] возражение (*praescribo*): тот, кто испо-

¹ ...*Deum, summum magnum, unicum credi oportere, excludentes ab eo parilitatem...*

² После резюме по предыдущему аргументу (опровержение двоебожия при двух равных Богах), начинается третий этап диалектики: опровержение двоебожия при «неравных» (*dispaes*) богах Маркиона.)

³ *bellipotens*: об этом названии (ср.: *Magc. III, 14, 7 и 21, 4; Jud. 9, 20*), см.: *Иринея*, Наег. I, 27, 2: *bellorum concupiscentem*. Было ли это следами латыни Маркиона? О выражении в превосходной степени *bonus atque optimus*, всегда – касательно Бога, см.: *Deus Christ. P. 125-126*.

⁴ Об этой «антитезе» между Богом-Спасителем, благом, который является Богом высшим (см. *deo potiore* пар. 3), и Богом-Творцом, справедливым и суровым, см.: *Harnack. Marcion. P.261*-265*; 274*; 118-120; Blackman, p. 66-68*.

ведал их в равной мере¹ богами, не должен допускать между ними никакого различия², не потому, что и людям под одним и тем же названием не позволительно быть предельно разными, но потому, что Богом не может быть назван и не может считаться никто, кроме [того, кто есть] высшая величина³.

3. Поскольку [Маркион] вынужден признавать высшей величиной Того, Кого он не отказывается называть Богом, то он не может допустить, чтобы этой высшей величине приписывалось некое умаление, которое подчиняло бы ее другой высшей величине⁴. Потому что, если она [в каком-либо смысле] подчиняется, то перестает [быть высшей величиной]. Однако к Богу не относится — перестать быть Тем, Кто Он есть⁵, то есть, [быть] высшей величиной. Ведь и в том, лучшем Боге (*in deo potiore*) высшая величина сможет подвергнуться опасности, если она поддается обесцениванию в [Боге] Творце⁶.

4. Таким образом, когда две высшие величины провозглашаются двумя

¹ *ex aequo* — то есть, исходя из единства наименования — *A. C.*

² Изобилие судебных метафор (*convenire, manum inicere, detinere, praescribere*) и долгота фразы придают эффект торжественности. Тертуллиан извлекает пользу из того факта, что Маркион признает тот же самый статус Бога в Творце и в высшем Боге; отсюда — повторение как исходного определения (ср.: 3, 2), так и «правила» Божественного единства (ср.: 3, 4-5).

³ Новый отвод подобию между людьми и Богом: ср.: немного выше 4, 2 (*SC 126, 2*) и прим. «*SC 116, 3*».

⁴ После качественного различия Тертуллиан переходит к отношению субординации, которое Маркион вводит между двумя богами; ср.: *Harnack. Marcion. P. 275**.

⁵ *Non est autem Dei desinere de statu suo, id est de summo magno.* Этот принцип Божественной неизменности сформулирован уже в *Herm. 7, 2*.

⁶ Аргумент обстоятельства: если понятие высшей величины подводится под удар в Боге Творце, то есть риск, что так же произойдет и по отношению к другому Богу. Первоначальная форма «закона аналогии» (ср.: *Meijering, p. 22; 31*), который занимает важное место в полемике Тертуллиана против Маркиона (ср.: *infra 9, 8-9*) и берет за образец, похоже, тактику реторсии, часто применяемую автором.

богами¹, то необходимо, чтобы ни одна из них не была больше или меньше, чем другая; а также — чтобы ни одна из них не была более возвышенной или незначительной, чем другая. Отрицай же, что Бог — Тот, кого ты называешь худшим²; отрицай, что высшая величина есть Тот, Кого ты полагаешь меньшим. Право, исповедав того и другого богами, ты исповедал их двумя высшими величинами. Ничего не отнимешь у одного и ничего не припишешь другому. Признав [их] божественность, ты отказал [им] в различии (*diversitatem*).

b) Возражение с опорой на Св. Писания.

Имя «бог» в широком смысле

VII. 1. [Чтобы ответить] на это, ты попытаешься расстроить [наше] исследование [вопроса, основываясь] на имени Бога, которое [якобы] нарицательно и распространено также на других, потому что написано: «Бог богов встал в сонме богов, посреди же богов рассудит»³, — и: «Я сказал, вы боги»⁴. При этом, поскольку тем, кто названы «богами», не соответствует обладание высшей величиной, то и Творцу [это также не соответствует]⁵. **2.** [В свой черед,] я отвечу глупцу, который не обращает

¹ Мы видим в *duo summa magna* подлежащее, а в *duo dii* — именную часть сказуемого, вследствие того, что слова среднего рода представлены в продолжении фразы.

² Повторение качественной дифференциации, обозначенной в 1 пар., и которая получилась немного неясной из-за настоятельности на *diminutio* в 3 пар.

³ *Deus deorum stetit in ecclesia deorum, in medio autem deus diiudicabit.*

Ср.: Пс 81:1 (Vlg.: *Deus stetit in synagoga deorum in medio autem Deus deiudicat* — Синодальный текст: «Бог стал в сонме богов; среди богов произнес суд»)

⁴ *Ego dixi, vos dii estis*: ср.: Пс 81:6 [Vlg.: *Ego dixi dii estis* — Синодальный текст: «Я сказал: вы — боги»]

⁵ Возобновление дискуссии, благодаря маркионитскому возражению: в широком смысле имя «бог» может распространяться на других, которые не обладают высшей величиной, и сам Ветхий Завет содер-

внимания, что против маркионова бога может целиком развернуться то, что и он тоже был [назван] Богом, и, тем не менее, из этого не вышло доказательства, что он является высшей величиной, как и [в случае] с Ангелами, либо с людьми Творца¹. Если общность имен сразу указывает на положение, то сколько же негодных рабов порочат имена царей — Александра, Дария и Олоферна!² И тем не менее, из-за этого у царей не отнимется то, что они суть. Ведь и самые идолы языческие сплошь и рядом [названы] «богами»³, но никто [из них] не является Богом на том лишь основании, что он называется богом.

3. Итак, не на основании имени «Бог», и не на основании звука или оттиска этого имени я защищаю [то положение], что Творец — высшая величина, но на основании самой сущности, которой придается (*contigit*) это имя⁴. Обнаруживая, что лишь

жит примеры такого употребления (тот же Пс: 81,1 и 6). *Passivus* (от *pando* — распускать, распространять) выражает мысль, которая в Marc. V, 2, 1 будет передана посредством *commune vocabulum* (ср.: Marc. III, 15, 2). Насчет собственно теории Тертуллиана, согласно которой *Deus* есть *nomen proprium* или *naturale* Божества и не было распространено на других иначе, как вследствие заблуждения, ср.: *Deus Christ.* стр. 30-31 и 692-693. Возражающий, вплоть до конца 6 пар., отличен от самого Маркиона: фиктивный маркионит? Есть ли показатель, что эти шесть параграфов являются вставкой? Также является вопросом, отвечает ли Тертуллиан на реальное возражение, на эффективный аргумент Маркиона, или же ему нужно средство для развития дискуссии: вторая гипотеза представляется более вероятной (*Bill*, p. 31; *Morechini*, Trad., p. 304, note).

¹ О реторсии против Маркионова бога посредством аргументов, использованных против Творца, см. *supra* 6, 3 и прим. SC 127, 5.

² Имена восточных царей и принцев, которые рабам давали шутки ради.

³ Ср.: Marc. V, 7, 9 (по 1 Кор 8, 4) и особенно V, 11, 1; *Ориген*, С. Cels. 4, 29 и 8,5.

⁴ Ответ на возражение базируется на различии между именем и вещью, между наименованием (*nomen*, *vocabulum*, *sonus*) и сущностью (*substantia*) со всеми их качественными характеристиками (*condicio*, *status*). Этот ответ базируется на риторической схеме (дистинкция между *res* и *verba*) как на грамматической теории (*Присциан*, *Institut.* II). Определенные выражения, как здесь: *nomen contigit* и, в следующих

эта [сущность] одна — нерожденна, несотворенна, лишь она одна — вечна и зиждительница вселенной¹, — не имени ее, но положению (*statui*), не названию ее, но естеству (*conditioni*) я усваиваю и требую высшую величину². 4. И оттого, что сущность, которой я усваиваю [это величину], обладает [полным правом] называться «Бог», ты думаешь, что я усваиваю [это] ее имени. Но я неизбежно должен пользоваться именем, чтобы показать, какой сущности я его усваиваю, откуда ясно, что Тот, Кто назван «Бог», считается высшей величиной из-за сущности, а не из-за имени. Действительно, Маркион тоже, когда требует этой [высшей величины] для своего бога, требует ее по существу, а не согласно наименованию³. 5. Следовательно, эта высшая величина, которую мы усваиваем Богу в силу [Его] сущности, а не основываясь на наименовании, которое Ему уделяется, мы настаиваем, должна вследствие равенства находиться (*ex pari esse debere*) в двух, которые установлены по [этой] сущности, которая называется «Бог». Потому что в какой мере они называются «боги», то есть высшие величины, в силу, естественно, их нерожденной и вечной сущности и, че-

параграфах, *vocari obtinuit* и *ex nominis sorte*, могли бы заставить поверить, что Тертуллиан ссылается здесь на аристотелевскую теорию о конвенциональном происхождении (*qvevsis*) имен и что он отрицает стоическую теорию о *fuvsis* (ср.: *Nat.* II, 4, 2; *Marc.* III, 15, 2). Но противоречие не столь сильно, как можно было бы подумать. Как справедливо указывает *Mejering*, p. 25, он должен был знать посредствующую позицию среднего платонизма, отраженную у: *Albinos*, *Epit.* 6, 10 (имена даны посредством *qvevsis*, но, тем не менее, не произвольны, потому что являются соответствующими природе вещей).

¹ Творческое свойство не было упомянуто в первоначальном определении Бога как *summum magnum*: ср.: *Bill*, p. 132. Если речь идет о Творце, то Тертуллиан должен считать себя компетентным, чтобы давать в тексте такое упоминание, которое содействует его аргументу.

² Порядок слов — риторический прием, отражающий патетику Тертуллиана при высказывании утверждения базового характера. — *A. C.*

³ При этом ответе на маркионитское возражение, сам Маркион задействован у Тертуллиана странно, все время в контексте реторсии: возможно, это доказательство того, что аргумент из Писаний для имени «Бог» не происходил от ересиарха.

рез это, великой и высшей, в той же самой мере высшую величину нельзя счесть за меньшую или худшую, чем другая высшая величина¹. 6. Если блаженство (*felicitas*), превосходство (*sublimitas*) и целостность высшей величины² находятся в маркионовом боге, то равным образом найдутся также в нашем; если они не находятся в нашем, то в маркионовом боге тоже не найдутся. Итак, две высшие величины не будут ни равны, потому что [это] запрещает уже установленное правило о высшей величине как не допускающей сравнения³, ни неравны, потому что тут обнаруживается другое правило высшей величины, которое не допускает для нее умаления⁴.

*Заключение
и переход <ко второй части>*

7. Завис ты, Маркион, посреде бушующего своего Понта. Со всех сторон накатывают на тебя истины валы. Ни равны, ни неравны — ты [никак] не можешь поставить своих богов на ноги. Потому что [они] не суть два.

Вот что относится собственно к вопросу о числе. [И] хотя вопрос о двух богах — главная цель нашей борьбы, [однако] сейчас мы заключаем его в те пределы, которыми будет огра-

¹ Возвращение к опровержению «неравного» двоебожия, с повторением двух терминов из 6, 4 (*minus* — меньшую и *deterius* — худшую).

² Ср.: Herm. 7, 3: *stare ambo ex pari magna, ex pari sublimia, ex pari solidae et perfectae felicitatis quae censetur aeternitas* — оба остаются равновеликими, равновысокими, обладая равно незыблемым и совершенным блаженством, каковою считается вечность (относительно Бога и вечной материи). Философский атрибут божественности — *felicitas* (блаженство) — упоминается также в Nat. II, 6, 1; Marc. II, 9, 5 и Ap. 24, 2. *Sublimitas* (превосходство; ср.: Id. 15, 9; Marc. III, 21, 3 и IV, 10, 1), которая не является частым предикатом «христианского Бога» (ср.: Deus Christ., p. 44, п. 4), может быть ссылкой на выражение *deus sublimior* (Высший Бог), обозначая маркионова Бога (Marc. I, 11, 9; II, 2, 3 и 25, 3).

³ Ср.: *supra* 3, 5 (и 5, 2).

⁴ Ср.: *supra* 6, 3.

ничиваться наше сражение за [божественные] свойства, [взя-
тые] по отдельности¹.

АББРЕВИАТУРЫ И СОКРАЩЕНИЯ

Работы Тертуллиана

<i>An.</i>	De anima	О душе
<i>Ap.</i>	Apologeticum	Апологетик
<i>Bapt.</i>	De baptismo	О крещении
<i>Carn.</i>	De carne Christi	О плоти Христовой
<i>Cor.</i>	De corona	О венке [для воина]
<i>Cult.</i>	De cultu feminarum	О женском убранстве
<i>Exh.</i>	De exhortatione castitatis	Об увещании к целомудрию
<i>Fug.</i>	De fuga in persecutione	Об уклонении от гонений
<i>Herm.</i>	Adversus Hermogenem	Против Гермогена
<i>Id.</i>	De idololatria	Об идолопоклонстве
<i>Iei.</i>	De ieiunio	О посте
<i>Iud.</i>	Adversus Iudaeos	Против иудеев
<i>Marc.</i>	Adversus Marcionem	Против Маркиона
<i>Mart.</i>	Ad martyras	К мученикам
<i>Mon.</i>	De monogamia	О единобрачии
<i>Nat.</i>	Ad nationes	К язычникам
<i>Or.</i>	De oratione	О молитве
<i>Paen.</i>	De paenitentia	О покаянии
<i>Pal.</i>	De pallio	О паллии
<i>Pat.</i>	De patientia	О терпении
<i>Praes.</i>	De praescriptionibus/-e haereticorum	О прескрипциях/-и против еретиков
<i>Prax.</i>	Adversus Praxean	Против Праксея
<i>Pud.</i>	De pudicitia	О целомудрии
<i>Res.</i>	De resurrectione mortuorum/ carnis	О воскресении мертвых/ плоти

¹ Об этой фразе — заключения I части и о переходе к исследованию частных *proprietates* каждого из двух богов (следовательно, продолжение книги I и книга II).

<i>Scap.</i>	Ad Scapulam	К Скапуле
<i>Scor.</i>	Scorpiace	Средство против укусов скорпионов
<i>Spec.</i>	De spectaculis	О зрелищах
<i>Test.</i>	De testimonio animae	О свидетельстве души
<i>Val.</i>	Adversus Valentinianos	Против валентиниан
<i>Virg.</i>	De virginibus velandis	О покрывалах девственниц
<i>Vx.</i>	Ad uxorem	К жене

Другие

<i>ОЛД</i>	<i>Штернов Н.</i> Тертуллиан, пресвитер Карфагенский. Очерк учено-литературной деятельности его Курск, 1889.
<i>ТХЗ</i>	<i>Понов К. Д.</i> Тертуллиан, его теория христианского знания и основные начала богословия // Труды Киевской Духовной Академии. №№ 1, 3-6, 1880 г.
<i>Migne</i>	Patrologia Latina, vol. II.
<i>AFL</i>	Annales de la Faculte des Lettres et Sciences humaines de Nice, Nice.
<i>ASNP</i>	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e filosofia, Pise.
<i>BA</i>	Bibliothèque Augustinienne, Paris.
<i>BAGB</i>	Bulletin de L'Association G. Bude, Paris.
<i>BJ</i>	La Bible de Jerusalem, Paris 1973.
<i>CCL</i>	Corpus Christianorum, Series Latina, Turnhout.
<i>CSEL</i>	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne.
<i>DAGR</i>	Dictionnaire des antiquites grecques et romaines, Paris.
<i>Dhorme</i>	La Bible (Bibliothèque de la Pleiade), t. 1-2, Paris 1956-1959.
<i>FVS</i>	<i>Diels H.</i> Die Fragmente der Vorsokratiker, t. 1-3, Berlin 1954.
<i>JThS</i>	Journal of Theological Studies, Oxford.
<i>PW</i>	Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart.
<i>RAC</i>	Reallexicon für Antike und Christentum, Stuttgart.
<i>REAug</i>	Revue des Etudes Augustiniennes, Paris.
<i>REL</i>	Revue des Etudes latines, Paris.
<i>RSLR</i>	Rivista di Storia e letteratura religiosa, Florence.
<i>RSR</i>	Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg.
<i>SAWW</i>	Sitzungsberichte der Österreichischen Akademieder Wissenschaft in Wien, Philos. Hist. Klasse, Munich.

-
- SC* Sources Chretiennes, Paris.
SVF Arnim J. von. Stoicorum Veterum Fragmenta, t. 1-4, Stuttgart 1964.
TLL Thesaurus Linguae Latinae, Munich.
TOB Traduction OEcumenique de la Bible, Ancien Testament, Paris 1975.
TU Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig.
TWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart.
VChr Vigiliae Christianae, Amsterdam.
VetChr Vetera Christianorum, Bari.
WS Wiener Studien, Vienne.
ZKG Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart.
ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn.
ZRGG Zeitschrift für Religions – und Geistesgeschichte, Cologne.

Пер. с лат. А. Селезневой

Преподобный Максим Исповедник

О РАЗЛИЧНЫХ ТРУДНЫХ МЕСТАХ (АПОРИЯХ)¹

Апория 23-я

Краткое изъяснение пяти видов (τῶν τρόπων) естественного созерцания (τῆς φυσικῆς θεωρίας)

1. Кроме того, давайте рассмотрим понятия (τοὺς λόγους), разумеется, конечные и доступные для нас, учителем которых является сама тварь, а также связанные с ними пять видов (τοὺς τρόπους) созерцания, которыми святые разделяли тварь и благочестиво собрали содержащиеся в ней таинственные начала (τοὺς λόγους), подразделив ее на сущность, движение и различие, а также на сочетание и положение². По их словам, три из них главным образом предназначены и ведут к познанию Бога: тот [вид], что по *сущности*, тот, что по *движению*, и тот, что по *различию*. Благодаря им Бог становится известным для людей, которые из сущего собирают Его проявления как *Творца*, *Промыслителя* и *Судию*³. А два [других вида] ведут к добродетели и родству (τὴν οἰκείωσιν) с Богом: тот [вид], что по *сочетанию*, и тот, что по *положению*. Формируемый ими, человек стал бы богом (θεὸς γίνηται), на основании сущего испытав, что он есть бог, как бы созерцая умом всецелое явление Бога согласно Его благодати и в самом себе запечатлевая разумом это

¹ Перевод выполнен по изданию: ΜΑΞΙΜΟΥ ΤΟΥ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ ΠΕΡΙ ΔΙΑΦΟΡΩΝ ΑΠΟΡΙΩΝ / ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΚΩΝ, 14Δ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1992.

² εἰς οὐσίαν καὶ κίνησιν καὶ διαφορὰν, κράσιν τε καὶ θέσιν. В «Главах о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия» (I. 2) преподобный Максим выделяет три основных категории тварного бытия, которые частично совпадают с предложенным здесь делением: *сущность*, *движение* и *действие*.

³ С понятием Бога как *Творца* связана категория *сущности*, как *Промыслителя* – *движения*, а как *Судии* – *различения*.

Богоявление во всей чистоте. Ибо то, что чистому уму свойственно созерцать благочестивым знанием, он может испытать, становясь этим самым по состоянию¹ благодаря добродетели.

2. Так, например, *сущность* есть наставница богословия, с помощью которого мы, разыскивая *Первопричину* сущего, научаемся из этого, что она существует, однако не пытаюсь познать, что она есть по своей сущности, поскольку в сущем нет никакого выражающего ее признака (ἐμφράσεως προβολή), посредством которого мы бы хоть сколь-нибудь приблизились к ней, как через следствия к причине. *Движение* же обнаруживает [Божественный] *Промысел* о сущем, с помощью которого мы, созерцая неизменную [само]тождественность по сущности [и] виду и безукоризненное управление каждой из сотворенных вещей, представляем в уме Того, Кто в неизреченном единстве содержит и сохраняет все четко отделенным друг от друга согласно тем началам (λόγους), по которым возникла каждая отдельная вещь. *Различие* же указывает на [Божественный] *Суд*, благодаря которому мы, исходя из наличия в каждом сущем природной способности, соответствующей подлежащему сущности, научаемся, что Бог есть премудрый распределитель начал (τῶν λόγων) каждой отдельной вещи. Я имею в виду *Промысел* ума (πρόνοιαν νοῦ) — не тот, который обращает и как бы устрояет обращение промышленяемых от того, что не должно, к тому, что должно, но тот, который содержит весь мир и сохраняет его в согласии с теми началами (λόγους), по которым мир первоначально пришел в бытие. И *Суд* [я имею в виду] не тот, который воспитывает и как бы наказывает согрешающих, но тот, который является охраняющим и разграничивающим сущее распределением, согласно чему каждая сотворенная вещь в единстве с теми началами (τοῖς λόγοις), по которым она возникла, неколебимо пребывает в неизменном согласии с законом, заключающимся в ее природной тождественности, как Создатель изначально определил и осуществил относительно каждой отдельной вещи, чтобы ей быть, чем быть, как быть и

¹ κατὰ τὴν ἔξιν. Вариант: «по обладанию».

какой быть. Ведь есть и иначе называемые Промысел и Суд, которые тесно связаны с устремлениями нашего произволения. Ведь они различными способами отвращают нас от зла и премудро обращают к добру, а также избавляют нас от прошлого, настоящего и будущего зла, направляя то, что не в нашей власти, против того, что в нашей власти. Однако этим я вовсе не хочу сказать, что есть различные промыслы и суды. Ведь я знаю, что *в возможности* (κατὰ τὴν δύναμιν) есть один и тот же Промысел и один и тот же Суд, однако он имеет различное и многообразное *действие* (τὴν ἐνέργειαν)¹ по отношению к нам.

3. Далее, *сочетание*, или *связь* (σύνθεσις) сущего является символом нашей воли (γνώμη). В самом деле, наша воля, смешавшись с добродетелями и смешав их с самой собой, сама наводит в [нашем] разуме боголепнейший порядок (κόσμος). Наконец, *положение* является учителем подобающего для нашей воли нрава, поскольку он должен твердо держаться за благое решение, упорядочивая его рассуждением², и независимо от обстоятельств не принимать совершенно никакого изменения, отклоняющегося от согласного с разумом основания. Связав, в свою очередь, [категорию] *положения с движением*, а [категорию] *сочетания с различием*, [святые] нераздельно разделили ипостась всего сущего на *сущность*, *различие* и *движение*. Кроме того, подметив, что посредством умелого рассуждения, связанного с представлением (τῷ κατ' ἐπίνοιαν λόγῳ), Причина разнообразно созерцается в своих следствиях, они благочестиво уразумели, что Она является *существующей, премудрой и живой*³. И из этого

¹ Имеются в виду аристотелевские понятия *возможности* (потенциальности) и *действительности* (актуальности).

² ὡς παγίως ἔχειν περὶ τὸ εὖ δόξαν τῷ ρυθμίζειν ἀντιλόγῳ. Текст испорчен. В аппарате у J. P. Migne (PG 91. Col. 1135-1136) есть разночтение: εὐδόξαν τῷ ρυθμίζον. На основании этого предлагаем конъектуру: τῷ ρυθμίζοντι λόγῳ.

³ Καὶ εἶναι καὶ σοφὸν εἶναι καὶ ζῶν εἶναι. Преподобный Максим производит здесь возникшее еще в IV в. учение, отождествлявшее Лица Святой Троицы с тремя первичными свойствами Божьими — *бытием, мышлением и жизнью*. В своей основе данное учение, свойствен-

они научились богосовершенному и спасительному учению (λόγον) об Отце, Сыне и Святом Духе, согласно чему они не только таинственно просветились в отношении (τὸν λόγον) того, что Причина [мира] просто существует, но и были посвящены в образ Ее бытия (τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον). И опять-таки, обозрев всю тварь с точки зрения одного лишь *положения*, они свели пять упомянутых видов созерцания к трем, познав на основании неба, земли и того, что находится между ними, что тварь, согласно своему собственному началу (τῷ λόγῳ), является учителем *нравственного, естественного и богословского* любомудрия¹.

4. Далее, рассмотрев тварь с точки зрения одного лишь *различия*, то есть, исходя из объемлющего и объемлемого (я имею в виду небо и то, что внутри него), они свели три эти вида к двум – *мудрости и любомудрию*. В самом деле, ведь первая обнимает и принимает в себя все боголепно высказываемые о ней благочестивые образы (τοὺς τρόπους), а также заключает внутри себя таинственные и естественные начала (τοὺς λόγους) других². Второе же соединяет вместе нрав и волю, делание и созерцание, добродетель и знание, и относительным уподоблением (οἰκειότητι σχετικῇ) восходит к мудрости как своей первопричине. Наконец, рассмотрев тварь с точки зрения одного

ное по преимуществу западным богословам – Марию Викторину (см. его Adversus Arium, I.22; I.63; IV.25) и Августина (De Trinitate, X.13; De libero arbitrio, II.3), – основывается на известной «умопостигаемой триаде» из Платоновского диалога *Софист* (249а). Преподобный Максим не раз воспроизводит это учение (см., например, Quaest. ad Thal. 13; Capita de caritate, II.29; Capita theologica, II.1; Ambigua // PG 91 1133CD; 1260D и др.). Возможно, это объясняется влиянием на него со стороны западного богословия, хотя *Ambigua* были написаны им еще до отъезда на Запад, где он провел около 20 лет (сначала в Западной Африке (около 632-645 гг.), а затем в Риме (около 645-652 гг.)).

¹ Подобным образом святитель Амвросий и блаженный Августин видели в трех частях философии («любомудрия») – логике, физике и этике – не только связь с устройством тварного мира, но даже прикровенное указание на саму Святую Троицу. См.: *святитель Амвросий*, Expositio Euangelii sec. Lucam, Prologus, 5; *Августин*, De civitate Dei, XI.25.

² Вариант: «слова о других».

лишь сочетания, то есть гармоничной связи всего мира, и посредством всех неизречно связанных друг с другом вещей, образующих единый мир, познав единого Создателя-Слово (Λόγος), Которое связывает и сочетает части как с целым, так и друг с другом, они заключили эти два вида в один вид созерцания (ἕνα θεωρίας τρόπων). В соответствии с ним они, посредством заключающихся в сущем начал (τῶν λόγων) простым взглядом своего ума перенесаясь к Первопричине и привязавшись к Ней одной как к сводящей воедино и влекущей к себе все, что от Нее произошло, они уже более не рассеиваются на частные начала (τοῖς λόγοις) всего, которые они превзошли. Наконец, из-за того, что они, на основании точного наблюдения над сущим, пришли к твердому убеждению, что только один Бог существует в собственном смысле, что Он есть сущность и движение сущих, ясное различие различающихся, неразрывная связь соединенных, неколебимое основание положенных и Первопричина вообще всякой так или иначе мыслимой сущности, движения и различия, а также сочетания и положения, они посредством точного подобия премудро перенесли таинственное созерцание чувственного века на духовный мир, создаваемый в Духе добродетелями.

5. [Итак, святые], согласно этому созерцанию сведя упомянутые виды к одному, насколько это возможно, запечатлели в самих себе единственнейшее Слово (τὸν Λόγος), Которое различными видами добродетелей целиком исполняет сущность разумного и волевого мира. Превзойдя все начала (τοὺς λόγους) сущих и даже самих добродетелей, а точнее, вместе с ними они в незнании (ἀγνώστως) вознеслись к пресущественному и преблагому слову (τὸν Λόγος), Которое эти начала превосходит, к Которому они сводятся и от Которого имеют свое бытие. Всецело соединившись с Ним, насколько это позволяла присущая им природная способность, [святые] по мере возможности получили от Него такие качества, что познаются Им одним, подобно чистейшим зеркалам, без какого-либо недостатка отражая в себе образ смотрящегося в них Бога Слова (τοῦ Θεοῦ Λόγος), — [образ,] проявляющийся в них через Его Божествен-

ные свойства. При этом они не лишились ни одного из своих прежних свойств, в которых обычно обнаруживается человеческая природа, хотя все они уступили место лучшим [свойствам], подобно тому, как несветлый воздух бывает целиком пронизан светом.

Апория 44-я

Толкование просиявшего лица Господня¹

Свет лица Господня, который превозмог человеческое блаженство Апостолов², есть [свет] *таинственного отрицательного богословия* (τῆς κατ' ἀπόφασιν μυστικῆς θεολογίας), в соответствии с чем блаженное и благое Божество по сущности является сверхнеизреченным, сверхнепознаваемым и бесконечно превосходящим всякую бесконечность. Оно не оставило совершенно никакого, пусть даже простого следа постижения для тех, которые после Него, не предоставив ни одному из сущих понятия о том, как и насколько Оно есть одновременно и Единица, и Троица, поскольку Нетварное не может быть вмещено тварью, а Беспредельное — познано теми, кто ограничен пределом.

Апория 45-я

Толкование светлых одежд Господних³

В свою очередь, способ *утвердительнового [богословия]* (τὸν καταφατικὸν τρόπον) подразделяется на [три вида]: по действию (τὸν κατ' ἐνέργειαν), Промыслу и Суду. И тот [вид], который *по действию*, на основании красоты и величия творений обнаруживающий, что Бог всяческих есть *Творец*, обозначается светлыми одеждами Господними, заранее восприняв которые Господь показал, что они соотносятся с видимыми тварями.

¹ Ср.: Мф 17:2. Эта апория продолжает ряд апорий (№ 40-43), в которых истолковывается *Преображение Господне*.

² Ср.: Мф 17:4.

³ Ср.: Мф 17:2.

Апория 46-я**Другое толкование [образа] Моисея¹**

А тот [вид], который по *Промыслу*, обозначается через Моисея, поскольку Промысел [Божий] человеколюбиво освобождает от заблуждения тех, которые охвачены пороком, и премудро разукрашивает для людей способы переселения из [области] материального, тленного и телесного к Божественному, нематериальному и бестелесному, а также умело укрепляет их Божественными законами.

Апория 47-я**Другое толкование [образа] Илии²**

Наконец, тот [вид], который [основан на] *Суде*, обозначается через Илию, поскольку Суд [Божий] словом и делом по достоинству наказывает одних, а с другими обходится так, как подобает каждому в соответствии с подлежащей материей и качеством [его] добродетели или порока.

Итак, все это, рассмотренное [нами] ранее применительно к данному месту Св. Писания, исторически совершили Моисей и Илия, каждый в свое время, насколько это было возможно им, в самих себе образно запечатлевшим божественные деяния, которые подобны сказанному [нами] ранее в соответствии с [указанным] способом толкования (*κατὰ τὸν τῆς θεωρίας τρόπον*)³.

Апория 81-я

На слова из Слова XXVIII святителя Григория Богослова:

«Слово (ὁ λόγος) о Боге чем совершеннее,

тем труднодостижимее, поскольку оно имеет много уязвимых мест (ἀντιλήψεις) и более трудных решений»

Если сотворенное – множественно, то оно, конечно, и различно, если только множественно. В самом деле, невоз-

¹ Мф 17:3.

² Там же.

³ Вариант: *созерцания*.

можно, чтобы многое не было бы в то же время и различным. Если же многое – различно, то следует признать и различные основания (τοὺς λόγους), из-за которых оно обладает сущностным бытием и благодаря которым, а скорее, по причине которых различается то, что различно. Ведь не различалось бы друг от друга то, что различно, если бы не было различия в самих основаниях (τῶν λόγων), благодаря которым оно пришло в бытие. Итак, если чувства, естественно воспринимающие чувственные предметы, по мере усвоения с необходимостью производят множество различных восприятий (ἀντιλήψεις) того, что им подлежит и под них подпадает; точно так же и ум, естественно воспринимающий все содержащиеся в сущем начала (τῶν λόγων), в беспредельности которых он созерцает Божественные действия (ἐνεργείας Θεοῦ), производит поистине беспредельное множество различий в Божественных действиях (τῶν θείων ἐνεργειῶν), которые он постигает. В этом случае, он, естественно, не будет иметь достаточной способности и легкого пути познания в исследовании истинно Сущего, поскольку он не может познать, каким образом Бог, поистине не являющийся ничем из сущего и в собственном смысле являющийся всем и существующий превыше всего, пребывает и в каждом начале (λόγῳ) каждого сущего в отдельности, и одновременно сразу во всех началах (λόγοις), в соответствии с которыми все существует.

Итак, если всякое Божественное действие (θεία ἐνεργεια), соответствующее истинному началу (τὸν λόγον)¹, само собой указывает² на Бога, особенным образом целостно и неделимо пребывающего в каждом согласно определенному началу (λόγον), то кто же может точно понять и сказать, каким образом Бог неделимо и нераздельно пребывает во всех сущих сообща и одновременно в каждом сущем в отдельности, и при этом не рассеивается вместе с беспредельным разнообразием сущего, в ко-

¹ Вариант: «согласно истинному рассуждению».

² Вариант: «особенным образом указывает».

тором Он присутствует как *Сущий*, и не сокращается вместе с частным существованием единичного, а также не стирает различий сущего в [Своей] единящей целостности, но поистине есть *все во всем* Тот, Кто никогда не лишается Своей неделимой простоты? Следовательно, хорошо сказал учитель, что в слове (τοῦ λόγου) о Божестве существует «много восприятий» (ἀντιλήψεις)¹, из которых мы научаемся только тому, что Бог есть, а также «более трудных решений», из которых мы узнаем, что Бог не есть, для того, чтобы прекратили [свое] бесполезное и пагубное любопытство те, кто полагают, что Бог постижим для пустых измышлений их рассудка, с помощью которого они не могут постигнуть² даже последнего среди сущего согласно его началу (λόγον), благодаря которому оно поистине есть и существует.

Апория 154-я

**На слова из Слова LXI святителя Григория Богослова
на свяую Пятидесятницу:**

**«[Ибо число семь, помноженное само на себя, дает пятьдесят,]
нуждаясь только в одном дне, который мы присоединили из
будущего века, — [день] одновременно и восьмой, и первый,
скорее же единый и нерушимый; ведь следует, чтобы там
завершился здешний покой (τὸν σαββατισμὸν) душ»³**

1. В Священном Писании число семь, рассматриваемое только как число, для тех, кто старательно исследует Божественное, имеет множество по природе заложенных в него таинственных смыслов (θεωρίαν). В самом деле, оно обозначает и время, и век, и века, и движение, и объем, и меру, и предел, и промысел и еще многое другое, когда созерцается согласно с понятием (τὸν λόγον) каждого [из них]. Если же число семь рас-

¹ Это слово у святителя Григория Богослова означает «уязвимые места», «затруднения», но преподобный Максим возвращается к его исходному значению.

² Вариант: «по-настоящему постигнуть».

³ PG 36. Col. 432.

сма­три­ва­ет­ся как по­кой (ἀνάπαυσις)¹, то и тогда оно имеет мно­жес­тво вы­во­ди­мых из него таин­ствен­ных зна­ний (τὴν ἐπ’ αὐτῷ μυσταγωγομένην γνώσιν). Но чтобы мне не оста­нав­ли­вать­ся на каж­дом в от­дель­но­сти и не об­ре­мен­ять [чи­та­те­лей длин­ным] рас­суж­де­нием, мы об­судим то, что нам ка­жет­ся бо­лее воз­вы­шен­ным, чем ос­та­ль­ное. И­так, зна­то­ки Бо­жес­твен­ного го­во­рят, что су­щес­т­во­ют три об­ра­за (τρόπους) [бы­тия су­ще­го], по­сколь­ку об­щее на­ча­ло (ὁ λόγος) все­го творения раз­ум­ных (τῶν λογικῶν) су­щес­т­во­стей созер­ца­ет­ся как со­дер­жа­щее в се­бе [об­раз их] бы­тия (τοῦ εἶναι), благо­бы­тия (τοῦ εἶναι) и прис­но­бы­тия (τοῦ ἀεὶ εἶναι)². Пер­вый, [то есть об­раз] бы­тия, дарован су­щим по су­щес­т­во­сти; вто­рой, [то есть об­раз] благо­бы­тия, дан им как са­мо­под­ви­жимым по произ­во­ле­нию; а, тре­тий, [то есть об­раз] прис­но­бы­тия, дарован им по бла­го­да­ти. Пер­вый за­ключает в се­бе спо­соб­ность (δυνάμειος), вто­рой – де­я­тель­ность (ἐνεργείας), а тре­тий – без­де­я­тель­ность (ἀργίως). Так, на­при­мер, на­ча­ло (ὁ λόγος) бы­тия по при­ро­де об­ла­да­ет толь­ко спо­соб­но­стью к де­я­тель­но­сти, ко­торой не может об­ла­дать во все­й пол­но­те и со­вер­шен­стве без [учас­тия] сво­бо­дного произ­во­ле­ния. Да­лее, на­ча­ло благо­бы­тия об­ла­да­ет толь­ко во­ле­вой де­я­тель­но­стью, осно­вы­ва­ю­щей­ся на при­род­ной спо­соб­но­сти, но не об­ла­да­ет этой

¹ В Ве­том За­вете *день седьмой* (ἡμέρα ἑβδόμη) был связан с *покоем* (κατάπαυσις), когда Бог *почил от дел своих* (Быт 2:2-3; Исх 20:11), и *субботой* (σάββατον, Исх 20:8-11), хотя в древ­не­ев­рей­ском языке слова «се­мь» и «по­кой» – раз­но­ко­рен­ные.

² Это три важ­ней­шие ка­те­го­рии ан­тро­по­ло­гии пре­по­доб­но­го Мак­си­ма, ко­торые упо­ми­на­ются им не­од­но­крат­но (см.: Сир. Чаг., III.24-25; Сир. Theol., I.56 и др.). Ка­те­го­рия бы­тия озна­чает дан­ные нам ес­тес­твен­ные спо­соб­но­сти, ка­те­го­рия благо­бы­тия – со­сто­я­ние доб­ро­де­тели и бла­жен­ства, дос­ти­га­е­мое нами при усло­вии сво­бо­дно-во­ле­вой ре­али­за­ции этих спо­соб­но­стей, а ка­те­го­рия прис­но­бы­тия – со­сто­я­ние веч­но-бла­жен­ного бы­тия в бу­ду­щем ве­ке. Слe­ду­ет от­метить, что по­сколь­ку ка­те­го­рия «благо­бы­тия» у пре­по­доб­но­го Мак­си­ма Ис­повед­ника имеет два зна­че­ния: во-пер­вых, нрав­ствен­но благо­е со­сто­я­ние раз­ум­ной твари, дос­ти­жи­мое уже в этой жи­зни, а во-вто­рых, ее бла­жен­ное, счаст­ливое со­сто­я­ние, в пол­но­те дос­ти­жи­мое толь­ко в жи­зни бу­ду­щей, – поэ­тому мы пе­ре­во­дим этот тер­мин по-раз­но­му.

способностью во всей полноте и целостности без [наличия] природы. Наконец, начало приснобытия, целиком обнимающее в себе то, что прежде него (то есть способность первого и деятельность второго), не присутствует в сущих полностью согласно природной способности, а также вообще не следует с необходимостью за свободной волей. В самом деле, как возможно тем, кто имеет начало по природе и конец по движению, быть вечными и не иметь ни начала, ни конца? Но оно (то есть начало приснобытия) есть предел, делающий устойчивым природу согласно способности, и произволение согласно действию, совершенно не изменяя ни для первой, ни для второго то начало (*τὸν λόγον*), согласно которому они существуют, и определяя всем все века и времена. И это, как мне кажется, возможно, и есть таинственная и *благословенная суббота*, и великий *день покоя [от] Божественных дел*¹, который, согласно священному повествованию о происхождении мира, оказывается не имеющим ни начала, ни конца, ни возникновения. Это – явление того, что превышает ограничение и меру, после движения того, что ограничено мерой, а также беспредельное тождество того, что неместимо и неограниченно, после количества того, что вместиимо и ограничено.

Итак, в зависимости от того, будет ли действие (*ἡ ἐνέργεια*) [нашего] свободного произволения пользоваться [своей] природной способностью естественно или противоестественно, в конце его будет ожидать или *блаженное бытие* (*τὸ εὖ εἶναι*), или *несчастное бытие* (*τὸ φεῦ εἶναι*), что относится к *приснобытию* (*τὸ ἀεὶ εἶναι*), в котором «субботствуют» души, успокоившиеся от всякого движения. Это и будет «восьмой и первый, скорее же единый и нерушимый день», который есть чистое и ясное, и Богоявление (*παρουσία*), происходящее после остановки движущихся. И всем тем, кто по свободному выбору воспользовался началом [своего] бытия в соответствии с природой, Бог подобающе явится во всей полноте и приобщением к Себе наделит их вечно блаженным бытием (*τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι*), поскольку

¹ Ср.: Быт 2:2-3; Исх 20:11.

Он один в собственном смысле обладает и бытием, и благобытием. А тех, кто по своей воле воспользовался началом [своего] бытия противоестественно, вместо вечно блаженного бытия Он по справедливости наделит вечно несчастным бытием (τὸ ἄεὶ φεῖ εἶναι), ведь они уже более не будут способны вмещать благобытие, поскольку противно к нему расположены, и уже не будут иметь совершенно никакого движения после того явления Искомого, в соответствии с которым Искомому по природе свойственно являться ищущим [Его].

Пер. с греч. и комм. А. Фокина

РЕФЛЕКСИЯ ЭКЗЕГЕТИЧЕСКОГО МЕТОДА ПРЕПОДОБНОГО ЕФРЕМА СИРИНА НА ПРИМЕРЕ «ПЕСЕН О РАЕ»

I. Общие установки экзегетического исследования преподобного Ефрема Сирина.

Имя преподобного Ефрема Сирина хорошо известно любому православному христианину. Имя, но, к сожалению, не богословская концепция. С одной стороны, не все из изданного принадлежит самому преподобному Ефрему, с другой стороны, богословие его мало изучено. До средневековья дошли лишь аскетические проповеди, в особенности о сокрушении сердца, тогда как экзегетические труды, в том числе такая важная их часть, как гимны, были забыты. Тем не менее, по мнению исследователей¹, наибольшую ценность для понимания богословских воззрений преподобного Ефрема имеют его гимны — именно в них проявляется наиболее ярко концептуальное отличие экзегетического метода преподобного Ефрема от иных богословских традиций.

Александрийская школа экзегезы использовала нравственно-психологический, или аллегорический, метод толкования Филона, построенный на импрессионистской концепции смысла, сложившейся еще в I-II веках. Богословы этой школы признавали наличие в слове множества смыслов. Писание «должно быть понимаемо “духовно”, то есть иносказательно, аллегорически. Чем более утрачивалось непосредственное понимание Ветхого Завета, тем более необходимо становилось такое иносказательное толкование»². Подобный метод «может

¹ *Аверинцев С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1987. С. 16.

² *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 2000. С. 129.

употребляться только в целях назидательных, а не научных»¹. «Толкуемый текст связывает чисто внешним образом пестрые, разнообразные мысли, которые не вытекают логически друг из друга, а соединяются по случайным психологическим ассоциациям. Работа мысли заменяется капризной игрой... Это — симптом тяжелого недуга, который надолго сковал человеческую мысль»².

Антиохийская богословская традиция³ (III-V века) представляет противоположное Александрийской традиции направление в толковании текстов Священного Писания. Представители этой экзегетической традиции видели в слове лишь один смысл — буквальный, или исторический. При таком подходе антиохийцы вычитывали в книгах Библии, особенно в Новом Завете, совсем не то, что находили там александрийцы: последним Библия говорила только о Боге, тогда как первые не проходили мимо того, что в Евангелиях говорится о Человеке-Иисусе. Если александрийцы акцентировали проблему единства Божества при множественности Лиц, то антиохийцы боролись с тенденцией слить Лица воедино.

Противостояние Александрийской и Антиохийской школ выравнивало крайние решения. За различием этих двух направлений Г. Г. Шпет видит разное решение проблемы смысла: «Именно само понятие смысла здесь предполагается или как нечто предметно-объективное, или как психологически-субъективное. В первом случае слово как знак, подлежащий истолкованию, указывает на “вещь”, предмет и на объективные отношения между вещами, которые вскрываются путем интерпретации, и сами эти объективные отношения, очевидно, связывают сообщающего о них; во втором случае слово указывает только намерения, желания, представления сообщающего, и интерпретация так же свободна и даже произвольна...»⁴. Ве-

¹ Христианство. Энциклопедический словарь. Статья «Герменевтика».

² Трубецкой С. Н. Цит. изд. С. 136.

³ Сидоров А. История боголюбцев Феодорита Кирского. Предисл. М., 1996.

⁴ Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы. Контекст. 1969. С. 234-235.

росознание Церкви приняло среднее направление между трактовками Александрийской и Антиохийской школ. Не будет преувеличением сказать, что значительную роль сыграл в этом богословский метод преподобного Ефрема Сирина, который, несомненно, многим обязан трудам ученого перса, носившего имя Фархада, или **Аффраата**¹. Экзегетическая концепция Аффраата связывает в единый комплекс экклезиологию, эсхатологию, историософию и политическую теорию с осмыслением злободневной реальности. В основе его сочинений лежат библейские тексты, интерпретируемые не буквально, а в свойственной «персидскому мудрецу» символической манере.

Исследовательский прием преподобного Ефрема подразумевает, что исторический и духовный смыслы столь же тесно соединены и связаны, как душа и тело в человеческой личности или как Божество и человечество во Христе. Важно правильно понять соотношение и взаимодействие этих двух составляющих. Преподобный Ефрем в полной согласии со святыми Афанасием, Василием, Григорием Богословом и Григорием Нисским понимает тайны Троицы и вочеловечения Христа. Тем не менее, на уровне языка, хода мысли и форм ее выражения он далеко отстоит от своих греческих современников: в отличие от тех, кто прошел через систему западного образования и имеет тенденцию богословствовать в определениях, преподобный Ефрем избегает каких бы то ни было определений, он рассматривает их как некие границы, полагающие предел мысли, в то время как его собственный подход построен на парадоксах и символах.

Экзегетический метод преподобного Ефрема² основан на твердой уверенности в том, что есть только один надежный источник познания Бога – то, что Он Сам благоизволил сказать о Себе в Священном Писании. Приступающий к его тол-

¹ Aphraatis sapientis persae demonstrationes. Textum syriacum vocabulum signus instruxit, latine vertit, notis illustravit D. Joannes Parisot. // PS. T.1. Demonstrationis I-XXII, Parisiis, 1894; T.2. Demonstratio XXIII de Acino Parisiis, 1907.

² См.: Brock S. L'œil la lumière. Abbaye de Bellefontaine, 1991.

кованию должен, с одной стороны, отказаться от буквального понимания имен и образов, с другой – опасаться изначально пойти в ложном направлении или сбиться с правильного пути, опираясь в исследовании на свои собственные умозаключения.

Радостно приступил я к истории Рая. Немного в ней для чтения, но очень много для исследования. Уста читали открытое в повествовании, а дух, воспаряя трепетно, возносился в исследование славы Рая, однако не мыслю постигнуть, что такое Рай сам по себе, а желая изведать его, сколько дозволено сие человеку.
(*О Рае, 1, 3*)¹

Священное Писание включает в себе внутренний и внешний смысл. Внешний смысл состоит в том, что мы называем исторической реальностью, внутренний – это реальность духовная. Эти два смысловых уровня сосуществуют по подобию Божества и человечества во Христе. Кроме того, преподобный Ефрем проводит аналогию с двумя воплощениями Господа: первое – в человеческом языке, когда Он «облекается» словами, второе – собственно воплощение. Это сравнение проливает свет на понимание преподобным Ефремом Священного Писания и необходимость веры для его истолкования. Без веры Иисус Назарянин – не более чем персонаж, и исследующий видит только Его человеческую природу. Божество же Христа становится явным лишь тому, кто созерцает внутренним оком веры.

Аналогичен и подход преподобного Ефрема к тексту Писания:

Касался я в вопросах и того, что не написано, и научен из написанного.
(*О Рае, 5, 8*)

Там, где не хватает веры, видна только внешняя, историческая сторона (то, что Святые Отцы называют «буквой» Писания), в то время как взгляд веры, и только он, может воз-

¹ Здесь и далее – О Рае. Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Ч. 5. Сергиев Посад, 1912.

нестись от личности Человека Иисуса к воплощенному Слову, и только он в состоянии постигнуть Священное Писание, с тем, чтобы различить в нем внутренний смысл, духовную реальность. Останавливаться на внешних утверждениях Библии относительно Господа, с одной стороны, опасно (ибо это ведет к ошибочным представлениям о Его Божественной природе), с другой стороны, это признак неблагочестия и непонимания божественного снисхождения, которое и проявляется в данном нам позволении говорить о Господе на человеческом языке.

Ты, Всеведающий, не осуди моего произволения! И Ты, для всех Сокровенный, не порицай моей пытливости (О Рае, 4, 11)

Если бы Сам Творец Эдемского сада не облек величия его именами, заимствованными от нашей страны, то как изобразили бы его наши уподобления? (О Рае, 11, 8)

Рай облечен наименованиями, сродными тебе, не потому, что он имеет нужду в образах, от тебя занятых, но потому, что природа твоя весьма немощна и мала пред его величием, хотя красоты его умаляются, когда ограничиваются слабыми, тебе сродными, образами.

Поскольку слабые глаза не в силах видеть лучи небесных красот его, то Бог облек древа его именами наших деревьев, смоковницы его нарек именами наших смоковниц, листья его изображены подобными листьям, какие видим у нас, чтобы все это сделать удободоступным разумению облеченных плотью.

(О Рае, 11, 6-7)

Пусть не гневаятся на меня, что дерзнул мой язык изобразить превышающее силы его и потому умалил недостаточным своим изображением. Поскольку нет зеркала, в котором отражалась бы красота Рая, и нет красок, которые бы живо описали его, то пусть не винят и мое произволение; для пользы нашей предпринял я труд составить изображение Рая. (О Рае, 4, 9)

Нельзя, однако, думать, что исторический смысл не занимает преподобного Ефрема, что он не придает ему никакого значения:

Моисей, который всем преподал учение в небесных книгах своих, этот вождь евреев, и меня, как ученика, да научит своим Пятикнижием, этою сокровищницею Откровения. В нем раскрыта история Эдемского сада; по наружности только описанный, он величествен по сокровенным в нем тайнам, и кратко изображенный дивен по своим растениям. (О Рае, 1, 1)

Преподобный Ефрем вступает в полемику с иудеями, признающими только человечество Христа и внешний смысл Священного Писания. Они отвергают внутренний смысл, который привел бы их к вере в божество Христа.

В то же время преподобный Ефрем осознает существенное различие между исторической и духовной экзегезой. Первая занимается творением, она ограничена, и ее — по большей части теоретические — толкования могут быть зафиксированы и могут привести к четким выводам. У духовной экзегезы другие свойства, ей присуща «текучесть», и количество толкований, к которым она может привести, бесконечно.

Каждое слово Господа нашего имеет свою форму, каждая форма имеет множество частей, а каждая часть — свое собственное свойство. Каждый понимает так, как может, и толкует так, как ему дано.

(Комментарии на Диатессарон, 7, 22)¹

Имена и символы суть окна, вернее, потайные оконца; прозирать сквозь них может лишь око веры, которому дано видеть в одно время разные личности и одну и ту же личность — в разное время.

Это необъятное богатство «истины», или духовной реальности, столь велико, что невозможно охватить ее во всей полноте, даже если исследовать ее очами веры. Толкования, то есть описание того, что созерцает внутреннее око, бесчисленны:

Какие уста изобразят Рай? Какой язык опишет славу его? Какой ум составит себе подобие красоты его? Сокровенно лоно

¹ Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Сергиев Посад, 1912.

его и недоступно созерцанию. Поэтому с удивлением буду взирать на одно внешнее, и оно покажет мне, сколь далек я от совершенного.

(О Рае, 10, 1)

Невозможно и мысленно представить себе образ этого величественного и превознесенного сада, на вершине которого обитает слава Господня. У какого ума в состоянии будет око рассмотреть его, достанет сил исследовать его и зоркости хотя бы достигнуть его взором? Богатство его непостижимо.

(О Рае, 3, 1)

Дело не в том, что одно толкование правильно, а другое ошибочно, как это часто бывает в области исторической экзегезы. Толкование ценно лишь постольку, поскольку оно имеет значение для конкретного человека в данный момент. Это помогает понять, почему *raze* (образы и символы) поливалентны. Сказать, что у символа только одно значение и что он указывает лишь на один объект, значит ошибаться в том, что этот символ обозначает.

Нельзя считать, что это понимание — единственно возможное, и что внутренний смысл отрывка несовместим с его внешним смыслом. Невозможно, чтобы они были несовместимы, так как эти два вида толкований относятся к двум совершенно различным свойствам действительности, «истины», причем ни истина, ни действительность не умаляют друг друга, но могут мирно сосуществовать.

Тем не менее, в силу различных причин, преподобного Ефрема мало интересует исторический комментарий; но всякий раз, когда он обращается ко внутреннему и духовному смыслу Священного Писания, его взгляды поражают и современного читателя глубиной, которая содержится в них.

Внутреннее око веры. Вера преподобного Ефрема в «скрытую силу» Священного Писания соответствует традиционному учению о его богодухновенности: внутренний смысл содержится в Священном Писании столь же объективно, как и внешний исторический смысл. Однако правильное восприятие его связано с другой проблемой: внутренний смысл Писания вос-

принимает только внутренним оком, а светом, озаряющим это око, является вера:

Духовным оком воззрел я на Рай. (О Рае, 1, 4)

Свет веры всегда изливается обильно, но внутреннее око может при желании либо закрыться от него, либо затемнить его. В конечном счете, использование или неиспользование внутреннего зрения — дело выбора нашей свободной воли. Иными словами, пространство, которое охватывает взор внутреннего ока, зависит от нашей открытости непрестающему вдохновению Святого Духа, и чтобы воспринять вдохновенность библейского текста, читатель должен быть сам открыт действию Святого Духа.

В какой мере очистил кто здесь око свое, в такой и там возможет созерцать славу Того, Кто превыше всего. В какой мере здесь кто отверз слух свой, в такой и там приобщится Его премудрости. В какой мере здесь кто уготовал недра свои, в такой там примет из сокровищ Его. (О Рае, 9, 26)

Символы и образы играют здесь центральную роль:

Далек от взоров Рай, недосыгаем для ока, поэтому можно отважиться изобразить его только в сравнениях. (О Рае, 1, 8)

Выслушай другие подобия и вразумись. (О Рае, 5, 10)

Для преподобного Ефрема Священное Писание подобно закопченной стеклянной пластине, расположенной между человеком и священной реальностью (преподобный Ефрем называет ее «истиной»). Внешний смысл Священного Писания соответствует тому, что можно видеть на поверхности стекла, и это — объект научной библейской критики. Однако на темном стекле есть многочисленные пятнышки разных размеров, где стекло прозрачно, и которые позволяют смотреть сквозь пластину. Эти точки соответствуют *raze* (образам и символам). Само их наличие на поверхности стекла изначально распознается только внутренним оком, которое видит их благодаря свету ве-

ры. Но коль скоро оно их различило, его зрение будет зависеть от двух различных факторов: оно может потускнеть в результате греховности или стать косым от неправославности веры (эти два положения представляют для преподобного Ефрема особую важность); да и вся острота его будет зависеть от силы его веры: чем тверже вера, тем ближе к стеклянной пластине будет глаз, вследствие чего он, с одной стороны, различит больше точек на поверхности пластины (то есть большее количество *raze*, символов), с другой стороны, чем ближе к пластине он окажется, тем более полным видением «истины» он будет обладать.

Он, Господь всяческих, есть и сокровищница всего. Каждому, по мере сил его, показывает Он красоту сокровенного существа Своего и сияние величия Своего. И сияние Его с любовью озаряет всякого, малого – слабым мерцанием, совершенного – лучами света, полную же славу Его созерцает только Рожденный Им.

(О Рае, 9, 25)

Богооткровенность знания. Как было сказано выше, преподобный Ефрем убежден, что для человеческого ума было бы невозможным преодолеть онтологическую бездну, отделяющую Господа от Его творения, если бы Бог Сам не предварил это преодоление для того, чтобы открыть Себя Своему творению. Преподобный Ефрем говорит о трех основных способах, которыми Господь открывает Себя:

- посредством образов и символов в природе и Писании;
- через имена, которые Господь допускает усваивать Себе в Священном Писании;
- благодаря Своему Воплощению.

Образы и символы служат некими указателями. Они являются объектом размышления с человеческой субъективной точки зрения над тем, что можно назвать некоторым аспектом явления сокровенного (*kasuata*) в Боге. При этом данный аспект называется, но отнюдь не описывается этими образами. Напротив, с объективной, божественной точки зрения, священная действительность, «истина», как бы «прячется» под образами и символами. Преподобный Ефрем пользуется разнообразными

терминами, включая греческий (*tufsa*), но наиболее часто встречаются *raze* – «тайна», «таинство». Для него символ и описываемый объект (*shrara*, в буквальном смысле – «истина») тесно связаны друг с другом. Такое понимание символа формирует правильное отношение к двум главным путям богопознания – библейскому тексту (особенно Ветхого Завета) и миру природы, который нас окружает. Священное Писание и природа (*ktaba* и *kuana*) представляют собой два свидетельства о Господе:

Моисей в книге своей описал творение природы, чтобы о Творце свидетельствовали и природа, и Писание, природа – когда мы пользуемся ею, Писание – когда мы читаем его. Оба они суть свидетели, которые присутствуют во всяком месте, найти которые можно в любой момент и которые пребывают во всякое время. Они обличают неверного, отрицающего Творца.

(О Рае, 5, 2)

С точки зрения преподобного Ефрема, Священное Писание и природа наполнены священными символами и таинствами, которые направляют внимание исследователя либо на «вертикаль» – тринитарное бытие Бога, либо на «горизонталь» – воплощенного Сына Божия.

Но Господь не только посредством символов дает нам некоторое знание о Себе. Он Сам говорит о Себе человеческими словами, по выражению преподобного Ефрема – «облекается именами» (О Рае, 11, 5). Он видит в этом бесконечное снисхождение Господа, Который умаляет Себя для того, чтобы выйти навстречу человечеству, употребляя соответствующие ему выражения на соответствующем ему языке. В то же время преподобный Ефрем предостерегает нас от буквального понимания этих «имен» и образов:

Что слышишь о чистом и святом Рае, то все чисто и духовно.

Кто слушает описание Рая, тот не может судить о нем, потому что описание Рая не подлежит суду. По наименованиям Рая можно подумать, что он земный, по силе своей он духовен и чист.

Ум твой не должен смущаться сими наименованиями.

(О Рае, 11, 3-4, 6)

Есть еще один путь – наиболее совершенный: Воплощение, в котором Господь «облекается человеческой плотью» и таким путем допускает «облечение» Своего идеального совершенства в человеческие имена.

Метод богословского исследования. Богословское исследование, как и любая другая интеллектуальная работа, может принимать одну из трех различных форм в зависимости от состояния духа исследователя. Во-первых, это попытка овладеть и подчинить себе объект исследования. Для преподобного Ефрема это метод большинства современных ему еретических мыслителей. Для него совершенно отвратительна такая интеллектуальная гордость, в особенности в области богословия.

Второй путь на первый взгляд кажется более приемлемым: он заключается в стремлении изучать объект исследования по возможности «научно» и беспристрастно. Этот подход, очевидно, плодотворен, и преподобный Ефрем, возможно, пытался его применить, но безуспешно:

Обрати меня к Твоему наставлению, ибо я обрел себя отвращенным и вижу, что я обнищал.
(О вере, 32, 1)¹

Третий способ, способ преподобного Ефрема, состоит в проникновении внутрь исследуемого предмета, проникновении с любовью и изумлением:

Долго порывался я страхом и любовью. (О Рае, 1, 2)

В отличие от предыдущего метода, который требует только движения ума к изучаемому объекту, метод преподобного Ефрема подразумевает постоянный обмен; только в результате этого обмена, в основе которого любовь, возрастает знание человека о божественной действительности:

Он, Господь всяческих, есть и сокровищница всего. Каждому, по мере сил его, показывает Он красоту сокровенного существа

¹ Творения святого отца нашего Ефрема Сирина. Сергиев Посад, 1912.

Своего и сияние величия Своего. И сияние Его с любовью озаряет всякого, малого – слабым мерцанием, совершенного – лучами света, полную же славу Его созерцает только Рожденный Им.

(О Рае, 7, 25)

По-видимому, именно это взаимодействие, этот обмен предподобный Ефрем называет «ключом учения»:

Ключ учения, открывающий всякую книгу, отверз для меня и ту книгу, в которой читаю о сокровище живота, о венце закона, отверз и то писание, которое прежде всех других возвещает о Творце, объемлет все творения Его, позволяет видеть все красоты Его, показывает все украшения Его.

(О Рае, 6, 1)

Человек, вступающий в содействие с Богом, должен решить вопрос: воспринимает ли он Господа лишь как объект своего исследования, оставаясь при этом в некотором удалении от Него, или, наоборот, чувствует себя необратимо вовлеченным в это содействие, предстоящим пред Его лицом? Более того, становясь участником этого таинственного взаимодействия, достоин ли он, в самом деле, участия в нем?

Чувство соучастия в таинстве богопознания сопряжено с благоговением и страхом:

Долго порывался я страхом и любовью. Любовь призывала меня внимательно рассмотреть Рай, а страх его величия удерживал от такой пытливости. Наконец, и то, и другое соединил я с мудростью.

(О Рае, 1, 2)

Итак, исследование внутреннего, сокровенного смысла Священного Писания, божественных истин предподобный Ефрем начинает с подробнейшего изучения внешнего, буквального смысла:

Я прочитал начало этой книги, и радость охватила меня, ибо строки ее и стихи ее распахивали свои объятия, чтобы меня принять. Первая выбежала, чтобы меня обнять, увлекая меня к своим товаркам. Когда я дошел до той строки, где описана история Рая, она еще более овладела мною и на руках перенесла меня из среды книги на лоно самого Рая.

(О Рае, 5, 3)

Так, как бы помимо воли внимательного и благоговейного читателя, он становится соучастником таинства проникновения во внутренний смысл Священного Писания.

На второй ступени познания внешний смысл написанного становится мостом, по которому «духовное око» возводит ум от буквального смысла текста к его сокровенному содержанию:

Очи и дух перешли по строкам, как по мосту, и вместе проникли в повествование о Рае. Сначала око, читая, возводило дух, а затем дух, в свою очередь, позволил очам отдохнуть от чтения.
(О Рае, 5, 4)

Для духовного ока (или ока души) вера – то же, что свет для телесного глаза. Грех омрачает его, так как не пропускает свет веры, поэтому необходимо содержать око чистым и светлым, чтобы оно имело неискаженное видение. «Око» – главный образ для обозначения действия веры там, где не имеет успеха исследование и испытание. В этом смысле он синонимичен «пути». Преподобный Ефрем употребляет термин *shafya* – слово, определяющее в Евангелии дорогу, расчищенную от камней: «Неровные пути сделаются *гладкими*» (Лк 3:5). Применительно к очам, *shafya* обозначает светлость, чистоту, ясность и светозарность. Внутреннее око, которому вера придает эти свойства, является прямым и гладким путем для духа, возносящегося к высотам познания «Истины».

Последний этап, цель познавательного пути – созерцание, соединенное с хвалой. В нем не участвует око, это область действия духа (ума):

Ибо коль скоро книга прочитана, очи почивают, дух же принимается за работу.

И мостом к Раю, и дверью в него была мне эта книга, я перешел по мосту и вступил в Рай; око осталось вне, а дух вошел внутрь; и я начал постигать то, что не написано.

(О Рае, 5, 4-5)

«Пищей» для веры, источником ее роста является хвала, которая, в свою очередь, «питается» восхищением. С точки

зрения преподобного Ефрема, хвала является совершенной реализацией предназначения всякой твари, будь то духовной, такой как ангелы и серафимы, или принадлежащей материальному миру, который нас окружает. Что касается людей, существ разумных, наделенных свободной волей, то отказ от божественной хвалы равнозначен выбору пути смерти, а хвала, и именно она, является причиной духовного возрастания.

Хвала является заключительным этапом богопознания, это ответ человека Богу в их диалоге содействия. Хвала начинается славословием, но затем она утончается, очищается и уподобляется безмолвному славословию ангелов. Это движение по направлению от слова к молчанию, по мнению преподобного Ефрема, отвечает божественному движению от неизреченности существа Божия к воплощенному Слову. То есть, нисхождение Бога является катафатическим процессом, тогда как соответствующий ему процесс восхождения человека должен быть апофатическим.

Таким образом, путь богопознания, вначале огражденный *«спасительным молчанием»* (О Рае, 6, 8), завершается равноангельским безмолвным восхвалением.

Символы и образы. В рассуждениях преподобного Ефрема всегда прослеживается идея трансцендентности и имманентности Бога. Сущность Бога совершенно сокрыта, она непознаваема для твари, но, по причине бесконечной любви к человеку, которого Он сотворил по Своему образу, Бог имманентен по отношению к своему творению и изволил стать, если можно так выразиться, доступным для тех, которые ищут Его в правильном направлении.

Высшая цель человека – обожение через богоуподобление. Человеческое стремление к этой цели направлено на восстановление в себе образа Божия и реализации подобия Божия, а Божественное участие в этом процессе состоит, во-первых, в даровании человеку принципиальной возможности богоподобия, то есть, избавление его от власти греха через крестные страдания, смерть и воскресение, а во-вторых, в Его соизволе-

нии человеческому совершенствованию. Но поскольку мы наделены свободной волей, Он никогда не принуждает нас. Поэтому образы и символы нельзя рассматривать как доказательства, цель которых – сделать необходимым воссоединение с Богом, а напротив – как приглашения, которые дают возможность получить некое знание о Божественной действительности. Их принятие или отвержение остается за нашей свободной волей, так же, как и свидетельство об Иисусе из Назарета как о Сыне Божиим: их принятие – это всегда выбор, продиктованный свободой веры, а не принуждением доказательства.

Как было сказано выше, есть два свидетеля о Боге – природа и Священное Писание (*O Pae*, 5, 2). С точки зрения субъективного восприятия священной действительности, образы и символы, содержащиеся в них, открывают человеку возможность нового, иного взгляда. С другой стороны, с точки зрения объективности Божественного бытия они служат завесой, предотвращающей восприятие человечеством всей полноты величия Бога.

Любой предмет окружающего мира является символом. Это объясняется тем, что мир создан Богом и предназначен для свидетельства о Нем. Тем не менее, только око веры может различить эти символы, и чем чище это око, тем отчетливее оно их видит и тем богаче значение каждого из них. Значение символа бесконечно, как бесконечна любая сторона Божественной действительности, обозначенная этим символом. Бесконечно и число символов, так как бесконечность Божественной сущности не может быть описана ограниченным количеством символов. Метод преподобного Ефрема предлагает, таким образом, сакраментальный взгляд на мир (сирийское слово *raza* – «образ» – во множественном числе употребляется в значении «тайнства»), это взгляд познающего Бога субъекта. Единое и неделимое существо Бога познается через множество различных символов, каждый из которых подразумевает множество различных толкований. Таким образом, мы сталкиваемся, с одной стороны, с движением Единого к множественности

выражения Его сущности, а с другой, – с обратным движением совокупности множества отдельных символов к синтезу богопознания.

Символам свойственна многоуровневость смысла. Жемчужина (которой посвящен целый цикл гимнов) – это и символ Царства, и символ веры, символ Христа и символ Его рождения от Девы, это также символ Его крестной смерти. Следует заметить, что многозначность символа не означает произвольность его субъективной или контекстуальной интерпретации. Напротив, символ всегда соотнесен с совершенно определенной, хотя и бесконечной по содержанию, Божественной реальией. Конкретное толкование, как и конкретное употребление данного символа в контексте концентрирует внимание на интересующем нас аспекте этой реальности. Проиллюстрируем вышесказанное на примере разработки тем «одеяния славы» и «брачного чертога» в песнях «О Рае».

II. Догматическая интерпретация образа на примере темы одеяния славы.

Одеяние славы – излюбленный образ преподобного Ефрема. Адам был лишен славы (своего «одеяния славы») в результате грехопадения, последствия которого были устранены Божественным Словом, Которое Само «лишило Себя присущей Ему славы», «облеклось плотью» (или «облеклось в [плоть] Адама», то есть в человеческое естество), возвратив тем самым человека в его первозданное состояние, облеченное «одеянием славы». Посредством этих образов преподобный Ефрем последовательно представляет своим читателям во всем объеме величественную историю сотериологии, начиная с сотворения мира и грехопадения до Воскресения через Воплощение и таинства Крещения и Евхаристии. Эту неразрывность повествования обеспечивает, главным образом, использование образа «одеяния славы» (или, иначе, «одеяния хвалы»), одеяния, которые преподобный Ефрем иногда называет «одеянием света».

1. Свободная воля. Первозданные одежды.

Идея «одеяния славы» или «света», в которую были облечены Адам и Ева, была распространена и популярна в нехристианской среде, в особенности у мандеев и манихеев¹. Преподобный Ефрем, как и сирийское христианство в целом, унаследовал это иудейское толкование: «И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их» (Быт 3:21). Древние экзегеты ставили перед собой два вопроса относительно этого стиха: «Что представляли собой эти одежды?» и «К какому времени относится этот стих — после грехопадения или до него?». Если понимать этот стих применительно ко времени, предшествовавшему грехопадению, то надо понимать, что Бог *еще раньше* сделал им эти одежды и одел их. Эта точка зрения была широко распространена в определенную эпоху.

Если вернуться к первому вопросу: «Что за кожаные одежды надел Бог на первых людей?», — то мы встретим множество разных ответов, как у иудейских, так и у христианских авторов. Но два толкования, которые можно найти в иудейских источниках, непосредственно связаны с темой «одеяния славы». Во-первых, Таргумы переводят Быт 3:21 не как «кожаные одежды», а как «одежду славы», что почти совпадает с выражением, которым пользуется преподобный Ефрем и другие сирийские авторы. Во-вторых, перевод этого стиха *midrash rabba* свидетельствует, что в распоряжении *Rabbi Meir* (I век христианской веры) был вариант Пятикнижия, который имел в Быт 3:21 не «кожаные одежды», а «одежду света». Можно с уверенностью сказать, что идея «одеяния славы» берет свое начало в иудейских толкованиях и принимается христианством через посредство апокрифической литературы об Адаме и Еве, литературы чрезвычайно богатой, но в настоящее время, в основном, утраченной.

В песнях «О Рае» преподобный Ефрем называет первозданного человека чистым и прекрасным:

¹ Brock S. P. Op. cit.

Чист был Адам... (О Рае, 4, 4)
Адам был наг, но прекрасен. (О Рае, 4, 5)

Однако нагота не знаменует собой славу, напротив, нагота — это, прежде всего, позор, нищета. Блаженство Адама и Евы выражалось как раз в неведении своей наготы. «Одеяние света», таким образом, потенциально заключалось в наготе Адама и должно было быть реализовано его свободной волей:

Бог не дал Адаму видеть наготу, чтобы, если нарушит заповедь, тогда с наготою открылась вся гнусность его поступка, но не показал ему и святое святых, чтобы, если сохранит заповедь, тогда узрел и больше возрадовался. Оба воздаяния сокрыл для того, чтобы Адам после борьбы за то и за другое получил венец по трудам своим. (О Рае, 3, 9)

2. Помрачение образа Божия в человеке. Утрата одеяния славы.

Если соблюдение заповеди покрыло бы человека славой, то грехопадение покрыло его стыдом:

Если бы Адам одержал победу, то члены его покрылись бы славой, но умом своим познавал бы он, что такое страдание, тело его процветало бы, и разумные силы его возвышались. Но змий извратил это, унижение дал ему вкусить на самом деле, а славу оставил только в воспоминании; что нашел человек, то покрыло его стыдом, а что утратил, о том должен плакать

(О Рае, 3, 12)

Наготу согрешившего Адама преподобный Ефрем сравнивает с проказой царя Озии:

Вспомни Озию, который дерзнул войти в святилище. Поскольку он искал себе первосвященства, то потерял царство.

(2 Пар 26:16)

Адам хотел приобрести и усугубил свою нищету. В святилище можете видеть древо, в кадильнице — плод, в проказе — наготу. И Озия, и Адам потерпели вред от двух сокровищниц.

(О Рае, 12, 5)

Как жизнь в раю была не славой, а лишь возможностью стяжать ее, так и листья смоковниц, хотя и прикрывают наготу, но не избавляют от позора:

Осужденным приятно было бы сплести себе венцы из листьев их, и обнажившимся желалось бы прикрыться их листьями, но они постыжают обнаженного и хотя прикрывают наготу его, но ввергают в скорбь, потому что в стране славы самая одежда для обнаженного есть бесславие.

(О Рае, 2, 7)

3. Всеобщность греха. Риза и нагота как образы праведности и греховности.

Последний отрывок уже переносит бесславие наготы греха на последующие за Адамом поколения. Преподобный Ефрем, причисляя себя к грешникам, оплакивает себя вместе с последними:

Взирал я на эту страну и сидел, оплакивая себя и подобных мне. Миновались дни мои, протекли, как единый день; они утратились и исчезли, а я и не замечал. Объяло душу мою раскаяние, ибо утратил я и венец, и имя, и славу, и ризу, и брачный чертог, и трапезу царствия. Блажен, кто сподобился их!

(О Рае, 7, 24)

4. Воплощение Господа. Возвращение Адаму первозданного одеяния праведности.

Возвращение Адаму, то есть человечеству, утраченного им одеяния славы – цель Воплощения Христова. Для выражения Воплощения преподобный Ефрем пользуется термином «облечься плотью», чтобы подчеркнуть его сотериологическое значение и распространить идею спасения и на Адама. Отметим, кстати, насколько тесно связаны в понимании преподобного Ефрема Адам, Христос и человечество:

Но исшел другой Борец, облекся в то оружие, которым был побежден Адам.

(О Рае, 12, 6)

Воплощение Господа от Пресвятой Богородицы сравнивается с облечением в «*ризу света*», которая противопоставляется «*одежде поругания*», полученной от Евы:

Адам был наг, но прекрасен; потрудилась заботливая жена его и изготовила ему одежду поругания. Увидел его сад Эдемский и опечалился, что и он был тому причиной. Мария разбойнику нашла иную ризу, которая украсила и осияла его обетованием.

(*О Рае, 4, 5*)

5. Вознесение во плоти. Сотериологическое значение одеяния славы.

«Облечение плотию» возвращает нас к идее кенозиса в богословии преподобного Ефрема: Бесконечный ограничивает себя плотью, Бог становится человеком, чтобы человек уподобился Богу:

...Но как земнородный [Илия] в одежде славы возшел на колеснице на небо, так Господь по благости Своей низшел, облекся плотью, воссев на облако, вознесся и царствует над горными и дольними.

(*О Рае, 6, 22*)

6. Брачная одежда. Эсхатологическое употребление образа.

От чистоты и светлости одеяния зависит воздаяние, получаемое душой в вечности:

...В страну сию невозможно войти оскверненному...

(*О Рае, 7, 26*)

В процитированных отрывках на первый план выходит аллюзия на евангельскую притчу о званых на брак (Мф 22:1-4). Гость, явившийся на пир без брачной одежды, изгнан. Известно, что это «брачное одеяние» — не что иное, как «одеяние славы», полученное при крещении, крещальные одежды, которые надлежало сохранить во всей чистоте до брачного пира в конце времен. Нерадивый гость, как и все другие, получил таковые во святом крещении, но потерял или запятнал их. Такое толкование этой притчи уже было распространено в сирийской

Церкви¹, но преподобный Ефрем дополняет этот образ еще одним, новым толкованием: брачные одежды – не только крещальное одеяние славы, но и сами тела призванных на пир, тела, которые должны по своему сиянию и славе соответствовать телу Христа, то есть, тому одеянию плоти, в которое облачен Небесный Жених.

Если «одеяние» души символизирует тело, то стремящийся к подобию Божию дух призван «облечь» своей красотой тело:

Душа достоинством своим выше тела, а ее превышает в достоинстве дух, а выше духа – сокровенное Божество. Но при конце плоть облечется в лепоту духа, а дух уподобится Божию величию.
(О Рае, 9, 20)

Эта эсхатологическая концепция «одеяния славы», распространенная еще среди иудеев, хорошо знакома преподобному Ефрему.

Притча о званых на брачный пир иллюстрирует также связь между крещальным значением «одеяния славы» и его эсхатологическим смыслом. Преподобный Ефрем утверждает, что брачные одежды (крещальное «одеяние славы») находятся в историческом времени, тогда как брачная трапеза происходит в конце времен, то есть в мистическом времени, когда «одеяния славы» праведников обретут конкретную реальность.

Таким образом, Церковь в ее таинствах представляет собой одновременно и Рай земной, и Рай эсхатологический, Христос – Древо Жизни, которую наследуют крещенные в таинстве Евхаристии. Эсхатологический Рай уже существует (как и «одеяние славы», и древо жизни) в историческом времени, по крайней мере, потенциально, однако этот Рай будет реализован во всей полноте в конце времен, в надмирном времени. По убеждению преподобного Ефрема, небесная жизнь во всей своей полноте предвосхищается на земле в таинственной жизни Церкви.

¹ См.: Aphraatis sapientis persae demonstrationes... Изложение. 6,1-6; Преподобный Ефрем Сирийский. О вере. 11, 8; Проповеди II, 308, 328, 446.

III. Реализация поливалентности образа в исторической и эсхатологической перспективе на примере образа брачного чертога.

1. Тема Жениха.

Тема брачного чертога и Христа как Жениха, привлекавшая внимание многих древне-сирийских авторов, опирается, в основном, на три новозаветных отрывка:

– Мф 9:15 (с параллельными ему Мк 2:19 и Лк 5:34). Речь идет об ответе Иисуса на вопрос фарисеев о посте: «Могут ли поститься (у Матфея – «печалиться») сыны чертога брачного, когда с ними Жених?».

– Ин 3:29. В этом отрывке повествуется об Иоанне Крестителе, который сам определил себя не как Мессию, но как друга жениха: «Имеющий невесту есть жених; а друг жениха, стоящий и внимающий ему, радостью радуется, слыша голос жениха».

– Мф 25:1-13, притча о десяти девах. Этот отрывок представляет особый интерес: мудрые девы, которые были готовы, вошли с женихом в брачный чертог.

Можно назвать также и другие притчи, уподобляющие Царство брачному пиру, например, уже цитированная притча о званых на брак.

В приведенных отрывках Евангелия жених отождествляется со Христом. Что касается невесты, то она упоминается только в Ин 3:29 и отождествляется с Израилем.

В Мф 9:15 упоминается «брачный чертог», *gnona*, в то время как текстуальные версии Мф 25:1-13 различны: в рукописи *Vetus syra* (*Sinaiticus*) стоит *beth meshtuta*, то есть «дом пиршества», в *Пешитте* – *beth hlula* с тем же значением. По сравнению с этими словосочетаниями *gnona* («брачный чертог») подразумевает более интимную обстановку. Среди религиозной лексики преподобного Ефрема это слово занимает видное место. Его можно отнести и к Царству – как в эсхатологическом предромлении, так и применительно к отдельной личности. И по-

сколькo оно относится к эсхатологическому Царству, оно дает нам еще один пример соотношения между событиями, происходящими *hic et hunc* в историческом времени, и теми, которые принадлежат эсхатологическому времени: событие брака происходит в историческом времени, а таинство совершается в эсхатологическом разрезе времени. Целесообразно анализировать смысл образа брачного чертога от общего к частному, индивидуализируя общезначимые значения символов и, таким образом, глубже проникая внутрь многоуровневой структуры образа.

2. Невеста как образ Израиля.

В Ветхом Завете образ невесты многократно используется применительно к народу избранному.

Заключение брака. Брачный чертог. Гора Синай была местом совершения брака — здесь был заключен Завет и дан Закон.

И Ной в самом низу ковчега поместил животных, в середине же птиц, а сам, подобно Богу, обитал в верхней части ковчега. И при Синае народ иудейский стоял внизу горы, священники на скате ее, Аарон на середине, Моисей на высоте, слава же Господня покрывала вершину горы. (О Рае, 2, 12)

Для преподобного Ефрема, как и для других христианских писателей, использующих образ невесты, проблема заключается в соотношении Израиля и Церкви в качестве народа избранного и, следовательно, «невесты» Христовой. Есть две принципиально разные концептуальные модели разрешения этого вопроса. Более древняя различает в Церкви две части: еврейский народ («народ») и христиан из язычников («народы»). Исторически этот взгляд более правильный. Афраат излагает это так: «Давид был супругом двух царских дочерей, и Иисус тоже Супруг двух царских дочерей: Собрания Народа и Собрания Народов»¹. Вторая модель под Церковью подразумевает только

¹ См.: *Aphraatis sapientis persae demonstrationes...* 21, 13.

сообщество бывших язычников. В соответствии с этой точкой зрения, Церковь «народов» просто заместила собой Израиль в качестве Невесты Господа. Эта вторая концепция возобладала в сирийской традиции.

Нарушение брачных обетов. Первая избранница дважды преступила брачное обещание верности: впервые — в самом брачном чертоге, у подножия Синайской горы, когда она стала неверной Жениху, возлюбив золотого тельца. Прощенная и восстановленная в правах невесты, она вновь отвергла явившегося Царственного Жениха, Христа.

Пришествие Жениха. Два события евангельской истории преподобный Ефрем называет явлением Жениха. Во-первых, крещение Господа в Иордане. Понимание этого происшествия как явления Жениха невесте основано на словах Иоанна Крестителя о «друге Жениха», имеющего невесту¹. Преподобный Ефрем ассоциативно объединяет три темы:

— свидетельство Иоанна о себе как о «друге Жениха» (Ин 3:29);

— свидетельство Господа об Иоанне как о «светильнике, горящем и светящем» (Ин 5:35);

— притчу о десяти девах с горящими и погасшими светильниками (Мф 25):

будучи другом Христа, Иоанн, как горящий светильник, указывает невесте на ее Жениха, для того, чтобы она ожидала Его с желанием и верностью.

Необходимо, однако, заметить, что в произведениях преподобного Ефрема тема крещения не ассоциируется с заменой

¹ Интересно отметить, что для ассоциации момента Крещения Господа с Его обручением Церкви для преподобного Ефрема важно наличие воды, так как в Ветхом Завете помолвка происходила у колодца и сопровождалась ритуальным омовением невесты — «баней брачной». Восхваляя девство дочери Иевфая, преподобный Ефрем говорит, что «о бани брачной она небрегла» (Семь сынов Самоны, 10. См. также: Комментарий на Диатессарон 3,17).

ветхозаветной невесты (синагоги) невестой Нового Завета (Церковью), в отличие от темы второго события, которое преподобный Ефрем также считает явлением Жениха невесте – входа Господа в Иерусалим. Слова, которыми пользуется преподобный Ефрем при описании торжественной встречи Христа жителями города¹, вновь вызывают в памяти повествование о пяти мудрых девах, со тщанием ожидавших пришествия жениха и удостоившихся войти в его чертог, и пяти неразумных, отверженных за их косность.

3. Невеста как образ Церкви.

Событие входа Господа в Иерусалим, знаменующее собой, по преподобному Ефрему, перенос достоинства невесты на Церковь, являет, помимо прочего, способ общения невесты со своим Женихом:

О Церковь песнопений!

(О Рае, 11, 2)

Для преподобного Ефрема торжествующая Церковь – поющая Церковь². Восхваление Жениха – потребность и обязанность невесты, атрибут истинного брачного пира Христа и Церкви.

Еще одним видом общения Церкви со Христом является Евхаристия:

Церковь святых есть образ Рая; в ней ежедневно собирается всеоживляющий плод, и для питания влагается в точило грозд, исполненный врачевства бессмертия. Змий приведен в изнеможение, связан проклятием; уста Евы запечатлены спасительным молчанием и снова покорствуют Творцу.

(О Рае, 6, 8)

На этом уровне понимание «невесты» как собирательного образа преломляется применительно к индивидуальной душе.

¹ См.: *Преподобный Ефрем Сирин. О Распятии. 1, 2; а также: О посте. 5,1.*

² См.: *Аверинцев С. Цит. изд. Прим. к песни 11. С. 341.*

4. Душа как невеста Христа.

«Дверью» в Церковь для человека является крещение. Если Крещение Господа было актом Его обручения Церкви, то крещение человека должно быть понимаемо как обручение Господу (вспомним, кстати, важность для преподобного Ефрема присутствия воды, а также принесение крещальных обетов). С. Брок не исключает возможного обета девства при совершении таинства Крещения¹. Преподобный Ефрем часто называет девственниц «невестами Христа» или «невестами Живого»:

Возгнушавшаяся увядающим брачным венцом дева воссияет там в брачном чертоге праведников, который любит чад света.
(*О Рае, 7, 15*)

Поскольку христианская община состояла не только из «посвященных», преподобный Ефрем отождествляет невесту или супругу непосредственно с душой человека. Необходимо отметить ту роль, которую он усваивает телу человека², а также проводимую преподобным Ефремом связь между частью (индивидуумом) и целым (коллективом). Тело является брачным чертогом для души, соединяющейся со Христом в таинстве Евхаристии. Каждая душа вступает в брак со Христом в момент совершения таинства Евхаристии, которое совершается в историческом времени, в то время как Церковь как целое символизирует Его супругу на брачном пире в конце веков.

Итак, то, что в эсхатологической перспективе наполняется общим смыслом собирательного образа, в разрезе исторического времени преломляется в частное значение индивидуума. С. Брок описывает развитие образа у преподобного Ефрема как движение от коллективного (в до-мирном времени) к индивидуальному (в историческом времени) и обратно к коллек-

¹ Brock S. Op. cit. P. 149.

² Аверинцев С. Цит. изд. С. 30.

тивному (в эсхатологическом времени), когда будет осуществлено то, что было дано в возможности в до-мирном времени¹.

5. Брачный чертог сердца.

Можно проследить дальнейшее углубление в образ брачного чертога как тела человека. Говоря о сердце, преподобный Ефрем выражает библейскую концепцию личности человека, концепцию, в соответствии с которой сердце представляет собой престол как умственных способностей, так и чувств человека. В действительности, восточная христианская традиция приобрела тенденцию рассматривать дух совершенно отдельно от сердца под влиянием греческой философской мысли.

Преподобный Ефрем употребляет выражение «брачный чертог» в двух случаях:

- в евхаристическом контексте;
- при противопоставлении видимого обрезания внутреннему, телесного обрезания — обрезанию души.

Семантика брачных образов у преподобного Ефрема позволяет различить здесь две созвучные интонации. С одной стороны, видимое обрезание проводит аналогию с Израилем, супругой, нарушившей супружескую верность в собственном брачном чертоге — у горы Синай. С другой стороны, древние сирийские христиане полагали, что в качестве обряда инициации крещение заменило собой обрезание: таким образом, крещение также является некоей формой обручения. Если мы сольем эти два мотива, то поймем то, что преподобный Ефрем старается довести до читателей в сжатой форме: Бог, обитавший на Синае и отвергнутый Своей невестой, почил в сердце крещеного человека, соделав его брачным чертогом души. Чтобы не быть отвергнутым, подобно неверной невесте, душа должна сохранить чистоту этого чертога:

Миновались дни мои, протекли, как единый день; они утратились и исчезли, а я и не заметил. Объяло душу мою раскаяние,

¹ Brock S. Op. cit. P. 149.

потому что утратил я и венец, и имя, и славу, и ризу, и светлый брачный чертог, и трапезу царствия. Блажен, кто сподобился их!
(О Рае, 7, 24)

Достойной обительнице этого чертога свойственны вера и молитва: первая — как внутреннее, практическое делание второй, вторая — как внешнее обнаружение, провозглашение первой.

6. Рай как совокупное значение брачного чертога.

Мы проследили, как по-разному реализуется значение символа в зависимости от направленности мысли автора. Следует подчеркнуть, что это не разные значения, а разные стороны одного значения. Они одновременно сосуществуют в образе, как разные грани одного тела в многомерном пространстве.

Обобщая вышесказанное, отметим, что все истолкования образа брачного чертога собраны в понятии Рая: «Царство Божие — внутри вас» (Лк 7:21), как Церковь в мире и душа в теле человека. «В действительности речь идет не только о первобытном Рае, как можно было бы ожидать, о грехе Адама и его изгнании из Рая, но также о другом пределе, конце веков, о Рае грядущем, об участи людей после смерти и после конца света. Более того, между этими двумя пределами, в процессе диалога между Богом и человеком, как в Ветхом, так и в Новом Завете, преподобный Ефрем отыскивает все то, что есть образ: и потерянный Рай, и Рай грядущий, так что для него Рай — не только таинственное место прошлого или будущего или событие начала мировой истории, но он в космологическом строении мира — вершина и центр вселенной, а в истории Божьего замысла — главная реальность, возникающая [вновь и вновь] во время Ноя и во время Моисея, во время строительства Храма, так же как и в тайне Креста и в возникновении Церкви; Рай для преподобного Ефрема — важнейшее понятие космологии, сотериологии и эсхатологии».

ЛИТУРГИКА И ГИМНОГРАФИЯ

А. Покровский

БРАЧНЫЕ МОЛИТВЫ И БЛАГОСЛОВЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ЦЕРКВИ (I-X в.)*

VII.

Коль скоро историческую судьбу древнецерковного брака мы связали с Литургией, то и проследить ее мы обязаны параллельно с нею, то есть должны показать, как различные типы и виды Литургий в разные исторические моменты осложнились теми или иными элементами брачного характера, и определить не только содержание и характер, но также и места этих вставок в древнелитургийной схеме. Взятая во всей широте ее постановки, задача эта потребовала бы от нас весьма кропотливой и сложной работы по обзору и анализу различных древнелитургийных основ и по истории их постепенного напластования и видоизменения. Работа эта крайне трудная, да и по существу дела едва ли даже и могущая рассчитывать на особенный успех, слишком бы осложнила нашу задачу и увела бы нас довольно далеко в сторону от главной темы. Поэтому мы с самого же начала ограничим себя более узкими, но и более конкретными и близкими к нашей теме рамками — именно, извлечем и прокомментируем только самые брачные молитвы и благословения, которые дошли до нас в немногих памятниках древнелитургийной литературы эпохи первого тысячелетия христианской эры.

Прежде всего мы должны заявить, что наши сколько-нибудь определенные сведения о литургийно-брачных молитвах

* Продолжение. Начало см.: Богословский сборник № 12. Москва, 2003. Печатается по изданию: В память столетия МДА. Сборник статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации. Сергиев-Посад, 1915. Часть 2. С. 549-592.

начинаются не раньше, как с VII-VIII веков, потому что только такой возраст имеют и те литургийные записи, фрагментами которых мы располагаем¹. Такими рукописями признаются Синайский Евхологий епископа Порфирия Успенского и Барберинов Евхологий, дающие наиболее полный литургийный текст и относящиеся приблизительно к одному и тому же времени – концу VIII века или началу IX века². Из литургийных же фрагментов древнейшими считаются сохранившиеся в западных служебниках (*sacramentarii*) – львовском (VII века), франкском (конца VII века), геласьевском (VIII века), григорьевском (конца VIII века) и галльском (VII века)³.

Такое сравнительно позднее закрепление литургийного текста в письме имело как своей причиной, так вместе и следствием то, что текст литургических молитв и благословений, не будучи заключен в одну, строго определенную и как бы стереотипно отлитую форму, интенсивно жил и развивался, свободно разнообразясь, в зависимости от места, времени и потребностей того или другого исторического момента, или определенного круга лиц. О несомненности такой свободы и ее значительной широте говорит, например, тот очень показательный факт, что даже в евхаристическом каноне – наиболее устойчивой и древней части Литургии – совершителю ее раз-

¹ Говоря так, мы имеем в виду лишь письменную запись Литургий, которую необходимо строго отличать от устной, намного древнейшей их редакции, ведущей свое начало от тех авторов, именами которых они называются – Литургия святого апостола Иакова, Марка, Василия Великого, Иоанна Златоуста, пап: Льва, Григория и прочих.

² Хронология этих рукописей не является бесспорной и колеблется в пределах трех - четырех веков (VII-XI века см. в исследовании С. Муретова – С. 5). Но наиболее устойчива та дата, которую мы здесь указали. Большинство ученых признает Барберинов Евхологий несколько древнее Афонского Евхология Порфирия Успенского. Но профессор М. И. Орлов поступает как раз наоборот, отдавая явное предпочтение последнему и относя его не позже, как к концу VIII века. – *Профессор Орлов*. Литургия святого Василия Великого. С. X-XI, LXV-LXVI.

³ *Duchesne*. *Origines du culte chétién*. P. 120-160.

решалось «благодарить» (εὐχαριστεῖν) «сколько он хочет» или «сколько может» (ὅση δύναμις αὐτῷ μέχρις εὐχωρεῖ)¹. Однако все же в содержании древнехристианских Литургий ученые различают две стороны: одну – более или менее устойчивую и постоянную, другую – подвижную и текучую. К первой они относят так называемую литургийную основу, то есть то, что теперь у нас известно под именем «евхаристического канона»; ко второй – те благословения, прошения и благодарения, которые прикреплялись к этой основе и разнообразились в своем содержании и составе.

Вот к этой-то второй категории литургийных молитв принадлежали в древности и молитвы, которыми благословлялись браки христиан и которые употреблялись в особых, так называемых «брачных Литургиях». А что такие Литургии действительно существовали, об этом говорят, во-первых, следы их, сохранившиеся, по свидетельству авторитетного литургиста Duchesn'a, во всех древнеримских служебниках². Во-вторых, о том же свидетельствует и один весьма важный памятник конца IX века – ответы папы Николая I на обращенные к нему вопросы новопросвещенных болгар относительно некоторых недоуменных случаев церковной практики и христианской жизни. Один из этих ответов касается браков и преподает относительно них следующие руководственные указания. «После обручения (sponsalia), каковое является обетным договором будущей свадьбы и каковое удостоверяется согласием как тех, кто сочетается, так и тех, во власти которых они состоят, и после того, как жених дарами (arrhis) просватает себе невесту посред-

¹ Анализ соответствующих цитат из Дидахе, Климента Римского, Иринея, Иустина Мученика и прочих см. в статье профессора Голубцова (Литургия в первые века христианства // Богословский Вестник. 1913, июль – август. С. 632-634; октябрь. С. 339).

² Duchesne. Op. cit. P. 430 : «La messe nuptiale se rencontre dans tous les sacramentaires romains». Хотя в примечании к данному месту автор делает исключение для галльских служебников, где такой специальной мессы не имеется, но есть зато особое benedictio thalami super nubentes. Not. 2.

ством пальца, ознаменованного кольцом, жених передает ей приданое (*dos*), угодное обеим сторонам, с письменно совершенным актом (*factum*), в присутствии приглашенных обеими сторонами свидетелей, и вскоре в удобное время ... оба приводятся к брачному договору (*nuptialia foedera*). И прежде всего они поставляются в церкви Господа с приношениями (*cum oblationibus*), которые они должны принести Богу рукою священника и, таким образом, получают наконец благословение и покров небесный (*benedictionem et velamen caeleste*)... Оный покров не получает, однако, тот, кто приступает ко второму браку. После же сего, выйдя из церкви, они несут на головах короны, которые должны постоянно храниться в церкви. И справивши таким образом праздники свадьбы, они, при Божьей помощи в остальном, направляются к проведению нераздельного жительства»¹. Свое описание брака папа заканчивает тем, что вся описанная им внешняя процедура брака безусловного значения все же не имеет: решающее значение в браке принадлежит лишь соглашению брачующихся (*mutuus consensus*), а все прочее — не более как аксессуары, которые иногда могут и отсутствовать в браке, не уничтожая его действительности.

Приведенная выдержка недаром считается драгоценным свидетельством о браке. Особенно высоко ставят ее канонисты, поскольку она в авторитетной инструкции новициям христианства преподает, как нужно совершать гражданско-церковные браки. Здесь отчетливо видны все главные элементы и все последовательные фазы брака с весьма важным добавлением, что существо-то брака лежит не в них, то есть не той или другой внешней форме (безразлично — гражданской или церковной), а в характере взаимных внутренних отношений брачующихся. Весьма важно данное свидетельство также и для литургистов, поскольку проливает определенный свет на обрядовую сторону церковного брака, какой она была во второй половине

¹ Перевод сделан нами по латинскому тексту, приведенному у *Duchesne*. P. 429. П. 1.

IX века, то есть, перед самым тем моментом, когда церковный брак окончательно вытеснил собой гражданский. Здесь этого вытеснения еще нет налицо, и гражданско-правовая сторона брака (*sponsalia* и *tractum*) совершались еще помимо церкви. Однако самое венчание или «свадьба» происходила уже в церкви, для чего новобрачными заказывалась и специальная брачная Литургия, наподобие того, как у нас теперь (да, впрочем, и в древности) существует аналогичные заказные обеды по умершим¹.

Таким образом, свидетельство папы Николая I не оставляет сомнения в том, что и в конце IX века церковный брак не имеет еще самостоятельного обособления чина, а совершался за Литургией, именно за специально заказной брачной Литургией, евхаристический материал, или «приношения», (*oblaciones*) для которой должны были доставлять к алтарю сами новобрачные. Нам осталось теперь только кратко проследить, в чем же выражался специфический характер «брачной мессы»? Какие молитвы и благословения в нее вставлялись и к каким моментам такие вставки приурочивались?

VIII.

Брачная Литургия была, собственно говоря, обычной евхаристической обедней, но только такой, литургический материал на которую, а в более ранние времена, вероятно, также и на сопровождавшую ее агапу, приносили ли сами новожены, или за них их ближайшие родственники и друзья. При этом следует отметить одну весьма любопытную и характерную подроб-

¹ Существование таких «месс за умерших» (*missa pro defunctis*) удостоверено бунзеновским изданием одной из них, по сан-галльскому списку, помещенному в «Собрании древних Литургий» (IV, 58). А тремя страницами ниже в том же «Собрании» устанавливается и более общее положение, что древняя Церковь широко практиковала обычай приспособлять основной текст Литургии к различным дням церковного года, равно как и к частным обстоятельствам, вызывавшим самое совершение Евхаристии — С. 88.

ность, что обычно такие приношения делались или самую новобрачной, или, по крайней мере, от ее имени и за нее. Особенность эта резко выступает уже и в первой брачной молитве, текст которой, по геласьевскому и григорьевскому служебникам, читается следующим образом. «Итак, молимся Тебе, Господи, прими благосклонно сие приношение (*hanc oblationem*) рабы твоей оной (то есть “имя рек”), которое мы приносим тебе за оную рабу; за нее приносим мольбы Твоему величеству, чтобы, подобно тому, как благоволил Ты довести ее до времени, отвечающему (*congruentem* – совпадающем с) браку, так ее, приведенную по Твоему дару (*copulatam* – намек на технический термин *copula carnalis*) в брачное сожительство (*consortium vitae*), удостой радости желанного потомства и Ты, благословенный, подвигнь ее, вместе с ее супругом, к вожденному долголетию»¹.

Попробуем теперь, насколько возможно, установить тот литургический момент, к которому приурочивалась эта первая из известных нам молитв древнецерковного брака. Исходными, определяющими критериями при решении данного вопроса должны служить для нас два – во-первых, отличительный характер этой молитвы, а во-вторых, представление, хотя бы самое общее, об истории развития чина Литургии.

Анализируя вышеприведенную брачную молитву со стороны ее содержания и характера, нетрудно убедиться, что она принадлежит к типу так называемых «поминальных» («анамнезных» – ἀνάμνησις), то есть ходатайственно-вспоминательных молитв из цикла тех, что читаются при поминовении живых и умерших перед Святыми Дарами. А начальный текст этой молитвы в латинских сакраментариях *Hanc igitur oblationem...* указывает, по-видимому, и определенное место этой молитвы в схеме древнеримской анафоры – именно в этой специальной рубрике, которая так и обозначалась термином *Hanc igitur* и которая в четырехчастной схеме римской анафоры занимала

¹ Перевод сделан нами по латинскому тексту, приведенному Duschesn'ом – Р. 430-431.

второе место, после *Communicante* и перед установительными словами¹.

Обычно в рубрике *Hanc igitur* помещались поминальные ходатайства самого общего характера, как можно судить об этом хотя бы по следующему образцу. «Итак, молимся Тебе, Господи, прими благосклонно приношение рабства нашего и целой семьи Твоей, и дни наши в Твоем мире расположи и от вечного осуждения нас избави и повели причислить нас к стаду Твоих избранных»². Но когда Литургия из общей превращалась в частную (брачную, заупокойную и т. п.), то и эта рубрика принимала соответственно специальную окраску.

Так как текст первой брачной молитвы извлечен нами из львовского служебника, то получает особенный интерес место и значение рубрика *Hanc igitur* в плане львовской же Литургии. И как раз здесь-то именно и обнаруживается одно серьезное уклонение. В одной веронской рукописи львовской Литургии (VII век) рубрика *Hanc igitur* выдвинута вперед и поставлена раньше *Communicante*, то есть не на втором месте, как обычно, а на первом, непосредственно после серафимской песни «Свят, Свят, Свят, Господь Саваоф...». Но исследовавший это уклонение профессор Карабинов, опираясь на произведенный им анализ, подкрепленный и авторитетом Функа, считает его случайным и объясняет его простой ошибкой переписчика, аналогичной с рядом других в ней имеющих³. Дей-

¹ *Карабинов И., профессор.* Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908. С. 145.

² Там же. С. 96. Еще яснее параллелизм этих двух молитв типа *Hanc igitur* в самоподлиннике, где он доходит почти до буквального сходства терминологии.

Брачная молитва: <i>Hanc igitur oblationem famulae tuae illius, quam tibi offerimus pro famula tua illa, quaesumus, Domine, placatus aspicias...</i>	Обычная: <i>Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae, quaesumus, Domine, ut placatus accipias...</i>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

³ *Карабинов И.* Цит. изд. С. 147-148.

ствительное место рубрики *Hanc igitur* ни в каком случае не *начальное*, а все же по отношению к чему-то *завершительное*, на что ясно указывает заключительный союз *igitur*. Профессор Карабинов сопоставляет ее с началом непосредственно за ней следующей рубрики *Quam oblationem* – словами совершительной молитвы Евхаристии – и устанавливает их близкое сходство, чем мотивирует и их непосредственное соседство¹. Он высказывает такое предположение, что рубрика *Hanc igitur* была создана папой Григорием Великим, как об этом можно заключить из его сочинения *De sacramentis*². Настоящее и устойчивое место этой рубрики между молитвой *Te igitur* (молитвой «возношения» Святых Даров) и формулой *Quam oblationem* (молитвой «освящения» или предложения Святых Даров)³.

Латинской рубрике *Hanc igitur* в схеме воточных Литургий отвечают так называемые «поминовения», то есть молитвенные ходатайства с поминовением умерших и живых, которые читаются священником про себя в алтаре тотчас же за моментом пресуществления Святых Даров. В частности, самой близкой аналогией к брачному анамнезу мы считаем следующее место из тайной молитвы Литургии Василия Великого, читаемой священником после возгласа «Изрядно о Пресвятей, Пречистой...»: «Помяни, Господи, принесшия Тебе дары сия, и за няже и ихже ради и о нихже принесоша»⁴. К сему в «Собрании древних Литургий» дается и новый для нас особенно интересный дополнительный штрих: «Сокровищницы их наполни всяким добром, *супружество* их сохрани в мире и единомыслии»⁵.

Таким образом, наш заключительный вывод о первой брачной молитве будет тот, что она принадлежала к определенному типу анамнезов, соединенных с центральной частью евхаристического канона – моментом освящения Святых Даров – и

¹ Там же. С. 150-152.

² Там же. С. 150 и 152.

³ Там же. С. 152.

⁴ *Орлов*. Цит. изд. С. 227.

⁵ Собрание древних Литургий. Выпуск 2. С. 730.

к тем молитвам, которые или непосредственно ему предшествовали (на Западе), или тотчас же за ним следовали (на Востоке). Молитвы «анамнеза» имели свою историю и развивались до ряда сначала двух, а в современной Литургии даже трех параллельных, концентрических кругов (Евхаристия, Великий вход и Проскомидия). Но эта историческая эволюция прямого отношения к нашей задаче не имеет; да и сложилась она, в своей окончательной форме, несколько поздней того периода, какой захватываем мы¹.

IX.

Вторая, более длинная и важная молитва брака, произносившаяся вслух и представлявшая собой в собственном и строгом смысле «брачное благословение» (*benedictio nuptiale*), по тексту того же львовского (и геласьевского) служебников, читалась так: «Прииди, Господи (*Adesto Domine*), на наши моления и присутствуй при Твоих установлениях, которыми Ты Сам, благий, упорядочил продолжение человеческого рода, дабы это Тобою, как виновником, устроилось бы и Тобою, как помощником, охранялось бы. Воистину достойно (*Verè dignum*)... Отец, Создатель мира, производитель рождающихся, установитель предназначенного к размножению начала; Который своими руками придал спутницу Адаму, кости из костей которого символизируют готовую форму своим удивительным разнообразием. Отсюда сожителства (*consortia*) брачного ложа, предназначенные к приращению целого множества, которым они связали между собою целое поколение, сплели союз человеческого рода. Ибо так Тебе угодно по необходимости; ибо (хотя) гораздо слабее то, что Ты делаешь подобное человеку, чем то, что подобно Тебе, Богу, приданный более сильному полу из двух получается один, более слабый, и равным залогом

¹ Обстоятельное исследование этой эволюции с рядом пояснительных таблиц дано в исследовании Сергея Муретова «Исторический обзор чинопоследования проскомидии». С. 12-46. Таблица – С. 47-55.

пробывает смешанное потомство, пока по порядку не потечет правильное потомство, и будущие не последуют за предыдущими, чтобы они не предположили бы себе конца в столь кратком пределе времени, хотя и были бы склонны к упадку. Итак, Отче, к этим освященным начаткам будущей рабы Твоей сей, как соединенной благим и счастливым сожительством, пусть она хранит повеления вечного закона. И пусть она помнит, Господи, что она уполномочена не только к брачной свободе, но и к соблюдению заботы о святых потомках Бога. Верная и чистая, пусть она выходит замуж во Христе (*nubat in Christo*) и пробывает подражательницей святых жен. Пусть будет любезна мужу, как Рахиль, мудра, как Ревекка, долговечна и верна, как Сарра. Пусть ничего не извлечет (*nihil... usurpet* – ничем не воспользуется) из нее оный коварный виновник вероломства; да оградит свою слабость силой церковной дисциплины; соединенная с одним ложем, пусть избегает незаконных сношений. Пусть будет она важна смирением, достопочтенна стыдом, научена в небесных науках. Да будет она обильна потомством, честна и невинна, и да достигнет покоя блаженных и небесного царства»¹.

Duchesne, у которого мы заимствуем латинский подлинник этой важнейшей брачной молитвы (довольно, в общем, сходной и с нашими современными молитвами брака), дает нам и несколько ценных указаний на то, как и когда произносилось это благословение. Делалось оно совершителем Литургии (то есть, преимущественно, епископом) вслух и при довольно торжественной обстановке. Новобрачные становились вместе, впереди всех молящихся, и над их головами распростирался особый покров (*velatio nuptialis*) ярко-красного, огненного цвета (*flammeum*). Черта чисто бытовая, символизировавшая собою то древнеримское *obnubilatio capitis*, которое сообщало свое имя и самой церемонии брака (*nubere*; *nubes* – облако, покрывает как бы облаком, отсюда – *nuptiae*, фран. *noces*). Впрочем, распространение покрывала практиковалось больше

¹ *Duchesne*. Op. cit. P. 431.

лишь на западе, о чем имеются свидетельства от конца IV-го¹, на востоке же, начиная, по крайней мере, с IV-го века (Григорий Богослов), роль такого приосенения главы играли специальные брачные венки — сначала, по-видимому, обычные головные венки из живых цветов, а затем и специальные брачные короны². Все это делалось с той целью, чтобы выделить новобрачных из числа остальных и сделать их, так сказать, центром общего внимания и специальных молитв за них всех присутствующих в церкви.

Довольно надежные данные существуют и для определения того литургического момента, когда это благословение совершалось. Duchesne говорит, что «оно имело место после “Отче наш”, но прежде преломления хлеба»³. Обращаясь к схеме древневосточных анафор, мы действительно находим, что между «Отче наш» и началом самого причащения стоит еще специальная рубрика «благословение». В высокой степени правдоподобным является то предположение, что именно в эту категорию «благословение» должно быть занесено и особое брачное благословение, совершавшееся в специальной и брачной Литургии. Да за такое именно место главной молитвы брачного благословения убедительно говорит и параллель с современным чином церковного венчания, в котором видная роль отведена именно этому литургийному отделу (пение «Отче наш», ектения, отпятие из одной чаши, как бы напоминающее причащение).

В анафорах латинской группы отдел совершительных «благословений» стоит не перед причащением, а непосредственно

¹ О *velatio conjugalis* говорится в письме папы Сириция († 385) к некоему Нимер'у, а в одном из писем святого Амвросия Медиоланского († 397) упоминается о *velamine sacerdotali et benedictione*. См. у *Duchesne*'а. Op. cit. P. 432.

² Покровский Н. В., профессор. Брачные венцы и царские короны // Христианское Чтение. 1882. Июль — август.

³ *Duchesne*. La benediction nuptiale a lieu apres le Pater, avant la fraction du pain. P. 431. Не о том ли свидетельствует и возглас «Преждеосвященная святая святым», существовавший в чинах древнего венчания? — *Συμβολὴ Θεσσαλ.* Σ 256. *Goar*. Op. cit. P. 316.

после него. Конечно, это ничего не меняет: благословение новоженов вполне уместно и после главных моментов Литургии, так сказать, в конце нее, подобно тому, как и теперь у нас благословение каких-либо начатков (яблок, антидора) бывает и вовсе даже по завершении всей Литургии. Характерно, что к рубрике «*benediction*» латинская схема имеет в скобках и знаменательное добавление (*variable*)¹, чем, конечно, только облегчается возможность подводить под нее, между прочим, и брачное благословение: благословение, очевидно, варьировалось, приспособляясь к потребностям момента и характеру Литургии.

Отличительной чертой обеих, только что рассмотренных нами брачных молитв, является то, что объектом их служит новобрачная как женщина и непосредственная приводительница ожидающейся от брака семьи. Какая логика тут действовала, почему особенно нуждающейся в ее молитвах и благословениях древняя Церковь признавала только женщину, определенно ответить затрудняемся. Вернее всего, тут сказался общеправославный взгляд на женщину как на слабейшее существо, менее устойчивое в навыках к добру и более склонное ко всяким падениям, почему она и больше, чем мужчина, нуждалась, по взгляду древней Церкви, в крепкой церковной помощи, «немогущих врачующей и оскудевающих восполняющей». Но не лишена вероятия и та догадка, что христианская Церковь хотела тем самым как бы поднять моральный престиж женщины, довольно низко стоявший в языческом мире, и показать весьма важную, чуть ли даже не преобладающую роль жены в союзе брачном, поскольку женщина-мать является прямой и непосредственной производительницей семьи.

Ввиду такого, несколько как бы одностороннего, направленного лишь в отношении к новобрачной, характера двух вышеприведенных молитв, особый интерес получает третья молитва, сохранившаяся лишь в одном древнем саκραментарии (геласьевском), которая направлена на *обоих* супругов. Текст ее

¹ См. под словом «*Anaphora*» в *Dictionaire Cabrol*'я.

в переводе читается так: «Господи Святыи, Отче Всемогущий, Боже вечный! Сугубыми прошениями возглашаем Тебе моления, предстателем за которых у Тебя Христос; удостой милостивно принять соединения рабов Твоих, да заслужат они получить Твои благословения и да изобилуют в последовании сынов. Брак их, как и первого человека, сподоби укрепить; да отпадут от них все козни вражии, дабы и в самом супружестве подражали б святости отцов те, кто Твоим, Господи, промышлением удостоились брака».

Место этой молитвы в геласьевском служебнике указано тотчас же вслед за причащением, даже раньше запричастной молитвы¹. По основным своим мыслям она довольно близка и ко второй молитве брака, с тем только различием, что она повторяет лишь те молитвы и элементы, которые общи обоим супругам. Разбираясь в схематической таблице древних Литургий, имеющейся у Cabrol'a, мы готовы отнести эту последнюю молитву в рубрику заключительных «благословений», отчасти аналогичных нашему «отпусту». Молитва эта, наконец, имеет огромное значение и для канонистов, поскольку в ней всего яснее выступает наличность уже готового, ранее совершившегося брака (очевидно, юридического, гражданско-правового). Так, здесь говорится, например, о «принятии соединения», об его «скрепе», об охране от дьявольских козней тех, «кои еже удостоились брака», который, следовательно, все время предполагается где-то уже заключенным, хотя, впрочем, и нуждающимся в дополнительной «скрепе». Такую «скрепу» и дает браку его церковное освящение и благословение, дополнительно следовавшее у христиан за правовым актом государственно-гражданского matrimonii.

Тремя рассмотренными нами молитвами, в сущности, и исчерпывается область более достоверно известного из литургической практики брака в период первых десяти веков, то есть

¹ *Duchesne*. Dans le sacramentaire gelasien, la bénédiction des époux est marquée aussitôt après la communion, avant l'oraison post communionem. P. 432. N. 4.

пока юридическая сторона брака находилась в руках органов гражданской власти, Церкви же принадлежало лишь дополнительное, факультативное «освящение» уже готового брака. Нельзя даже и эти молитвы считать чем-то безусловно твердым и общеобязательным. При той условности и свободе, которыми отличалось все вообще богослужение древней Церкви, менее всего, разумеется, уместен был бы и стабиллизм «брачных молитв». Так что на приведенные нами «брачные молитвы и благословения» осторожней и правильней будет смотреть, как на типические образчики древнецерковных благословений данной категории, и притом на такие, которые принадлежат все же популярным и авторитетным памятникам древнелитургийной литературы.

Литература

При составлении настоящего очерка в распоряжении автора была следующая литература:

Συμεὼν Ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονικῆς τὰ ἅπαντα. Περὶ τῆς τάξεως τοῦ τιμῶ καὶ νομιμῶ γάμου. Ed. 2. Venedig, 1820. P. 252-257.

Iacobi Goar. Eὐχολόγιον, Rituale Graecorum complectens ritus et ordines. Ed. 2. Venetiis, M. DCC. XXX (1730).

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.

Орлов М. И., протоиерей, профессор. 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. М., 1895.

Zhischmann Ios., Dr. Das Eherecht der oerientalischen Kirche. Wien, 1864.

Duchesne L., Mg. Origines du culte chrétien. Ed. 3. Paris, 1903.

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

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

Никодим (Милаш), епископ. 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. I. Paris, 1891.

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

О церковном благословении и венчании браков (против новожен) // 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.

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

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

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Н. Сухова

ИСТОРИЯ УПРАВЛЕНИЯ ДУХОВНО-УЧЕБНЫМИ ЗАВЕДЕНИЯМИ В РОССИИ.

1807-1967 гг.

Исследование истории русского духовного образования и русской богословской науки является одним из важнейших и непростых вопросов, стоящих перед современной церковной историей. Становление и развитие русских духовных школ и русского богословия было процессом не всегда гладким и последовательным, а часто и болезненным. В настоящее время, когда в России реформируются традиционные формы духовного образования и появляются новые, когда встал вопрос серьезного анализа состояния современного русского богословия и путей его дальнейшего развития¹, особенно актуально знание истории и традиций.

В истории отечественного духовного образования особо можно выделить период с 1807 по 1918 годы, когда Русская Православная Церковь имела целостную систему духовных школ с преемством ступеней, единым управлением, едиными уставами, учебными курсами, программами. Насколько это строгое единство было полезно для конкретных духовных школ, – вопрос непростой: в начале XIX века оно помогло совершить коренное преобразование духовно-учебной системы и

В статье приняты сокращения в названии духовных академий: КазДА – Казанская, КДА – Киевская, МДА – Московская; ПгДА – Петроградская, СПбДА – Санкт-Петербургская.

¹ См., напр.: Материалы Богословской конференции Русской Православной Церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия». Москва, 7-9 февраля 2000 г. // Церковь и время. 2000. № 2 (11); Материалы Международной конференции «Христианство на пороге нового тысячелетия». Москва, 20-22 июня 2000 г. Ч. I // Исторический вестник. № 9-10. 2000.

существенно повысить уровень русской богословской науки, в начале же XX века этим единством часто тяготились и боролись за большую самостоятельность и административную, и научно-учебную (движение за «автономию»). Но единая система жила и действовала, и ее центральный орган управления играл значительную роль в становлении и развитии духовных школ, богословского образования и академической науки, хотя не всегда успешно с этой ролью справлялся. Это делает важным знание ключевых моментов его истории, понимание стоящих перед ним на определенных этапах задач, анализ успехов и неудач, поскольку они часто объясняют успехи и неудачи русского духовного образования и богословской науки¹.

Но чтобы было понятно, почему в начале XIX века вопрос о создании духовно-учебной системы и «единстве ее власти и управления»² был поставлен с такой остротой и почему рассматривался в качестве «еще непечатого вопроса»³, несмотря на более чем столетнюю историю русского духовного образования, необходимо дать небольшой исторический очерк.

Идея создания централизованного управления духовными школами появилась в России в период преобразований Петра I. Для специального заведования вопросами духовных школ и типографий в июле 1721 года при Синоде была устроена особая контора под руководством синодального советника архимандрита Гавриила (Бужинского)⁴, который стал именоваться

¹ Документы и материалы центрального органа управления духовно-учебными заведениями за все время его деятельности, включая подготовительный этап, то есть с 1807 по 1918 гг., составляют ф. № 802 Российского государственного исторического архива (РГИА). Фонд содержит 55 758 единиц хранения по последним официальным данным, хотя эта цифра, ввиду давности последней полной проверки фонда (1956-1965 гг.), весьма условна.

² РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 2.

³ *Знаменский П. В.* Духовные школы в России до реформы 1808 г. Казань, 1881. Переизд.: СПб., 2001.

⁴ *Гавриил (Бужинский)* († 1731), епископ Рязанский и Муромский. Уроженец польской Малороссии. Получил образование в Киево-Мо-

протектором школ и типографий. Конечно, это учреждение не могло быть полноценным органом управления духовными школами, ибо не имело ни собственных средств для поддержания школ, ни способов воздействия на взгляды архиереев, их учреждающих. Штатное содержание имела лишь Московская академия, да и это содержание было установлено еще в 1718 году хлопотами митрополита Стефана (Яворского). Святейший Синод пытался ввести определенный эталон для учреждаемых в епархиях духовных училищ: 31 мая 1722 года Святейшим Синодом был издан в качестве приложения к Духовному регламенту *Устав епархиальных школ (Регулы семинарии)*, но его повсеместного введения так и не последовало¹.

Уже в 1726 году *Контора школ и типографий* архимандрита Гавриила и сама должность протектора в Синоде были упразднены, а школы были поручены: «Московские ... тамошнему ректору, а прочие – местным архиереям и архимандритам, а типографии – директорам»². Духовное образование, таким образом, продолжало оставаться лишь в местном епархиальном ведомстве, причем это распространялось и на обе академии – Киевскую и Московскую. Святейший Синод лишь всячески побуждал архиереев заводить школы, согласно указаниям Духовного регламента³, и от случая к случаю запрашивал сведе-

гилянской коллегии; был учителем и префектом Московской академии, флотским иеромонахом, затем архимандритом Ипатского и Троицкого Петербургского монастырей. С 1721 г. член новоучрежденного Святейшего Синода (советник). С 1726 г. епископ Рязанский.

Указ о назначении архимандрита Гавриила протектором школ от 21 июля 1721 г. // ПСЗ. Т. VI. № 3741.

¹ ПСЗ. Т. VI. № 4021. В точном соответствии этому Уставу была устроена лишь петербургская школа на Карповке архиепископа Феофана Прокоповича, предполагаемого автора Устава.

² Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода. СПб., 1868-1915. Т. I. С. 468-469.

³ Духовный регламент, уделив вопросу духовного образования большое внимание, обязал каждого архиерея иметь при доме своем «школу для детей священнических, или и прочих, в надежду священства определенных» (Духовный регламент, тщанием и повелением

ния о количестве учащихся и о состоянии школ¹. Высочайшие же указы способствовали пополнению рядов учащихся². Ар-

Всепресветлейшего, Державнейшего Государя Петра Первого, императора и самодержца всероссийского, по соизволению и приговору Всероссийского духовного чина и Правительствующего Сената в царствующем Санктпетербурге в лето от Рождества Христова 1721 сочиненный. Часть вторая. О епископах. § 9). Архирейская школа должна была удовлетворять потребности *епархии* в «ученых» кандидатах на священнические места, находиться под властью и попечением *архиерея* и содержаться на *епархиальные* средства. Духовный регламент рекомендовал обучать, кормить и содержать учеников «туне» и «на готовых книгах епископских», «дабы не было роптания от родителей ученических». На содержание учеников и школьных служителей разрешалось брать двадцатую долю хлеба — с крупных епархиальных монастырей и тридцатую долю хлеба — с земель церковных; учителей же содержать должен был архирей из своей казны (Там же. § 11). Однако и архирейские школы должны были курироваться «рассуждением» и «разумением» нового органа высшего церковного управления — Духовной коллегии. Заметим, однако, что в Регламенте предлагается и иной тип духовной школы — академия, а при ней семинария, учреждаемые по «хотению *Царского Величества*» и на «*Государском* иждивении». Эти школы должны состоять под непосредственным наблюдением ректора и префекта, избираемых Духовной коллегией и подотчетных Коллегии во всех школьных делах, успехах и проступках преподавателей и учащихся. Академия, в отличие от школ архирейских, должна иметь более ученый характер, искусных и «остроумных» учителей, давать широкое образование как богословское, так и общее, избирая «изряднейших во всяком учении авторов», при ней должна быть «довольная библиотека». «По совершении школьном» Коллегия «презентует» выпускников Царскому Величеству и по указу Его Величества определяет их на разные дела (Там же. Дома училищные).

¹ По ведомостям, собранным по указу Святейшего Синода 1727 года и представленным Верховному тайному совету, на 21 епархию приходилось 45 духовных школ разного уровня (ПСПиР. Т. VI. № 2004).

² Неоднократно на протяжении 1720-1730-х гг. Высочайшими указами запрещалось забирать учеников епархиальных школ на военную службу и, напротив, повелевалось забирать неученых детей духовенства; духовным лицам под страхом наказания указывалось посылать детей в духовные школы; запрещалось ставить необученных на священнические места; были и попытки направлять в школы молодых монахов и послушников.

хиерей устраивал школу, изыскивал для нее материальные средства, подбирал начальствующих и учителей, принимал и увольнял учащихся, он же определял и учебный курс, объемы преподаваемых наук, методы обучения и воспитания.

24 января 1737 года вышел указ Святейшего Синода, в котором отмечалось неудобство подчинения духовных школ лишь местным епархиальным властям. Синод выражал недовольство своим неведением о том, насколько успешно выполняется Духовный регламент и последующие указы о духовных училищах, чему и как учат, каковы дальнейшие судьбы выпускников. Высказывалось намерение подчинить духовные школы собственному контролю Святейшего Синода¹. Однако орган для заведования духовными школами и разработки каких-либо единых критериев обучения так и не был создан, и синодальный контроль по-прежнему ограничился лишь собиранием сведений о состоянии школ, учениках и учителях, возбудив активность епархиального начальства.

Но в конце 1730-х годов, желая возвести вопрос духовного образования из епархиальной сферы до общецерковной значимости, Кабинет Анны Иоанновны решил снабдить школы постоянными штатными окладами из доходов с церковных имений, заведовала которыми подчиненная с 1738 года Сенату Коллегия экономии. От Святейшего Синода потребовали в июне 1738 года сведений о необходимом числе школьников, составе и объеме преподаваемых наук, необходимых книгах и инструментах, жалованье учителям и содержании учащихся. Затребованный проект штатов был составлен, но сумма оказалась велика, и правительство оставило благие намерения. В 1740 году Коллегией экономии было установлено штатное содержание, которым доселе пользовалась лишь Московская академия, для двух семинарий – Новгородской и Александро-Невской².

¹ ПСЗ. Т. X. № 7204.

² Новгородской семинарии было положено 7.895 р. 37 к., Александро-Невской – 1.917 р. Еще раньше, в 1728 г., небольшой посто-

Во время царствования Екатерины II было составлено несколько проектов построения в России единой системы духовного образования. Все эти проекты отражали поиск форм духовных школ, наиболее адекватных новым образовательным концепциям. Были выдвинуты идеи разделения духовных школ по уровням¹, возможности продолжения образования в школе более высокого уровня, нового подхода к воспитанию духовного юношества и подготовке преподавателей, особенно для высших классов, и – централизованного управления всей духовно-учебной системой, необходимого для проведения всех этих идей в жизнь. Тщательно рассчитывалось и штатное содержание планируемых систем².

янный оклад для Смоленской семинарии (500 р.) удалось получить епископу Гедеону (Вишневному), а позже, в конце 1750-х гг., для Могилевской семинарии (400 р.) – епископу Георгию (Конисскому).

¹ Это, однако, не означало выделение последовательных ступеней в отдельные школы: высшие школы, по-прежнему, должны были содержать все классы, начиная с младших.

² Наиболее показательны три проекта, составленные в эти годы. Проект 1766 года предполагал разделение семинарий на меньшие и большие и преобразование Московской академии в Духовный университет (*Рождественский С. В.* Материалы по истории учебных реформ в России в XVIII-XIX вв. Т. 1. С. 287-288, 322-323). Проект 1775-1777 гг. планировал учреждение Богословского факультета при Московском университете, но подчиненного Святейшему Синоду; причем епархиальные духовные семинарии должны были быть поставлены в определенную зависимость от Богословского факультета (Проект приводится: *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 66-67; см. также: Проект богословского факультета при Екатерине II // Вестник Европы. 1873. Т. VI (XLIV). № 11. С. 300-317). В обоих этих проектах заявлена идея *централизованного* управления духовными школами: в первом планировалось учреждение должности *протектора всех духовных училищ*, из синодальных членов; во втором – *директора* (отличного от ректора) – для *высшего управления* Богословским факультетом, а через него – и другими духовными школами. Третий проект предполагал учреждение при университетах (уже существующем – Московском, и двух планируемых – в Малороссии и Ливонии) богословского факультета, равного с тремя остальными и по устройению, и по общеуниверситетскому управлению

Ни один из этих проектов так и не был реализован, и высказанные идеи остались лишь материалом для реформ следующего столетия.

Штатное содержание духовных школ было установлено в 1764-1766 годы, но настолько скудное, что епископы были по-прежнему озабочены поиском средств для своих семинарий¹.

Еще одну попытку централизации духовно-учебной системы предпринял в 1788 году митрополит Санкт-Петербургский Гавриил (Петров). По его ходатайству Александро-Невская семинария была преобразована в Главную, и указом Святейшего Синода от 27 июля 1788 года было предписано всем епархиальным семинариям (за исключением Троицкой, Черниговской, Новгород-Северской и заграничной, при коадьютере митрополите Киевском) присылать в нее по два ученика для образования к учительским должностям². Высшее руководство Главной семинарией и, следовательно, процессом подготовки преподавателей для епархиальных школ, осуществлял сам митрополит Гавриил. Это не превышало функций его, как епархиального архиерея, но так как семинария была столичной, а

(Материалы для истории учебных реформ в России в XVIII-XIX вв. Т. 1. С. 30-31, 37-38). Эта система управления была весьма сложна: *директор* из профессоров, местный *куратор* каждого *университета* и *общий куратор* при Дворе. Таким образом, этот проект, ничего не говоря о духовных семинариях, *высшее* богословское образование планировал включить в единую систему *университетского* образования.

¹ Постоянный годовой бюджет был установлен после секуляризации 1764 года, в 1766 году (40.000 р. на все великорусские школы), увеличен в 1784 году (77.500), 1797 году (142.000), 1800 году (181.931). После проведения секуляризации в Малороссии в 1786 году были установлены штаты и для малороссийских духовных школ.

² ПСЗ. Т. XXII. № 16691. Четыре семинарии были исключены по близости их к академиям: первой — к Московской, трех последних — к Киевской. В 1785-1786 гг. в России было проведено преобразование системы народных училищ, с выделением главных училищ, для образования учителей, и проект преосвященного Гавриила, созвучный этому преобразованию, был Высочайше утвержден без всяких возражений.

митрополит Гавриил был первоприсутствующим членом Синода, то и школа, и ее руководитель приобретали в определенной степени значение центра духовного образования. В этом же году Святейший Синод разослал в епархиальные семинарии некоторые учебники и руководства, изданные в 1785-1786 годы Комиссией народных училищ, Академией Наук и Синодальной типографией, что должно было определить для семинарий единый уровень обучения. Первый же выпуск Главной семинарии 1792 года дал ряд блистательных имен, и опыт был признан в целом удачным¹. Однако подготовка к преподаванию лучших воспитанников провинциальных семинарий в Главной так и не стало системой, ибо денег на содержание провинциальных семинаристов в столице не было ни у епархий, ни у Главной семинарии. Таким образом, реализовать идею духовно-учебного центра во всей полноте не удалось и в этом случае.

В 1798 году Святейший Синод попросил епархиальных архиереев дать сведения о местных духовных школах: училищах, семинариях, академиях. Собранные сведения показали крайнее разнообразие в числе и объеме преподаваемых наук, в учебных книгах и руководствах, в распределении наук по классам и в способе учения; настоятельную нужду в опытных и благонадежных учителях; крайнюю скудость средств для поддержания образования. В духовных школах учили многому, но порозному, опираясь на разные пособия и богословские традиции, все определялось конкретным учебным заведением, взглядами на духовное образование епархиального архиерея и личностью учителя, читающего курс. Программы и конспекты лекций просматривались иногда архиереем, но преосвященный ориентировался обычно на знания и традиции, приобретенные в школьные годы и, конечно, не мог проконтролировать соответствие всех курсов последним достижениям науки, светской

¹ Достаточно назвать имена выпускников Главной семинарии: архиепископа Феофилакта (Русанова), М. М. Сперанского, И. И. Мартынова. См.: *Чистович И. А.* История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 162-163.

и богословской. Святейший Синод контролировал духовные школы, иногда рекомендовал даже новые пособия и учебники или выдвигал определенные требования к уровню знаний учащихся, но воплотить это было достаточно сложно, ибо система была аморфна, и чаще всего преобразования охватывали лишь центральные епархии.

В 1797 году, сверх двух «старых» академий – Киевской и Московской, – было образовано две новых – Санкт-Петербургская (из Александро-Невской Главной семинарии) и Казанская (из Казанской семинарии)¹. Академии отличались от семинарий наличием высшего богословского курса, хотя общие программы так и не были составлены и единые требования к курсу так и не были определены. Указом Святейшего Синода от 31 октября 1798 года была намечена так называемая «академическая реформа», в которой, во-первых, расширялись учебные курсы в академиях²; во-вторых, более четко утверждались отношения окружных семинарий с академией: семинарии должны были посылать в свою академию по два лучших ученика каждые два года и сообщать «сведения о порядке учения». Учебные планы намечались единообразные для всех академий, и предполагалось их составить в ближайшее время на основе опыта преподавания, причем особые надежды возлагались на Александро-Невскую академию, как столичную и ближайшую к Синоду, – она была взята за образец. Никакого особого учреждения для руководства проведением этой реформы указано не было, и руководство естественным образом пало на столичного архиерея – сначала митрополита Гавриила, а с октября 1799 года – митрополита Амвросия (Подобедова).

¹ Высочайший именной указ от 18 декабря 1797 г. // ПСЗ. Т. XXIV. № 18273.

² Утверждалась необходимость в академиях полных курсов философии с историей философии (2 года), богословия с историей церковной, герменевтикой, догматико-полемиическим богословием, нравственным богословием и пасхалией (3 года) и языков (еврейского, греческого и новых), с написанием сочинений и публичными диспутами.

В указе 1798 года можно видеть начало создания единой духовно-учебной системы¹, но начало это было формальное. В реальности семинарии продолжали жить под руководством епархиального начальства, никак не соотнося свою деятельность с академиями, да и сами академии оставались в дирекции местных архиереев, представляя отчетность в Святейший Синод лишь по особому требованию.

Для существенных изменений в духовно-учебной области необходима была кардинальная реформа, а для ее проведения — централизация управления, то есть создание единого органа, который возглавил бы все многообразие духовных школ, имел сведения обо всех сторонах их жизни, был компетентен делать из этих сведений выводы и своевременно принимать соответствующие решения. Этот орган, разумеется, должен был быть непосредственно связан со Святейшим Синодом, но в определенной степени и независим в решениях, сведущ в духовных знаниях и авторитетен в высших церковных кругах. Именно центральное управление духовными школами при Святейшем Синоде могло, наконец, возвысить статус духовно-образования от дела епархиального до общецерковного.

Начало было положено созданием особого *Комитета об усовершенствовании духовных училищ и обеспечении приходского духовенства*² (далее — *Комитет*). Комитет был учрежден указом императора Александра I от 29 ноября 1807 года в составе: митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Амвросия (Подобедова), епископа Калужского и Боровского Феофилакты (Русанова), статс-секретаря М. М. Сперанского, обер-прокурора Святейшего Синода кн. А. Н. Голицына, императорского духовника протопресвитера Сергия Краснопевкова (он участвовал лишь в первых заседаниях Комитета, ибо вско-

¹ Чистович И. А. История Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 163; Благовещенский А. История старой Казанской духовной академии. Казань, 1875. С. 197.

² В документах того времени называется *Комитетом о усовершенствовании духовных училищ*.

ре умер) и обер-священника военного духовенства Иоанна Державина. Перед Комитетом стояли три основные задачи: 1) рассмотрение проекта об усовершенствовании духовных училищ¹; 2) предварительный расчет суммы, необходимой на его осуществление и на обеспечение жалованием приходского духовенства; 3) определение путей накопления этой суммы (ибо правительство предоставляло Церкви решать этот вопрос

¹ Проект преобразования духовных училищ был составлен в 1805 году по указанию преосвященного Амвросия (Подобедова), митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского, преосвященным Евгением (Болховитиновым), епископом Старорусским, викарием Новгородской епархии. Преосвященный Евгений использовал в своей работе проекты, записки и соображения, присланные архиереями «академических» городов — митрополитами Киевским Серапионом (Александровским) и Московским Платоном (Левшиным) и Казанским архиепископом Павлом (Зерновым), доклады от Санкт-Петербургской академии и от правления Славяно-греко-латинской академии и записки еще от двух архиереев: «Предварительное начертание об учреждении Московской академии» преосвященного Августина (Виноградского), Московского викария, и «Примерный штат для Тобольской семинарии» Тобольского архиепископа Антония (Знаменского). Проект преосвященного Евгения и составленное им от имени митрополита Амвросия «Историческое обозрение всех о духовных училищах доныне последовавших учреждений и распоряжений» были представлены императору, и им «отменно уважены» (Письмо преосвященного Евгения к В. И. Македонцу от 31 марта 1805 г. // Русский архив. 1870. № 4-5. С. 843). После Государя планы рассматривал Святейший Синод, кроме того, отзывы на проект были получены от митрополита Московского Платона (Левшина), архиепископа Тобольского Антония (Знаменского), епископов Калужского Феофилакта (Русанова), Тульского Амвросия (Пратасова), Курского Феокиста (Мочульского). Попало в рассмотрение и два письма ректора Московской академии архимандрита Моисея (Платонова) к ректору Новгородской семинарии архимандриту Иннокентию (Тихомирову) (письма указанных лиц к митрополиту Амвросию с отзывами напечатаны: *Полтаев Н. И.* К истории духовно-учебной реформы 1808 — 1814 гг. // Странник. 1889. № 9. С. 65-77). В целом отзывы были положительны (исключение составлял отзыв митр. Платона), некоторые положения проекта отвергались или корректировались, дополнялись; все эти поправки были присовокуплены к проекту преосвященного Евгения.

самостоятельно). Плодом полугодовых занятий Комитета¹ явились идеи, давшие основание коренной реформе всей системы духовного образования в России.

Комитет пришел к выводу о необходимости существования *полной системы образования духовного ведомства*, параллельной системе «гражданского» образования, со своим *собственным* управлением. «Духовные училища не могут быть соединены с Гражданскими»². Это решение, определившее судьбу духовно-учебной системы вплоть до 1918 года, вызывало в дальнейшем как одобрение, так и критику. Анализ основных недостатков привел Комитет к установлению главных начал реформы: 1) все предметы должны соответствовать главной задаче *богословского* учения, — следовательно, необходимо изучение языков древних, славянского и славяно-русского; древней истории, особенно священной и истории Церкви; лучших образцов духовной словесности и главное — учения богословского «во всех его отделениях»; 2) необходимо придать *единство* учебному строю, разделить училища на несколько ступеней, согласованных соподчинением от низших к высшим, и устремить к нескольким главным центрам (академиям), которые, в свою очередь, подчинялись бы единому органу, возглавляющему всю систему.

Таким образом, духовные школы должны были давать своим воспитанникам не только образование, необходимое для священнического служения, но и общее, в той полноте, которую сочтет необходимым духовное начальство. Кроме того, в решениях Комитета 1808 года была закреплена и другая традиция духовной школы — самообеспечение кадрами. Высшие классы духовной школы должны готовить преподавателей для всей духовной школы³.

¹ Комитет был открыт 3 декабря и работал до июня 1808 года, проведя всего девять заседаний. Журналы заседаний Комитета о усовершенствовании духовных училищ 1807-1808 гг. см.: РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Или: там же. Ф. 797. Оп. 1. Д. 3455.

² РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 55.

³ Такая обособленность духовной школы, уже в теоретическом варианте рождающая вопросы, в рассуждениях Комитета объяснялась,

Решено было оставить в преобразованной системе 4 уже сложившиеся центра духовно-учебных округов – академии, 36 семинарий, по 10 уездных и 30 приходских училищ в каждой епархии, как высшую норму. В определенном смысле именно «академия» являлась «ключевым» понятием грядущей реформы, ибо именно академии отвечали за науки, «духовному званию нужные», и тем определяли особый род просвещения, «преимущественно принадлежащий духовным училищам»¹. Духовное просвещение – образование – и «ученость, приспособленная к наукам богословским» здесь неразрывно соединены. Но направлять и руководить этим сложным процессом в единой духовно-учебной системе должен был центральный орган управления.

«Для высшего и общего управления духовными училищами» было предложено «учредить при Святейшем Синоде особенную Комиссию, под именем Комиссии о духовных училищах» (вскоре – просто *Комиссия духовных училищ*; далее – *КДУ*). Были сформулированы основные задачи КДУ: временные (по проведению реформы) и непреходящие (по управлению уже преобразованной системой духовных школ). Высочайшим указом от 26 июня 1808 года Комитет был упразднен, как совершенно исполнивший свое предназначение², а КДУ

во-первых, особенностью изучаемых здесь наук «духовному званию нужных», требующих и особого воспитания; во-вторых, уже сложившейся исторически замкнутостью духовного сословия и необходимостью давать льготное образование детям этого сословия. Лишь преподаватели (даже общеобразовательных предметов), сами получившие образование в духовной школе, могут понять все сложности духовно-образования и воплотить это понимание в своей деятельности.

¹ РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 59 об.-60.

² В указе Императора, зачитанном на последнем заседании Комитета 4 июля 1808 года, говорилось: «Из доклада, Комитетом мне поднесенного, я видел с особенным удовольствием, что он [Комитет] совершил дело, указом 29-го ноября минувшего года мною на него возложенное. Отдавая совершенную справедливость усердию и отличной деятельности, коими Комитет при исполнении поручения его руководствовался и содействовал моим намерениям о доставлении проч-

утверждена, с поставленными перед ней задачами, и ей переданы все материалы Комитета¹.

Прежде всего, КДУ должна была обеспечить реализацию планов Комитета, то есть: а) составить штаты училищ; найти подходящих профессоров; учредить библиотеки и кабинеты; б) сочинить подробные уставы академий, семинарий и духовных училищ; в) разработать последовательность преобразования и определить сроки.

По совершении реформы, КДУ должна была осуществлять «главное руководство» преобразованной духовно-учебной системой: а) надзирать за училищами; получать и рассматривать списки учащихся; следить, чтобы размещение по местам духовной службы соответствовало степени их образования, и ходатайствовать в Синоде в случае обнаруженной несправедливости; б) утверждать докторов богословия; в) определять ректоров академий; г) заниматься благоустройством духовных школ, обращая особое внимание на библиотеки². Однако в действительности решение проблем духовных школ составило лишь часть многотрудной деятельности КДУ.

Первыми членами КДУ стали члены Комитета, ими и были составлены, опробованы и доработаны проекты уставов и штаты духовных школ всех ступеней, ими принимались и решения о назначении начальствующих, о перемещении конкретных преподавателей из различных академий и семинарий или приглашении нужных специалистов извне, о составлении новых курсов воспитанников, определении преподаваемых предметов, их объема, рекомендуемых учебных пособий.

В дальнейшем новые члены КДУ назначались также по Высочайшему повелению, из «членов духовного и гражданско-

ных правил духовенству, как в его просвещении, основанном на истинном благочестии, так и в способах его содержания, и изъявляя всем членам онного особенное мое благоволение...» (РГИА. Ф. 802. Оп. 17. Д. 1. Л. 118).

¹ ПСЗ. Т. XXX. № 23122.

² Начертание правил о образовании духовных училищ и о содержании духовенства при церквах. Гл. V. П. 132 // ПСЗ. Т. XXX. № 23122.

го состояния»¹, авторитетных и компетентных в вопросах духовного образования, по большей части членов Святейшего Синода².

Для ведения делопроизводства КДУ имела собственную Канцелярию, со временем приобретающую весьма внушительные штаты³. Канцелярию курировал один из членов КДУ, весьма редко вникая в усложнившийся делопроизводственный про-

¹ ПСЗ. Т. XXX. № 23122. Гл. V. П. 131.

² Первенствующими членами КДУ на протяжении всего времени ее деятельности были митрополиты Новгородские и Петербургские: митрополит Амвросий (Подобедов) (26.06.1808-26.03.1818), митрополит Михаил (Десницкий) (26.03.1818-24.03.1821), митрополит Серафим (Глаголевский) (29.06.1821-01.03.1839). Кроме того, в состав КДУ обязательным образом входили другие архиереи: с 1826 года – митрополит Московский (все годы – святитель Филарет (Дроздов), бывший членом КДУ с 1814 года, еще в сане архимандрита и должности ректора СПбДА); с 1825 года – митрополит Киевский (до 1837 года Евгений (Болховитинов), затем Филарет (Амфитеатров), входивший в КДУ еще будучи архиепископом Казанским, а с 1836 года – Ярославским). В 1837 году, в связи с передачей в Комиссию дел греко-униатского ведомства, в состав ее вошли: тогда униатский, епископ Литовский Иосиф (Семашко; с 1839 года православный архиепископ Литовский и Виленский, с 1852 года митрополит) и униатский митрополит Полоцкий Иосафат (Булгак) (до своей смерти 23 февраля 1838 года). Белое духовенство в Комиссии было представлено: обер-священником военного духовенства (с 1816 года – армии и флота) И. С. Державиным (1808-1826), духовником Императора и управляющим придворного духовенства протопресвитером П. В. Криницким (1808-1835), обер-священником армии и флота В. И. Кутневичем (1835-1839), духовником Императора и обер-священником Главного штаба и гвардейского духовенства Н. В. Музовским (1826-1839). Из светских лиц в состав КДУ входили обер-прокуроры Святейшего Синода: князь А. Н. Голицын (1808-1824), князь П. С. Мещерский (1817-1839), С. Д. Нечаев (1829-1836), граф Н. А. Пратасов (1836-1839) (указаны не годы обер-прокуратуры, а годы участия в КДУ), а также некоторые другие лица: граф М. М. Сперанский (1807-1812), П. А. Галахов (в 1814-1818 гг. правитель дел, а в 1818-1824 член КДУ), А. А. Павлов (1824-1827).

³ РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 5. К 1834 году штаты Канцелярии составили 27 человек.

цесс, а также в финансовую документацию. Эта невнимательность Комиссии к документам была в дальнейшем поставлена ей в вину.

Еще одно направление деятельности Комиссии духовных училищ и духовных академий – духовная цензура издаваемых книг духовного и нравоучительного содержания, переданная в духовно-учебное ведомство еще указом от 13 марта 1799 года¹. По Уставу 1808–1814 годов цензура духовных книг была возложена на Конференции духовных академий², с образованием при них Цензурных комитетов в составе трех человек из членов Конференции³. КДУ же приходилось рассматривать их отчеты, и – дела особо сложные и «скандальные». Иногда расследования Комиссии по таким делам велись годами.

Следует отметить, что члены КДУ смотрели на свою деятельность с известной долей самокритики. С середины 1830-х годов состояние учебного процесса в духовных школах стало вызывать тревогу: заметно понизился уровень преподавания,

¹ ПСЗ. Т. XXV. № 18888.

² Особое ученое общество при каждой академии, возглавляемое епархиальным архиереем и состоящее из действительных членов – внутренних (профессора) и внешних (представители образованного духовенства округа), почетных членов и членов-корреспондентов. Основные задачи: возведение в ученые академические степени, производство испытаний студентов академии, цензура книг духовно-нравственного содержания, издаваемых в округе.

³ Начертание правил о образовании духовных училищ. Разд. I. Гл. IV. П. 103–106. Цензурный комитет при СПбДА открылся одновременно с образованием ее Конференции 26 июня 1809 года, в декабре 1814 года был открыт Цензурный комитет при Московской академии (на четыре года раньше, чем Конференция при ней), а в июне 1823 года – при Киевской академии, одновременно с Конференцией при КДА. Устав Цензурных комитетов исправлялся в мае 1814 года и в январе 1819 года. Существенное их преобразование произошло в июне 1828 года, когда были выделены два основных Цензурных комитета – петербургский и московский, два других ограничивались цензурой проповедей, малых сочинений и разрешениями на повторное издание. См.: *Котович А. Н.* Духовная цензура в России (1799–1855). СПб., 1909.

стало явным отставание от современных достижений богословских наук¹. В мае 1837 года КДУ учредила при СПбДА особый Комитет для рассмотрения используемых учебников, пособий и конспектов лекционных курсов. Председательствовал в этом Комитете Санкт-Петербургский викарий, епископ Ревельский, Венедикт (Григорович). Вывод Комитета был суров и обескураживал: ни одна из принятых «в классическое употребление» книг не может быть признана совершенно удовлетворительной, а лекционные конспекты требуют значительных исправлений и усовершенствований².

Эпоха Комиссии духовных училищ оценивается чаще всего положительно и вспоминается как «золотой век» русских духовных школ. КДУ в основном выполнила поставленные перед ней задачи: разработала в деталях и осуществила кардинальную реформу духовного образования, создала единую духовно-учебную систему, наладила регулярное штатное обеспечение церковных школ, повысила статус образования в духовенстве, что вело и к более уважительному отношению к духовенству в народе³. Но со временем подобное устройство духовно-учебного управления стало вызывать недовольство в определенных кругах.

Прежде всего, недовольны были властью КДУ над духовными школами епархиальные архиереи. Это резко чувствовалось в отношениях архиереев с академиями, выведенными Уставом 1808-1814 годов из-под власти епархиальных архиереев и подчиняющимся лишь Комиссии. Преосвященный епар-

¹ Понижившийся уровень преподавания, вялый ход учебного процесса, плохие ответы воспитанников на испытаниях отмечались ревизорами, в их отчетах – отрицательные отзывы о преподавателях и курсах лекций, после ревизий нередки исключения учащихся «за неспешность» (РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 4859, 4862, 10318, 11063).

² РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 9859.

³ Ко времени учреждения КДУ в ведомстве православного исповедания было 4 академии, 35 семинарий и 76 низших училищ, с 29.000 учащихся (РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 11434). В конце 1838 года, то есть ко времени закрытия Комиссии, действовало 3 академии, 44 семинарии, 172 уездных и 190 приходских училищ, преобразованных по Уставу 1808-1814 гг., со 62.143 учащихся (там же).

хии, в которой находилась академия, председательствовал в академической Конференции и Правлении, но Конференция подчинялась КДУ, и это, конечно, умаляло власть архиерея. Даже митрополит Филарет (Дроздов), один из главных деятелей Комиссии, участник составления окончательной редакции Устава 1814 года, был недоволен этим нововведением реформы – независимостью академий от епархиального архиерея¹. Но главное недовольство преосвященных вызывала, конечно, подчиненность духовных школ епархиального значения – семинарий и училищ – окружным академическим Правлениям, а через них – КДУ. Комиссия не только определяла единство учебных программ, учебных пособий, единство действий, назначала на духовно-учебные места, но даже направляла выпускников духовных школ на священнослужительские места в епархии. Такое вмешательство КДУ в епархиальные дела было обусловлено исторической необходимостью на определенном этапе: только централизованно можно было одновременно воплотить планы Комитета 1807-1808 гг. и КДУ по преобразованию всей духовно-учебной системы и обеспечить приходское духовенство «достаточными средствами». Однако это создавало обостренные отношения между КДУ и епархиальными архиереями, что, конечно, было вредно для общего дела и конкретных духовных школ².

Еще более резкое противостояние намечалось со стороны обер-прокурора. КДУ состояла из компетентных в духовно-

¹ *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине XIX в. Комиссия духовных училищ. СПб., 1894. С. 259-260.

² На эту проблему обращали внимание некоторые исследователи прошлых лет. Профессор КазДА П. В. Знаменский видел в ней уязвимую сторону духовно-учебного управления эпохи КДУ: «Следовало стянуть организацию школьного учения к общему церковно-административному центру только с общецерковной же ее стороны, не нарушая прав епископских» (*Знаменский П. В.* Основные начала духовно-училищной реформы в царствование императора Александра I. Казань, 1878. С. 18-19).

учебных вопросах лиц, возглавляема была первоприсутствующим членом Синода, имела право самостоятельного решения большинства вопросов, а при необходимости напрямую обращалась с предложениями в Синод. Эта самостоятельность Комиссии лишала обер-прокурора возможности в полной мере контролировать духовно-учебный процесс и воплощать свои идеи и должна была когда-то привести к столкновению¹.

Решающим в судьбе КДУ стало недовольство ее деятельностью обер-прокурора с 1836 года графа Н. А. Пратасова, который вскоре по своем вступлении на пост обер-прокурора провел ряд преобразований синодальных учреждений, с целью упорядочения делопроизводства и улучшения контроля над синодальным хозяйством². Эти преобразования постепенно сосредоточили все синодальные дела в руках обер-прокурора, лишь духовно-учебная область не подчинялась общей системе.

Была и еще одна причина ревности обер-прокурора к Комиссии. Обер-прокурор поддержал планы созданного в декабре 1837 года Министерства государственного имущества, среди которых было предложение «освободить духовенство от необходимости брать плату за требы». Осуществить это предполагалось своеобразным способом: ввести в программы семинарий и духовных училищ «практические» предметы — медицину и сельское хозяйство³. Это должно было дать сельскому духовен-

¹ Однако само создание КДУ способствовало повышению роли обер-прокурора в духовно-учебных делах, и потому князь А. Н. Голицын так активно занимался делами Комитета об усовершенствовании духовных училищ и учреждением КДУ. Некоторые историки даже обвиняют кн. Голицына в том, что он «почти совершенно устранил Синод от непосредственного вмешательства в обсуждение предложенной реформы» (*Благовидов Ф. В.* Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и первой половине XIX столетия. Казань. 1899. С. 349-350).

² В 1836 году, сразу по вступлении графа Пратасова в должность обер-прокурора, были учреждены особая Канцелярия обер-прокурора, Хозяйственный комитет и Контроль при нем.

³ Медицина была включена в семинарские и академические программы в качестве особого предмета еще в 1802 году (ПСЗ. Т. XXVII.

ству в дальнейшей их деятельности дополнительные средства. КДУ ответила в ноябре 1838 года устами святителя Филарета (Дроздова), тогда уже митрополита Московского. Ответ был не столь категоричен, но восторга члены Комиссии не выразили: медицинские книги следует рекомендовать для самостоятельного чтения (лишь для будущих причетников можно ввести краткий курс оспопрививания), а сельское хозяйство, в случае составления для сего подходящего краткого учебника, ввести в программы можно¹.

Граф Пратасов был явно разочарован и попытался действовать помимо КДУ. Из представленных в Комитет 1837 года богословских конспектов обер-прокурору понравились конспекты ректора Вятской семинарии архимандрита Никодима (Казанцева). Архимандрит Никодим был вызван в Петербург, где граф Пратасов поручил ему составление нового устава для духовных семинарий. Но понимания у архимандрита Никодима взгляды обер-прокурора не нашли. Не желая быть «орудием расстройств духовной части», архимандрит Никодим написал к сентябрю 1838 года лишь об учебных порядках, о части административной, нравственной, экономической, оставив в стороне вопросы учебного курса².

Наконец, в феврале 1839 года, обвинив КДУ в «недостаточности действий», запутанном ведении дел, слабом контроле над капиталами, граф Пратасов нашел причины тому в ее устройстве. КДУ составляют те же лица, что заседают в Синоде, что, во-первых, отвлекает их от «главнейших занятий по званию членов и присутствующих в Синоде», а архиереев — и от

№ 20334, 20346), сохранена в проекте преосвященного Евгения 1805 года, но исключена Уставом 1808-1814 гг.

¹ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 1-5. СПб., 1885-1888. Т. 2. № 233-235. С. 420-426.

² *Архимандрит Никодим (Казанцев)*. О Филарете, митрополите Московском, моя память // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1877. Кн 2. С. 34-43.

епархиальных дел, не дает сосредоточиться и на духовно-учебных делах; а во-вторых, «раздваивает» власть над духовными школами – Синод и КДУ. Члены КДУ делопроизводство контролировать не могут, канцелярия КДУ с ним не справляется, и, что еще более важно, – практически упущен контроль над капиталами (отчеты не ревизовались двадцать лет)¹.

КДУ была упразднена Высочайшим указом от 1 марта 1839 года (по докладу обер-прокурора Святейшего Синода графа Н. А. Пратасова)². Этим указом предписывалось «сосредоточить в Святейшем Синоде, как в едином главном духовном правительстве Империи Нашей, высшее заведование духовно-учебной частью, которое доселе вверено было особой Комиссии духовных училищ». Для «исполнительного производства духовно-учебных дел» (за исключением контрольных) и заведования духовно-учебным хозяйством при Святейшем Синоде учреждалось особое *Духовно-учебное управление* (далее ДУУ) (с передачей ему духовно-учебных капиталов). Надзор за «повсеместным исполнением» постановлений и указаний по духовно-учебному ведомству вверялся обер-прокурору Святейшего Синода, а контроль по учебно-духовным суммам – Хозяйственному управлению при Святейшем Синоде (который этим же указом был преобразован из Хозяйственного комитета).

Все духовно-учебные дела разделялись теперь на два разряда: одни – главнейшие – подлежали усмотрению и разрешению Святейшего Синода (и ДУУ лишь представляло Синоду эти дела, с соответствующими справками и материалами), другие предоставлялись непосредственному распоряжению обер-прокурора или же самостоятельным действиям ДУУ «во исполнение существующих постановлений». Ко второму разряду отнесены были те дела, которые были определены уже существ-

¹ *Чистович И. А.* Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине XIX века. Комиссия духовных училищ. СПб., 1894. С. 332-333. Капиталы КДУ не ревизовались с 1822 года, когда были изъяты из-под ревизий Государственного Контроля (РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 3337).

² 2 ПСЗ. Т. XIV. № 12070.

вующими правилами, уставами и положениями, и следовало лишь наблюдать за их точным исполнением, или же те, которые касались службы лиц не духовного сана. Все остальное было предоставлено решению Святейшего Синода¹.

Духовно-учебное управление находилось «под главным начальством обер-прокурора Святейшего Синода», непосредственно руководил им директор из чиновников. Обер-прокурор мог назначать по своему усмотрению постоянных или временных членов ДУУ из других чиновников его ведомства². Директор ДУУ определялся Именным Высочайшим указом, все остальные чиновники — обер-прокурором или директором Управления³. Роль обер-прокурора в духовно-учебных делах значительно возросла: это был второй шаг, после князя Голицына, в формировании особого положения обер-прокурора по отношению к духовно-учебной системе. Если во времена КДУ обер-прокурор, входя в состав Комиссии, имел не больше прав, чем другие ее члены, и предложения обер-прокурора могли встретить противостояние, то ДУУ было лишь послушным органом обер-прокурора, беспрекословно исполняющим все его замыслы. То, что духовно-учебные дела представлял в Синод обер-прокурор, давало ему возможность творческой расстановки акцентов.

Духовно-учебное управление существенно отличалось от предшествующей ему Комиссии духовных училищ. На смену относительно независимой, авторитетной и компетентной КДУ пришла канцелярия чиновников, слабо представляющих специфику духовно-учебных проблем, не имеющих, чаще всего, собственного суждения по возникающим вопросам и, как правило, не способных принимать решения даже в области, выде-

¹ 2 ПСЗ. Т. XIV. № 12070. §§ 3, 4, 5.

² Там же. §§ 8-14.

³ Директорами Духовно-учебного управления при Синоде состояли: А. И. Карасевский (1839-1855), И. И. Домонтович (вице-директор, и. д.) (1855-1856), И. С. Гаевский (и. д.) (1856), К. С. Сербинович (1856-1859), князь С. Н. Урусов (1859-1864), И. И. Домонтович (вице-директор, и. д.) (1864-1866), Ф. М. Сухотин (1866-1867).

ленной для их самостоятельной деятельности. Однако общая тенденция 1840-1850-х годов — усиление значения синодальных чиновников, — сказалась на духовно-учебном деле весьма основательно. Уже то, что члены ДУУ готовили материалы для рассмотрения дел членами Синода, делало их в определенной степени хозяевами положения: и в Уставах, и в многочисленных указах, принятых за многие годы, всегда можно было найти соответствующие параграфы, именно их представить в докладе синодальному Присутствию и повернуть рассмотрение дела в нужном направлении. Но часто ситуация бывала еще более абсурдна: ДУУ готовило протокол и проект решения по второстепенным делам, а члены Синода лишь подписывали и то и другое. Конечно, бывали случаи недовольства членов Синода проектом и отказы в подписях. Тогда мог составляться другой проект или дело выносилось-таки на реальное синодальное обсуждение.

Естественно, чиновникам ДУУ приходилось каким-то образом формировать эти проекты и набираться опыта решения духовно-учебных дел. Для рассмотрения вопросов, связанных с постановкой учебного процесса и преподаваемых наук, на заседания приглашались ректоры Санкт-Петербургских духовных школ, а также находящиеся в Петербурге ректоры других академий и семинарий. Иногда при ДУУ создавались специальные временные комитеты и комиссии. Таким образом, появлялось множество специфических проектов изменения учебных программ. Ректоры духовных школ были практики, близкие к учебному процессу, и учет их мнений в целом нес положительное начало, но исходили они часто из местных условий, особенностей конкретных учебных заведений, своего субъективного взгляда на духовное образование. Члены же ДУУ редко могли скорректировать, обобщить, отделить общее и главное от частного и второстепенного.

Основная особенность эпохи ДУУ — это длительная полоса изменений в учебных курсах духовных школ всех ступеней. Их обычно критикуют единым списком грехов ДУУ, но не все было так просто. Некоторые из этих изменений, несмотря на не

всегда удачную форму их проведения, в дальнейшем не были отринуты, но даже признаны необходимыми¹. Сокращения курсов по некоторым предметам имели место (например, по философии в семинарских учебных программах), но их было не так много. В основном в учебные программы вводились новые предметы, действительно, часто бессистемно и непродуманно, что привело духовные школы в состояние «многопредметности» и некоторого хаоса в учебных программах. Главная беда чиновников ДУУ была в непонимании духовно-учебной *реальности*².

Члены Духовно-учебного управления были профессионалами канцелярского дела, и «бумажный» процесс чрезвычайно усложнился и, как иногда кажется, стал самоценным, оторванным от реальности: запросы, ответы, сношения с различными организациями продолжали идти даже после того, как возбудившее этот процесс дело каким-то образом было разрешено. Крайне увеличилось количество различных списков, собираемых и составляемых ДУУ. Кроме обычных наградных и регу-

¹ Например, введение в духовных школах патристики, выделение других богословских наук в отдельные курсы (каноническое право, история Русской Церкви, наука о православном богослужении и др.), введение миссионерских предметов, педагогики.

² Поэтому благие мысли и планы ДУУ об открытии кафедр и чтении предметов, которых все ждали и которые считали необходимыми в учебных планах духовных школ, часто встречали недовольство и даже противление профессоров и преподавателей. «...Они [члены ДУУ] воображают, что открыть несколько новых, совершенно неслыханных кафедр, все равно что открыть несколько столов в отделении. Напиши на бумаге: “Пусть преподается русская церковная археология, наука еще не существующая, для которой и материалы еще не приготовлены, и я ваш через несколько недель”», — писал член корпорации МДА Н. П. Гиляров-Платонов, когда обширный и многотрудный проект МДА по устройению в академиях новых кафедр русской церковной археологии, обличения русского раскола и миссионерских отделений был чересчур легко «утвержден вполне», причем следовало начать с ближайшего же сентября, но обойтись при этом наличными в академии наставниками и средствами (Письмо М. П. Погодину от 21 июля 1854 года // ОР РНБ. Ф. 847 (Н. В. Шаховской). Оп. 1. Д. 466. Л. 3).

лярных формулярных списков, составлялись списки по различным «признакам»: имеющие награды и не имеющие их, служащие по определенным чинам, пользующиеся казенным жильем или дровами и не пользующиеся и прочие.

Как даже относительно самостоятельный орган духовно-учебного управления ДУУ рассматриваться, конечно, не могло: не имеющая ни власти, ни компетентности, ни духовно-учебного опыта, ни знания, простая канцелярия под громким именем Управления. Более того, лишняя инстанция между духовными школами и Синодом, затягивающая процесс решения дел и оформления бумаг на годы, тяготила духовно-учебные заведения и лишала Синод живого знания об истинном положении вещей.

Можно ли было предвидеть эту ситуацию в момент упразднения КДУ и учреждения ДУУ при Святейшем Синоде? Многие исследователи позднейших лет считали, что пагубность замены была очевидна для современников: изменения произошли лишь по злой воле обер-прокурора, ибо архиереи-члены КДУ мешали осуществлению его замыслов по «опрощению» духовной школы¹. Но, видимо, все было не так просто и не столь очевидно. Митрополит Филарет (Дроздов) писал ректору МДА архимандриту Филарету (Гумилевскому) вскоре после упразднения КДУ: «Перемены, произошедшей в высшем учебном управлении, не бойтесь! Сосредоточение дел в Святейшем Синоде – черта добрая и благотворная. И что кажется новым, может благоустроиться к пользе, если будем верны, усердны и достойны»². И уже по прошествии многих лет профессор Н. Н. Глубоковский, размышляя о моменте смены Комиссии ДУУ, замечает: «смена не была слишком насильственной, и поначалу была принята спокойно»³.

¹ См. напр.: *Титлинов Б. В.* Духовная школа в России в XIX в. Т. 2. Вильно, 1909. С. 154-155.

² Письмо от 20 апреля 1839 года // Прибавления к творениям святых отцов. Ч. 32. 1883. Кн. 4. С. 686.

³ *Глубоковский Н. Н.* Рецензия на книгу Б. В. Титлинова «Духовная школа в России в XIX в.» // В кн.: Отчеты о 52-м присуждении премии гр. Уварова. СПб., 1912. С. 22.

В определенном смысле КДУ и ДУУ были двумя «крайними» вариантами возможной системы управления, каждый из которых имел обоснование в своем времени, но представлял и весьма ценный опыт для духовно-учебной системы. Не следует, видимо, считать первый из них совершенной удачей, второй – лишь происками властного обер-прокурора. И у КДУ были неудачи в решениях, и ей выражали недовольство (в частности, епархиальные архиереи). Не такой идиллией представляются при более подробном исследовании и первые учебные программы духовных школ, составленные КДУ: уже в 1810 году, то есть через год после начала обучения первого курса СПбДА, была отмечена непосильная *многопредметность* и явное изнеможение обучаемого духовного юношества¹. Как весьма печальный опыт рассматривается ныне и указ КДУ 1825 года о возвращении к обязательной латыни в преподавании богословия и старым «классическим» школьным книгам, о запрещении преподавателям читать лекции по собственным конспектам – «обратный ход от общевразумительного учения к схоластицизму»². С другой стороны, и в период ДУУ были определенные решения, признанные впоследствии удачными: уже упомянутое введение в учебные курсы некоторых наук; попытка, хотя и весьма специфическая, вернуть духовные школы лицом к живым церковным проблемам; привлечение к работе над пересмотром «классических» книг, учебных курсов, конспектов лекций практиков духовно-учебного дела – ректоров и профессоров духовных академий и семинарий.

1855 год принес начало новой эпохи: на престол взошел другой император, умер и обер-прокурор граф Н. А. Пратасов,

¹ РГИА. Ф. 802. Оп. 1. Д. 265. Л. 23-37 об. Эта печальная ситуация привела к введению первой «специализации» в СПбДА в том же 1810 году: гражданская история и физико-математические науки были сделаны альтернативными для изучения.

² *Митрополит Филарет (Дроздов)*. Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам, изданное под редакцией преосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Т. 1-5. СПб., 1885-1888. Т. 2. С. 209.

преобразователь 1840-1850-х годов. Реформационные замыслы определили дух этой эпохи. Была очевидна необходимость трезвого пересмотра и положения, сложившегося к этому моменту в духовном образовании, и одной из первых ставилась задача изменения формы центрального духовно-учебного управления. Но какой должна быть эта новая форма? Хотелось не ошибиться на этот раз и найти наиболее удачное решение проблемы. Но оказалось, что даже теоретическое разрешение вопроса имеет огромные сложности.

Проекты преобразования центрального духовно-учебного управления выдвигались неоднократно в частных письмах¹ и беседах. Вопрос духовно-учебного управления встал и в специальных Комитетах по составлению проектов преобразования духовных школ, работавших при Св. Синоде в 1860-1862² и 1866-1867³ годы.

¹ Н. П. Гиляров-Платонов, проект преобразования центрального духовно-учебного управления (ок. 1866 года). ОР РНБ. Ф. 847 (Н. В. Шаховской). Оп. 1. Д. 309. Л. 1-12.

² Комитет был учрежден постановлением Святейшего Синода от 25 февраля – 8 марта 1860 года, под председательством члена Синода архиепископа Херсонского Димитрия (Муретова). Членами Комитета были назначены: из духовных лиц: ректор СПбДА епископ Нектарий (Надеждин) (затем преосвященного Нектария заменил новый ректор СПбДА – епископ Иоанникий (Руднев)); ректор Санкт-Петербургской семинарии архимандрит Платон (Тропольский); два чередных архимандрита: Феофилакт (Губин) и Феодосий (Шаповаленко); два столичных протоиерея: Г. С. Дебольский и В. П. Полисадов, по избрании Санкт-Петербургского митрополита; и светские лица: директор ДУУ князь С. Н. Урусов, чиновник за обер-прокурорским столом И. С. Гаевский и чиновник особых поручений при обер-прокуроре Т. И. Филиппов, на которого было возложено и делопроизводство. Через некоторое время Московскому митрополиту, святителю Филарету (Дроздову), было предложено прислать в Комитет своего представителя, этим представителем стал профессор МДА протоиерей А. В. Горский. В сентябре 1860 года, по указу Государя, в Комитет был введен также протоиерей М. И. Богословский.

³ Комитет был учрежден в апреле 1866 года. Председателем Комитета был назначен митрополит Киевский Арсений (Москвин), но за отбытием его вскоре в епархию, председательство поручено было пре-

Проекты Комитетов и частных лиц сходились в том, что в настоящем виде ДУУ «не имеет никакого смысла», ибо представляет из себя «только склад послужных списков»¹. Орган духовно-учебного управления должен обладать достаточной компетенцией для решения учебных и ученых дел (предполагалось это даже отразить в названии: Ученый совет или Ученый комитет, подобно Ученому комитету при Министерстве народного просвещения); ему должно быть вверено само существо дел, а не формальная лишь их сторона; во главе его должен стоять член Св. Синода. Однако мнения расходились в вопросах границ власти проектируемого органа и круга его занятий². В каком отношении предполагаемый Совет или Комитет будет стоять к Синоду и его органам: Канцелярии обер-прокурора и Хозяйственному управлению? Будет ли он равноправен Синоду или же подчинен ему? Будет ли он освобожден от дел по инспекторской части (например, представление к чиnam за выслугу лет), или равно будет

освященному Нектарию (Надеждину), в то время уже епископу Нижегородскому, участнику Комитета 1860 года. Членами Комитета были назначены: ректор КДА архимандрит Филарет (Филаретов), инспектор МДА архимандрит Михаил (Лузин), главный священник армии и флотов протоиерей М. И. Богословский, законоучитель Николаевского Сиротского института протоиерей П. В. Лебедев, ректор Санкт-Петербургского университета А. А. Воскресенский, член Совета Министров В. Д. Ржевский, состоящий при Министерстве народного просвещения А. Н. Тихомандрицкий и директор Канцелярии обер-прокурора Святейшего Синода Н. А. Сергиевский.

¹ Общее мнение Комитета о преобразовании духовных училищ 1866-1867 гг., переданное членом его Н. А. Сергиевским, директором канцелярии обер-прокурора (Профессор Московской духовной академии П. С. Казанский и его переписка с архиепископом Костромским Платоном / Публ. протоиерея А. Беляева. Письмо от 28 марта 1866 г. // Богословский вестник. 1912. Т. I. № 4. С. 744).

² Все желали упразднения ДУУ, однако было мнение, что следует возвратиться к первоначальным замыслам Комитета о усовершенствии духовных училищ, то есть должна быть восстановлена власть окружных академических правлений, чрезвычайно умаленная усилением централизации. См. мнение святителя Филарета (Дроздова), сохраненное протоиереем А. В. Горским: Дневник А. В. Горского. М., 1885. С. 126.

чужд вопросам о самом назначении лиц на учебно-служебные должности? Будет ли предоставлена Хозяйственному управлению лишь формальная сторона учебно-хозяйственных дел, то есть отчетность, или же и само распоряжение учебно-хозяйственными средствами будет изъято из ведения Совета? Будет ли Совет поставлен в живые отношения к духовным школам, с правом проводить личные обзоры и требуемые изменения, или, подобно ДУУ, будет сообщаться со школами исключительно посредством бумаг? Должны ли ученые занятия Совета касаться лишь духовных училищ, или же на него будут возлагаемы и прочие ученые поручения по духовному ведомству?

В зависимости от решения этих вопросов новый орган духовно-учебного управления мог стать либо в подлинном смысле высшим специальным управлением над духовно-учебным ведомством, либо еще одним вариантом полуживого, бессильного учреждения с неопределенным кругом решаемых вопросов. Критики проекта Комитета 1860-1862 годов по вопросу высшей духовно-учебной власти (например, Н. П. Гиляров-Платонов) отмечали, что в проекте произошло «смещение желаний и понятий»: 1) желание в более значимом высшем управлении духовно-учебными заведениями – это желание не его учености, но административной власти; 2) председательствующий в Совете член Синода – не для решения научных вопросов, но для авторитета; 3) смешиваются вопросы ученые и учебные; 4) Комитет надавал проектируемому Ученому совету столько поручений, что все смешалось: дела по управлению духовными училищами и вопросы просвещения, издательство духовно-учебной литературы; 5) самое главное: в чем назначение Ученого совета? Ученые советы при различных министерствах и организациях понятны, ибо следят за развитием науки и разрешают возникающие в связи с этим вопросы, тогда как сами министерства – заведения административные. Но можно ли Святейший Синод при всех его многочисленных административных делах приравнять к министерствам; может ли богословская наука быть приравнена к другим наукам; можно ли считать Совет, даже состоящий из «лиц, особенно знаменитых

духовною ученостию», более компетентным решать вопросы церковной науки, нежели «высший собор иерархов»?¹ Во главе духовно-учебной системы должна стоять специальная высшая учебная администрация, а не просто Ученый совет, ибо отказать духовным школам в руководстве нельзя.

Немаловажно было мнение обер-прокурора, как лица, имеющего при сложившейся ситуации наибольшее влияние на духовно-учебное управление. Через два месяца после вступления в должность обер-прокурора граф Д. А. Толстой², при своем посещении МДА, сетовал на то, что все его время теперь «поглощается бумажными делами», ибо «слишком много собрано в одной руке». Высказывал он и предположения о пути разрешения проблемы: «понемногу нужно decentraliser», – это и мнение Государя. Указывая на реальные сдвиги – отмену обязательных представлений епархиальных архиереев в Синод за разрешением о построении церквей и часовен, – граф Толстой говорил о намерении провести децентрализацию и в духовно-учебной системе³. Заявил он и о конкретных планах по реорганизации ДУУ: 1) перевести отделение, занимающееся поддержанием училищных зданий, в Хозяйственное управление, с соответствующим сокращением чиновников в духовно-учебном ведомстве; 2) преобразовать сам центральный орган управления, превратив его в Ученый комитет, способный заниматься «собственно учеными делами» и пересмотром программ и учебных книг; 3) учредить в этом Ученом комитете «управление архиерейское», а членов сделать постоянными и свободными от посторонних дел⁴.

Всем, кто имел отношение к духовной школе, было очевидно: эпоха ДУУ подошла к концу. Проекты, разрабатываемые в эти годы, показывали, что всю духовно-учебную систему в недалеком будущем потрясут кардинальные реформы.

¹ ОР РНБ. Ф. 847 (Н. В. Шаховской). Оп. 1. Д. 309. Л. 9.

² Обер-прокурор 03.06.1865–24.04.1880.

³ Запись из дневника протоиерея А. В. Горского от 3 августа 1865 г. // *Протоиерей А. В. Горский*. Дневник. М., 1885. С. 176–177.

⁴ Там же. С. 176–177.

**АРХИВНЫЕ ДОКУМЕНТЫ СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА
КИРИЛЛА (СМИРНОВА), МИТРОПОЛИТА
КАЗАНСКОГО, ИЗ ФОНДА МИТРОПОЛИТА
АРСЕНИЯ (СТАДНИЦКОГО)
1907-1918**

Ниже публикуются письма священномученика митрополита Казанского Кирилла (Смирнова) к митрополиту Арсению (Стадницкому) и доклад митрополита Кирилла о церковных округах, прочитанный на Священном Соборе Русской Православной Церкви 1917-1918 годов. Подлинники писем и отпечатанный типографским способом текст доклада хранятся в фонде митрополита Арсения (Стадницкого) (ГА РФ. Ф. 550).

Письма писались митрополитом Кириллом в течение довольно большого промежутка времени – с 1907 по 1918 год.

В 1907 году будущий митрополит Кирилл был еще сравнительно молодым епископом. Он был хиротонисан в 1904 году, в возрасте срока одного года. До этого он прослужил пятнадцать лет приходским священником, овдовел и в 1902 году принял монашеский постриг. С 1902-го по 1904 год в сане архимандрита он возглавлял Урмийскую православную миссию в Персии. С 1904-го по 1909 год служил в Санкт-Петербургской епархии, сначала третьим викарием, затем вторым и, наконец, первым. С 1909-го по 1918 год – на Тамбовской кафедре. В 1913 году возведен в сан архиепископа. Во время Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 годов был председателем Отдела о преподавании Закона Божия, избран заместителем члена Священного Синода. В 1918 году святой Патриарх Тихон назначил его митрополитом Тифлиским и Бакинским, Экзархом Кавказским.

Владыка Арсений (Стадницкий) был в 1907 году архиепископом Псковским, с 1910 года – на Новгородской кафедре. В 1917 году Владыка Арсений возведен в сан митрополита и избран в члены Священного Синода. На Священном Соборе Российской Православной Церкви 1917-1918 годов он был избран товарищем председателя Собора, а впоследствии стал одним из трех кандидатов на Патриарший

Престол. Митрополит Арсений родился в 1862 году, а священномученик Кирилл – в 1863 году. По епископской хиротонии Владыка Арсений был старше священномученика Кирилла на пять лет.

Митрополит Арсений делал в письмах пометы, уточняющие, о каких лицах идет речь, что существенно помогает пониманию содержания документов, иногда на полях он писал черновики ответов. Пометы приводятся в квадратных скобках. Черновики ответов публикуются в легендах к письмам митрополита Кирилла. Письма публикуются впервые.

Доклад митрополита Кирилла (Смирнова) на заседании Отдела о Высшем Церковном Управлении скорее всего представляет собой документ, совместно выработанный членами Собора, работавшими в данном Отделе, и представленный Собору митрополитом Кириллом. Доклад в известные нам опубликованные позднее материалы Собора не вошел.

Письма священномученика Кирилла, митрополита Казанского к митрополиту Арсению (Стадницкому)

1

1907.IV.20

СПб.

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивый Архипастырь!

Сердечно приветствую Вас с светлым праздником Воскресения Христова.

Да хранит Воскресший Жизнодавец силы Ваши в долготу дней на доблестное служение Св. Церкви Православной.

Жду возвращения Вашего сюда, чтобы приветствие это запечатлеть и братским целованием. Вероятно, к концу недели возвратитесь? – В Фомино воскресенье предположена хиротония о. Григория¹ в епископа Бакинского.

¹ Епископ Григорий (Вахнин) (скончался после 1919), 9.05.1907 года был рукоположен во епископа Бакинского, викария Грузинской епархии, с 31.12.1910 года епископ Орловский и Севский.

Прося молитв Ваших, честь имею быть Вашего Высокопреосвященства покорнейший послушник

Епископ Кирилл.

Р. S. Всю неделю будем литургисать, так что Нарвского Ангела¹ не ждите.

Л. 1.

2

1907 Август] 26 СПб.

Ваше Высокопреосвященство,

Дорогой Владыко! Спаси Вас, Господи, за любовь Вашу. Доброе письмо Ваше получено мною вчера в восьмом часу вечера, мне сушу не спящу, но на одре лежащу. Разболелся совсем неожиданно и несвоевременно. Должен был служить всенощную, но за час времени до нея почувствовал озноб и в голове какую-то гнусность. Смерил температуру, оказалось 38. Между тем приспело время идти в Собор. Я пошел, сделал вход, а потом послал глашать Владыку Грузинского [примечание архиепископа Арсения: «Никона»²], чтобы заменил меня; сам же возвратился в клеть свою, принял ванну, напился малины, обложился горчишниками, горечь коих усладил чтением письма Вашего. Сегодня почти здоров, но сижу дома, хотя и должен был бы приветствовать лично свою именницу-тещу.

Не знаю, отчего приключилась мне эта скорбь, уверен только, что не от сиро-халдейщины, так как известия о ней — утка газетная. Никто и не думал о назначении меня к Урмий-

¹ Епископ Антонин (Грановский) (1865-1927), в 1907 году епископ Нарвский, викарий Санкт-Петербургской епархии. После революции обновленческий «митрополит», глава созданного им «Союза церковного возрождения».

² Архиепископ Карталинский и Кахетинский Никон (Софийский) (1861-1908), Экзарх Грузии с 1906-го по 1908 год.

цам и о замене членом И[мператорской] А[кадемии] Н[аук] архимандритом Мефодием¹. Старец² [примечание архиепископа Арсения: «м[итрополит] Антоний»] весьма смеялся над этой комбинацией. Уповаем поэтому, что радости нашей в предстоящую осень никтоже возьмет от нас, и мы с архиереем [примечание архиепископа Арсения: «Антонином»³] большим весьма насладимся беседою усты ко устом с Ангелом Псковския церкви⁴.

На границах Епархии Вашей, действительно, провел двое суток на учительских курсах, но прейти за пределы своего диакеза⁵ не возымел мужества, опасаясь грязе-дорожного досаждения. Святитель же Нарвский [примечание архиепископа Арсения: «Антонин»] не отлагает, кажется, намерения прийти к Вам: он доканчивает сегодня объезд епархии и затем будет свободен.

Из новостей здешних наиболее новою является назначение В. Н. Самуилова⁶ Членом-правителем Дел Учебного Комитета с непосредственным докладом в Синоде Комитетских журналов. Председателем Комитета прочат Харьковского проф. Остроумова⁷. Острогорского же Хрисанфа посадили на место Са-

¹ Архимандрит Мефодий (в миру Михаил Матвеевич Великанов, 1852-1914) – с 1906 года председатель Петербургского духовно-цензурного комитета. 12.04.09 года хиротонисан во епископа Сарапульского, викария Вятской епархии. Автор духовных и филологических сочинений.

² Старец: здесь и далее – митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский).

³ Имеется в виду епископ Антонин (Грановский).

⁴ Имеется в виду архиепископ Арсений (Стадницкий).

⁵ Диакез, или диэцез (от греч. διοίκησις – область, провинция) – епархия.

⁶ Самуилов Вячеслав Никандрович (около 1862 – дата смерти неизвестна) – магистр богословия, правитель дел Учебного комитета при Синоде в 1907-1918 годах.

⁷ Остроумов Михаил Андреевич (1847-1920) – профессор церковного права Харьковского университета, член Учебного комитета, член Предсоборного присутствия 1906 года.

муилова, вероятно, дотоле, пока не подыщут ему место, более соответствующее его способностям.

В Питере пребывает уже вторую неделю святитель Гродненский [примечание архиепископа Арсения: «Михаил»¹], ожидается Ковенский [примечание архиепископа Арсения: «Кирион»²], но по какому винословию, о том мы не осведомлены.

Еще раз благодарю Вас, прошу любить.

Любящий Вас Е[пископ] Кирилл.

Р. С. Имя Спасо-Елеазаровского игумена³ с любовью проносят в Гдовском уезде.

Л. 2-3 об. Наверху л. 2 помета архиепископа Арсения: «Ответ на мое соблезнование по поводу газетных слухов о назначении пр[еосвященного] Кирилла Сиро-Халдейским епископом и [далее неразборчиво] ему архим[андрита] Мефодия Великанова, цензора.

3

XII. 26. СПб.

Дорогой Владыко! Вы, конечно, знаете Высокопреосвященного Арсения, святителя седого града Пскова?

Спаси его Господи! Какие вирши он пишет, хотя бы и Ангелу Нарвской Церкви впору!

Итак, еще раз спаси Вас, Господи, за добрый привет и пожелания!

¹ Митрополит Михаил (Ермаков) (1862-1929), с 1921 года – митрополит Киевский и Галицкий, Экзарх Украины. В 1907 году – епископ Гродненский и Брестский.

² Кирион (Садзагелов) – с 25.01.1907 по 15.03.1908 год епископ Ковенский, викарий Литовской епархии. 17.09.1917 года был избран Патриархом-Каталикосом автокефальной Грузинской Церкви.

³ Имеется в виду священномученик архиепископ Рязанский Иувеналий (Масловский) (1878-1937). В 1907 году игумен Спасо-Елеазаровского монастыря Псковской епархии. Возродил в обители устав Глинской пустыни.

Вчера послал по телеграфу Высочайшие повеления святейшим Агафангелу¹ и Сергию устремляться восвоаяси, а Макарию Томскому², Гермогену Саратовскому³, Алексею Таврическому⁴, Митрофану Пензенскому⁵, Серафиму Орловскому⁶, Никону Вологодскому⁷ и о. Иоанну Кронштадтскому – спешить в чертог Св. Синода для устроения судеб Российской Церкви. Главную задачею для их деятельности поставляется решение вопроса о духовной школе, о приходе и церковно-приходских школах, преимущественно церковно-учительских. Все сие достоверно, а дальше из области слухов, коими полны покои святителя Николая⁸: до пятнадцати архиереев предполагаются на покой; Никандра Литовского⁹ предполагается заменить более достойным архиепископом (Серафимом Орл[овским]), а Никанора Варшавского¹⁰ – более аристокра-

¹ Священноисповедник митрополит Агафангел (Преображенский) (1854-1928), в 1907 году – архиепископ Рижский и Митавский.

² Святой митрополит Макарий (Невский; «Парвицкий») (1835-1926), в 1907 году – архиепископ Томский и Барнаульский.

³ Священномученик Гермоген (Долганев) (1858-1918), в 1907 году – епископ Саратовский.

⁴ Архиепископ Алексей (Молчанов) (1853-1914), Экзарх Грузии в 1913-1914. В 1907 году – епископ Таврический и Симферопольский.

⁵ Епископ Пензенский и Саранский Митрофан (Симашкевич) (1876 – после 1928) – с 1907 года епископ, с 1914 – архиепископ. С 1915 – архиепископ Донской и Черкасский. С 1922 – обновленческий «митрополит». С 1926 – в григорианском расколе.

⁶ Священномученик митрополит Ленинградский Серафим (Чичагов) (1856-1937). В 1907 году – епископ Орловский и Севский.

⁷ Архиепископ Вологодский и Тотемский Никон (Рождественский) (1851-1918). В 1907 году – епископ.

⁸ Вероятно, имеется в виду архиепископ Владимирский и Суздальский Николай (Налимов) (1852-1914). В 1905-1906 годах – архиепископ Каргалинский и Кахетинский, Экзарх Грузии. С 1906 года – на покое.

⁹ Архиепископ Литовский и Виленский Никандр (Молчанов) (1852-1910).

¹⁰ Архиепископ Казанский и Свияжский Никанор (Каменский) (1847-1910) – с 1908-го по 1910 год. В 1907 году – архиепископ Варшавский и Привисленский.

тическим (Трифон¹). Не слышать только, куда направляется Владимир Римский; вероятно, как «из молодых, но ранний», он займет какую-либо митрополичью кафедру. Впрочем, Высокопреосвященный Флавиан² подозревает в этих замыслах Серафима, но не решил еще, под кого ведет подкоп свой архиерей из штаба ротмистров, под Петербургского³ или под Киевского. Я думаю, что он с удовольствием займет обе эти кафедры разом.

Вообще мы накануне событий или просто «поступков», которые станут событиями.

Высокопреосвященный Николай⁴ возмущается, почему невозможное для него и святителя Псковского «становится возможным для Вологодского»? — Таковы у нас значит времена и течения [?], что все перевернулось задом наперед и даже прочность латинских сентенций поколеблена; теперь читают *quod licet bovi, non licet jovi*⁵.

Однако, будет с Вас. Приезжайте скорее, все-таки маленько легче будет, хоть Старец иногда с Вами душу отведет. Он заболел опять (рука) и, кажется, к Царю не пойдет.

Любящий Вас Е[пископ] Кирилл.

Л. 4–5 об.

¹ Митрополит Трифон (князь Туркестанов, 1861-1934). В 1907 году — епископ Дмитровский.

² Митрополит Киевский и Галицкий Флавиан (Городецкий) (1840-1915).

³ Митрополит Санкт-Петербургский Антоний (Вадковский) (1846-1912).

⁴ Архиепископ Владимирский и Суздальский Николай (Налимов).

⁵ Латинская поговорка *quod licet jovi, non licet bovi* (что дозволено Юпитеру, не дозволено быку) переиначена: что дозволено быку, не дозволено Юпитеру.

4

1908 Марта 1.

СПб. Ал[ександро]-Нев[ская] Лавра.

Ваше Высокопреосвященство,
Дорогой Владыко!

Не знаю, именинник Вы завтра или нет, но не хочу отстать от других, если Вас будут приветствовать с днем Ангела, а потому поздравляю, лобызаю... и все прочее, как следует.

Это первый повод моему писанию, но есть и второй.

Банкир мой перебрался в Сергиеву пустынь, и я теперь «лишаюся», хотя гладом еще не гиблю. Если у Вас имеются в запасе две сотенных бумаги, то привезите их сюда и дайте мне до лета, когда у нас будут денежные всходы.

Новый соупряженник¹ мой прибыл и водворился, будет, вероятно, добрым работником.

6-го марта 25 лет исполняется, как Старец наш носит свящ[енный] сан: наместник был у меня советоваться, как отметить сей день. Решили все-таки спросить сначала Старца, так как он человек на сей счет весьма тшепетильный.

Храни Вас Господь.

Любящий Вас

послушник Е[пископ] Кирилл.

Л. 6-6 об.

¹ Видимо, имеется в виду Преосвященный Никандр (Феноменов Николай Григорьевич; 1872 – 1933), епископ Нарвский с 15.02.1908, сменивший на этом месте преосвященного Антонина (Грановского), отправленного на покой. С 10.07.1905 епископ Кинешемский, викарий Костромской епархии; с 15.02.1908 епископ Нарвский, викарий Санкт-Петербургской епархии. С 20.03.1914 епископ Вятский и Слободской, с 1918 архиепископ. С 1922 в тюрьмах и ссылках. С 1925 года митрополит Одесский; с 1927 – Ташкентский и Туркестанский.

5

Дорогой Владыко!

Завтра ничего не будет! Старец [примечание архиепископа Арсения: «митрополит Антоний»] строго-настрога возбранил. Может быть, несколько дней спустя он благословит его приветствовать; а на завтра даже и молиться заповедал по кельям: посему у меня часу в девятом утра будет завтра келейное моление о его здоровье и только. Сейчас большой [примечание архиепископа Арсения: «Е[пископ] Антонин»] архиерей здесь. Я только что приехал с беседы, еще не сейчас ложусь спать. На столе у меня винегрет! Чтый да разумеет.

Любящий Вас
Е[пископ] Кирилл.

1908. III. 05

Л. 7–8. Помета карандашом архиепископа Арсения: «Ответ на вопрос: как будет праздновать Лавра 40-летие учено-литер[атурной] деятельности митр[ополита] Антония».

6

1911.VIII.13

Ваше Высокопреосвященство,
Дорогой Владыко!

Наконец давний должник Ваш разбогател настолько, что может погасить свой долг. Одновременно с сим письмом посылаю переводом и 100 р., давно уже взятые у Вас. Благодарю и за ссуду, и за долготерпение.

Читал об археологическом съезде, читал речь Вашу пред его открытием и весьма умилился мыслью о том, какие бывают хорошие святители... Давай Вам Бог всяких благ.

Иногда знакомлюсь и с делами комиссии, реформирующей духовную школу, и как мне жаль эту школу!.. Я всем обязан ей и всегда любил ее. Были в ней беспорядки?.. Но при чем тут устав и весь вековой склад школы.

Люди не живут по Евангелию! Значит, Евангелие надо переделать? Если не было людей, готовых строго исполнять бывший устав, то новым уставом не создать его исполнителей!.. Как бы ни был хорош новый устав, а люди-то ведь останутся старые. А сколько предстоит технических затруднений с переделкою теперешних 4-х классных училищ на шестиклассные гимназии. А что ждет наших, окончивших шесть классов гимназии? Один-два поступят в VII кл[асс] правительственной гимназии, а остальным скажут: «вакансий нет»; поневоле опять надо остаться в семинарии, и таких подневольников будет больше, чем раньше было, так как прежде выход на сторону был мечтою, об неисполнении которой не было права очень сокрушаться, теперь выход этот есть право, воспользоваться которым не дали возможности. Недовольные явятся на законном основании. Дай Бог, чтобы я ошибся самым коренным образом.

И время выбрано нехорошее. Отсутствие митрополита значительно умаляет авторитет теперешнего состава. Но поживем, увидим, если Богу угодно будет.

Что-то Старец наш? Слухи идут и из Кисловодска всякие. Жаль будет, если он не вернется к работе, но не менее жаль, если вернется во вред себе.

Будьте здоровы. Храни Вас Христос.

Любящий Вас
Е[пископ] Кирилл.

Л. 9–10 об. В деле (л.11-11 об.) содержится собственноручная копия ответа на это письмо архиепископа Арсения, которая приводится ниже.

«Копия ответного письма
Пр[еосвященному] Кириллу Тамбовскому
1911 г[од]. Август[а] 18.

Ваше Пр[еосвященст]во, Дорогой Владыко!

Отнюдь не получению от Вас денег я рад был, тем более, что я о них совершенно позабыл. А рад был доброй весточке от Вас и отклику на те головокружительные эксперименты в разрушении нашей духовной школы, какие проделываются нашими синодальными халифами во главе с Обер-халифом. Ваши воззрения по данному вопросу вполне разделяю. Их я высказывал еще в Предсоборном Присутствии, за что тогда уже был заподозрен в неблагонадежности. Отрывку этого я недавно прочитал в Колоколе в статье нашего друга Волынского¹, который, оправдывая настоящую затею, вопреки истине говорит, что и Предсоборное Присутствие согласно было провести эту реформу, но кадетствующий в то время Учебный Комитет отклонил ее. Спаси его, Господи!

Разрушить даже вековое здание легко; но новое создать, — тут большая заковыка. И я вместе с Вами желаю ошибиться в своем песимизме относительно скороспелой затеи.

Лето прошло для меня совершенно незаметно в объезде епархии и разного рода съездах.

Археологический съезд был крупным событием для Новгорода. В нем я принимал живое участие и прочитал два реферата: о сношениях Новгорода и Пскова с южными славянами и о современном состоянии Софийского собора в Новгороде. Последний реферат произвел нечто вроде скандала, так как был направлен по адресу археологов, которые только губят старину.

Доказательством этого и является Софийский собор, который за десять лет после капитальной реставрации в 1900 году претерпел гораздо больше, чем почти за десять веков своего существования. Тут же присутствовал и сам творец этой неудачной реставрации акаде-

¹ Имеется в виду архиепископ Антоний (Храповицкий Алексей Павлович: 1863-1936 в Югославии), с 27.04.1902 — епископ Волынский и Житомирский, с 28.11 (11.12) 1917 митрополит. В декабре 1920 года возглавил Высшее Церковное Управление Русской Православной Церкви за границей.

мик Суслов, который в свое оправдание не нашел ничего лучше сказать, как взвалить вину на покойников, а мой реферат назвал тенденциозным, в чем, впрочем, он, по моему требованию, извинился. В Церковных Ведомостях отчасти напечатано об этом, но в общем бледно, хотя и не по вине автора, а слишком осторожных редакторов.

Дел по епархии слишком много. Беда быть преемником благодетельных Архипастырей. К сожалению, такая добродетель мне несвойственна.

О Старце имею только разноречивые газетные сведения. Нечего и говорить, как я молю Бога о его выздоровлении. Но вместе с тем согласен с Вами, что жаль будет его, если он вернется во вред себе.

Лобзаю вас лобзанием дружеским.

Душевно преданный А[рхиепископ] Арсений».

7

1912.

9.12.12.

Лавра Архиепископу Арсению

ПБРГ¹ Тамбова

И главотяжи и убрисцы Ваши заискрились от блеска разума Вашего и теплоты. Сердечно искренно обрадован сим. Душевно приветствую и желаю да убелит Господь их яко волну во свое время. Е[пископ] Кирилл².

Л. 13. Телеграфная печать на бланке телеграммы. Датируется по штампу телеграммы

¹ Санкт-Петербург.

² Телеграмма отправлена в связи с пожалованием Императором Николаем II архиепископу Арсению бриллиантового креста для ношения на клобуке по случаю торжественного открытия епархиального дома в г. Новгороде, восстановлением святынь храма Святой Софии и другими заслугами архиепископа Арсения. Под «главотяжами и убрисцами» можно понимать митру и омофор — символы епископского сана. Слова «да убелит Господь их яко волну во свое время» можно понять как пожелание белого клобука — принадлежности сана митрополита.

8

22 марта 1912 года.

Ваше Высокопреосвященство,
Дорогой Владыка Арсений!

Памятуя рождественскую укоризну Вашу, пишу Вам не молоточком, а скребком, чтобы Вы сильнее почувствовали всю искренность обращенного к Вам приветствия «Христос воскрес!».

Желать Вам для празднеств ничего не стану, кроме праздничного настроения, и уверен, что Новгородские святыни дадут Вам его изобильно, так что хватит запаса, чтобы потом и скорби Питерского жития понести с благодушием. Дай Бог!

Мы здесь поем всей церковью «Егда славнии...», будем петь «Благообразный Иосиф» и «Волною морскою». Ключарь с дьяконами в мое отсутствие здорово поработали, спаси их Господи!

Однако звонят уже к Страстным Евангелиям! Иду читать. Лобызаю Вас и прошу то же сделать с Кир-Андроником¹. Любящий Вас Е[пископ] Кирилл.

Л. 14–14 об. На бланке: «Епископ Тамбовский и Шацкий»

9

23 декабря 1912 года.

Ваше Высокопреосвященство,
Дорогой Владыка Арсений!

Приветствую Вас с Христовым праздником и наступающим новолетием, от души желая, чтобы все нарождающиеся в Вашем сердце добрые начинания завершались всегда так же, как построение Вашего Епархиального Дома.

Пользуюсь случаем, чтобы поздравить Вас с успешным окончанием устройства этого дома.

¹ Священномученик архиепископ Андроник (Никольский) (1870-1918). В 1907 году – викарий Новгородской епархии.

Если верить газетам, то скоро Вас можно будет приветствовать с новым соседом Серафимом Тверским¹. Оказавшись между двух древних митрополитов, Вы, конечно, наберетесь нужного для митрополичьей кафедры духу.

Вместо Преосв[ященного] Григория² прошу себе Преосв[ященного] Зиновия³, не знаю, дадут ли.

Храни Вас Господь!

Любящий Вас

Е[пископ] Кирилл.

Л. 16–17. На бланке: «Епископ Тамбовский и Шацкий»

10

Февраля 22 дня 1914 г.

Ваше Высокопреосвященство,
Высокопреосвященнейший
Владыко кир-Арсений!

С великим смущением приступаю к этому письму, боясь строгого от Вас прещения за вмешательство в дела Ваши: но не смею и не написать Вам, так как молчать в данном случае было бы равнодушием к чужому горю.

Дело касается молодого священника села Георгиевска Новгородского уезда Леонида Дьяконова⁴. Болотисто-озерная ме-

¹ Священномученик митрополит Серафим (Чичагов) (1856-1937). В 1912 году архиепископ Тверской и Кашинский.

² Архиепископ Екатеринбургский и Ирбитский Григорий (Яцковский) (1866-1932), впоследствии григорианский «митрополит». В 1914 году епископ, викарий Тамбовской епархии.

³ Архиепископ Тамбовский и Шацкий Зиновий (Дроздов) (1875-1941). В 1914 году епископ Козловский, викарий Тамбовской епархии.

⁴ Весьма вероятно, речь идет о священнике Леониде Ивановиче Дьяконове (1887-1937). После революции служил в соборе Троицы Живоначальной г. Валдая Ленинградской обл., был благочинным

стность около этого села разрушает здоровье молодой попадьи, принадлежащей и по рождению к болезненной семье. О. Леонид возил ее в Новгород к врачам: констатировали сильную неврастению и предложили скорее переменить местность.

Две сестры этой матушки умерли в молодых годах, оставив вдовцов-священников с малыми ребятами; та же угроза надвигается, видимо, и на отца Леонида Дьяконова, и он мечется теперь в поисках выхода. Не по какому-либо повышенному мнению о своих достоинствах, а исключительно в надежде на Ваше архипастырское сочувствие подал он прошение о перемещении в Валдай к Введенской церкви; а я к его прошению прибавляю свою просьбу к Вашему Высокопреосвященству поддержать падающего духом батюшку Вашим архипастырским вниманием к его усилиям сберечь мать для своих малых детей.

Самого священника Дьяконова я не знаю и никогда не видал, но сочувствую ему по свидетельству хорошо мне ведомых его Петербургских сродников.

Если письмом этим я причинил Вам досаду, то простите великодушно мое дерзновение; буде захочется, побраните меня, а батюшку-то все-таки пригрейте.

Храни Вас Господь здоровым и долгоденствующим и Слово Истины Его, как всегда, право правящим.

Любящий Вас братски
А[рхиепископ] Кирилл.

Л. 18-19 об. На бланке: «Архиепископ Тамбовский и Шацкий»

11

Апр[еля] 20.

Ваше Высокопреосвященство,
Милостивый Архипастырь!

Христос воистину воскрес и посреде нас есть и будет!

Внимание Ваше, оказанное моей просьбе о свящ[еннике] Дьяконове, глубоко меня тронуло, и я усердно прошу Вас принять от меня выражения самой сердечной признательности за оказанную о. Дьяконову милость.

Как Вы себя чувствуете, о том надеюсь узнать от Вас лично, так как на днях собираюсь в Петербург по некоторым делам, связанным с предстоящими торжествами прославления святителя Питирима¹.

Храни Вас Господь.

Благодарный Вам
А[рхиепископ] Кирилл.

Л. 20–20 об.

12

30 ноября 1916.

Дорогой Владыко!

Посылаю два экземпляра корректуры «Божественной Литургии Знаменного распева»: один для Вашей библиотеки, другой для хора Вашего Высокопреосвященства.

Суждение Ваше, как знатока пения церковного, было бы особенно желательно услышать.

¹ Будучи архиепископом Тамбовским, священномученик Кирилл стал инициатором прославления святителя Питирима Тамбовского.

Перед своим отъездом из Петрограда я слышал о готовившихся запросах в Синоде со стороны одного из архипастырей, — было ли это сделано и что из этого вышло? — Быть может, найдете минуту и поделитесь?

Не откажите в молитвенной памяти любящему Вас собрату А[рхиепископу] Кириллу.

Л. 21–21об.

13

1917 Декабрь 16. Тамбов.

Ваше Высокопреосвященство,
Преосвященнейший Владыко
Митрополит Арсений!

При окончании заседания в Соборной Палате¹ 9-го декабря я не решился подойти к Вам попрощаться, боясь сказать Вам какое-нибудь жесткое слово по поводу того, что произошло в Палате в конце заседания. Ни А. В. Васильева², ни о. архимандрита Матфия³ не мог я признать виновными в случившемся; хотел бы оправдать и Вас, но, к сожалению, для меня мало убедителен мотив оправдания, покоящийся на необходимости

¹ Речь идет о заседании Отдела о правовом положении Церкви в государстве Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов, председателем которого был митрополит Арсений (Стадницкий).

² Васильев Афанасий Васильевич (1851-1929) — член Государственного совета, член Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917-1918 годов.

³ Преподобномученик архимандрит Матфей (Померанцев) (1881?-1918). В 1917 году — ректор Пермской духовной семинарии, член Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917-1918 годов. В 1918 году был командирован Собором в Пермь для расследования обстоятельств ареста епископа Андроника (Никольского). Убит по пути в Москву.

спешить. Эта поспешность дает уже свои весьма печальные плоды. Прочитываемые на Соборе между делом соборные решения в окончательной редакции и пропускаемые мимо ушей, а потому и без возражений, по уверенности, что редакционная комиссия не изменит смысла соборных решений, появляются в таком конечном изложении, которое совершенно уничтожает очень важные соборные определения. В № 163 «Всерос[сийского] Ц[ерковно]-О[бщественного] Вестника» отпечатано окончательное определение Собора о высшем управлении Православной Российской Церкви и в нем совсем по-новому изложено (§ 7¹) дело.

Собором принята была для § 7 редакция Отдела, в окончательной же редакции дано нечто совершенно неприемлемое, с уничтожением «той или другой очереди» и с установлением каких-то двойных выборов: «по его (т. е. Синода) избранию и по избранию Всерос[сийского] Поместн[ого] Собора», с допущением сверх того в состав Высшего Ц[ерковного] Совета монаха, не носящего сан.

Жаль, что никто из ответственных за соборную работу лиц не обратил внимания на эту стряпню редакционной комиссии прежде, чем вынести ее на Соборную кафедру. Дело необходимо исправить, и на Вас прежде других лежит эта обязанность.

Надеюсь, Вы примете настоящее мое слово без гнева и раздражения. Примите также и сердечный привет с грядущим праздником. Дай Бог Вам отдохнуть, успокоиться и с новыми силами за работу приняться.

Не всегда Вами довольный, но всегда Вас любящий
Архиепископ Кирилл.

¹ В Определении о Священном Синоде и Высшем Церковном Совете от 7 декабря 1917 года § 7 гласит: «В состав Высшего Церковного Совета входят Патриарх, Председатель и пятнадцать человек членов: три иерарха из состава Священного Синода, по его избранию, и по избранию Всероссийского Поместного Собора: один монах из монастырских иноков, пять клириков и шесть мирян».

Л. 22–23 об. Помета митрополита Арсения: «получено 25 декабря». Далее на том же листе черновик ответа митрополита Арсения, который приводится ниже:

«Ответ 25 дек[абря]. В[аше] В[ысокопреосвященст]во, Пр[еосвященнейши]й Вл[адыко], Архиеп[ископ] Кирилл. Прежде всего позвольте поблагодарить Вас за праздничный привет и взаимно приветствую при молитвенном пожелании всех милостей Г[осподни]х. О происшедшем в палате в конце Соборного заседания 9 дек[абря] можно быть разных взглядов. Вы считаете меня виновным. Мало этого. Я готов тоже признать отчасти свою вину в допущенной мною излишней нервности. Извинением для меня могут служить те «объекты», которые кого угодно могут вывести из равновесия. А дальше я не признаю себя виновным, так как эти лица попросили слова уже после того, как почти единогласно решено было не допускать прений. Эту сторону Наказа [?] не нужно забывать. Св. Патриарх в своем послесловии и указал на это. И по моему теперешнему убеждению прекрасно вышло, что не были допущены прения по этому вопросу в то время. Ведь это был не только последний день заседания, но и последний час. Допущение Васильева и Матфея к прениям вызвало бы и других ораторов, которые уже и потянулись было с записками. Я же предлагал остаться до 15 дек[абря], но мое предложение вызвало гул неодобрения. И притом, что прибавило бы ценного к решению этого весьма важного вопроса кликушество названных ораторов? В Соборном Совете и решено было всячески не допускать прений в настоящее время по чисто тактическим соображениям, впредь до того времени, когда этот вопрос будет решаться со всею полнотою. Не спорю, что я в качестве Председательствующего очень часто не соответствую своему званию. И я очень желал бы, чтобы кто-нибудь, крепльший мене, заменил меня. Польза для дела была бы несомненна, а для меня безответственная возможность критики... Спешность соборной работы, конечно, вредна для дела. Но мы, кажется, не можем похвалиться ею. По-моему, дело не в спешности, а в ненадлежащей упорядоченности занятий и в многословии. § 7 придется комментировать. Благодарю Вас за всегдашнюю любовь, на которую отвечаю тем же [но?] без некоторых специфических особенностей в Вашем проявлении ея. Относительно всегдашнего довольства странно даже и желать, ибо

еще Спасителем сказано о горести всегдашней похвалы. Прошу и мои слова принять с братскою любовью, с какою и я принял Ваши. Дай Бог нам свидеться в добром здравьи и продолжить соборную работу, собственно только начинающуюся. Душевно преданный М[итрополит] Арсений.

*Публикация О. Косик, Н. Тягуновой, Н. Суховой
(расшифровка писем митрополита Арсения О. Хайловой).*

Доклад
Отдела о Высшем Церковном Управлении
о церковных округах на Священном соборе 1917-1918 гг.

Священному Собору Православной Российской Церкви.
Докладчик: Митрополит Тифлисский Кирилл [Смирнов]

По вопросу об образовании во Всероссийском Патриархате церковных округов Отдел о Высшем Церковном Управлении имел десять заседаний.

В основу рассуждений по данному вопросу были положены: 1) извлечения из протоколов общего собрания и II Отдела Предсоборного Присутствия 1906 г.; 2) положение о церковно-соборном окружном управлении, выработанное Предсоборным Советом 1917 г., с объяснительною к сему положению запискою; 3) доклад комитета, потрудившегося под председательством Высокопреосвященнейшего Митрополита Сергия, над решением вопроса о разделении Православной Русской Церкви на церковные (митрополичьи) округа; 4) заслушанные в заседании Отдела устные доклады членов Собора профессоров И. М. Покровского¹, П. Д. Лапина² и члена Собора П. Б. Мансурова³, осветивших данный вопрос с канонической и с обще-русско-церковной исторической точек зрения.

¹ Покровский Иван Михайлович (1865-1941). Профессор КазДА. Член Священного Собора Российской Православной Церкви.

² Лапин (1878-?) Павел Дмитриевич. Профессор КазДА. Член Священного Собора Российской Православной Церкви. Член Высшего Церковного Совета с 1918 года.

³ Мансуров Павел Борисович (1860-1932) – до 1903 года служил в Российском посольстве в Константинополе, сотрудник МИДа, с 1915 года директор Архива МИДа, один из основателей «Кружка ищущих христианского просвещения» (вместе с мучеником М. А. Новоселовым). Член Предсоборного совета и Священного Собора Российской Православной Церкви.

На основании этих материалов и всестороннего обмена мнений для Отдела выяснилось, что в управлении Русскою Церковью не было известно деления церковной территории на округа. Обязанности, налагаемые на епископов 34 правилом Св. Апостолов и 9 правилом Антиохийского Собора, выполнялись русскими епископами их отношениями к митрополиту Киевскому, впоследствии Московскому, и, наконец, к Патриарху Всероссийскому.

Несмотря на обнаруженное, при учреждении в 1589 г. патриаршества, решительное намерение устроить в Российской Церкви окружное митрополичье управление «на утверждение и совершенного ради благочестия святых и непорочных православных христианских веры и в почесть превеликаго престола Патриарша царствующаго града Москвы», — попытка эта не имела успеха. Столь же бесплодными оказались в этом отношении и мероприятия Московских Соборов 1667 г. и 1681–1682 гг.

Для устройства в Русской Церкви окружного митрополичьего управления не было наличных условий ни в церковной, ни в политической обстановке жизни. Порядки церковно-административной жизни, существовавшие в Империи Юстиниана, при наличии 64 митрополитов и 935 епископов, нельзя было насаждать у себя ни царю Алексею Михайловичу, ни Феодору Алексеевичу, когда на всей Руси к последней четверти XVII в. оказывалось только 16 епархий, из которых каждая могла бы составить огромный округ.

Но к настоящему времени положение вещей значительно изменилось не только по сравнению с XVI–XVII вв., а даже и с XIX в.

Во-первых, в наши дни, Богу содействующу, в Русской Православной Церкви *восстановлена соборность* как жизненное начало церковного управления и завершен иерархический строй Русской Церкви *восстановлением патриаршества*.

2. Отношения между Церковью и государством и вся внешняя обстановка, в которой приходится жить и действовать Церкви, не имеют для себя в прошлом подобий и обяза-

вают в области церковного управления к мероприятиям исключительно.

3. Приближение архипастыря к своей пастве является предметом горячих желаний всех православных людей и ставит на ближайшую очередь вопрос *об открытии новых епархий*.

А это обстоятельство, в свою очередь, принудительно говорит о необходимости церковных округов для объединения епархий на началах соборности между собою и с Поместным Собором всей Русской Церкви.

При общем отчетливом сознании необходимости учреждения округов в Отделе нашли себе оценку самые разнообразные предположения о задачах и подробностях окружного устройства церковного управления. И в конечных выводах, по соображениям хозяйственным, было признано затруднительным, а по бытовым особенностям нашей церковной жизни — и нежелательным придавать округам административно-судебное значение. Необходимость и цель существования округов была определена Отделом одною задачею — объединять епархии в миссионерско-пастырском отношении.

В связи с такою задачею учреждения округов пред Отделом встал вопрос, с одной стороны, о наименовании округов, с другой, о их количестве.

С отстранением мысли об административно-судебном значении округов название их митрополичьими, как предполагающее известный административный строй управления, признано нежелательным, и из многих предложенных принято более широкое по своему объему понятие для наименования округов. Они названы церковными. Что касается количества церковных округов, то на определение его могли влиять следующие соображения:

1) Решения окружных соборов должны иметь значительную важность, и потому надо, чтобы количество их членов было немалым, и, следовательно, округа должны включать в свой состав значительное число епархий, чрез что самых округов не должно быть много, не больше семи, восьми.

2) Исходя из той же мысли, некоторые предполагали, что созвание Поместных Соборов может сделаться со временем

явлением довольно редким, — тогда средоточие всей соборной жизни естественно перейдет к окружным соборам, которым, между прочим, придется передать и избрание членов высших церковных правительственных учреждений. По количеству этих членов могло бы определиться и количество округов числом двенадцать. Но мысль эта, если ей и суждено будет когда-нибудь стать действительным явлением, не исключает возможности и большего числа церковных округов, получая для себя достаточную поправку в установлении совместных соборов двух и более округов, смотря по надобности.

3) Надо желать размножения церковных округов и к этому неизбежно поведет предрешенное уже размножение епархий. Разнообразие интересов и бытовых особенностей жизни на огромных пространствах России требует, чтобы церковные округа не заключали в себе слишком много епархий. Мудрено, напр[имер], заключить в один округ хотя бы все Поволжье, так как особенности жизни и церковные нужды далеко не одни и те же у Казани, напр[имер], и Астрахани. Не одинаковы они и на обширном пространстве Сибири. При этом нельзя упускать из виду и житейски-практическую сторону дела. Слишком большие собрания будут просто неосуществимы для некоторых епархий по предстоящим условиям жизни, с отобранием от нас зданий духовно-учебных заведений, архиерейских домов и других епархиальных зданий. Посему признано было наиболее соответственным с прямыми задачами существования округов образовать их из незначительного числа епархий в каждом округе. В основание для объединения епархий в церковные округа могут быть положены: а) церковно-бытовые условия, б) условия исторические, в) удобства путей сообщений, г) культурно-бытовые особенности, д) особенности гражданского и административного деления для некоторых местностей, е) а также соображения, связанные с вопросами переселения. Все эти и другие соображения Отдела нашли себе воплощение в нижеследующих статьях, коими определилось будущее объединение епархий в церковные округа.

I. По церковно-соборному строю своей жизни всероссийский патриархат составляется из церковных округов.

II. В состав каждого округа входит несколько нынешних епархий с существующими в них викариатствами.

Примечание. С постепенным открытием новых епархий, в составе нескольких или даже одного нынешнего уезда, устанавливаемые церковные округа могут дробиться на меньшие части, до размеров одной современной епархии.

III. Церковные округа получают наименование или от одной из епархий, входящих в состав округа, или по географическому своему положению.

IV. По округам епархии распределяются Собором 1917-1918 гг. следующим образом:

1. П е т р о г р а д с к и й (разрядка в оригинале – прим. ред.) церковный округ. В состав его входят епархии: Петроградская, Финляндская, Архангельская и Олонецкая.

2. Н о в г о р о д с к и й церковный округ. В состав его входят епархии: Новгородская, Псковская, Рижская.

3. Я р о с л а в с к и й (Ростовский) церковный округ составляют епархии: Ярославская, Вологодская и Костромская.

4. М о с к о в с к и й церковный округ составляют епархии: Московская, Тверская, Калужская и Тульская.

5. В л а д и м и р с к и й церковный округ составляют епархии: Рязанская, Владимирская и Нижегородская.

6. Л и т о в с к и й церковный округ составляют епархии: Варшавская, Виленская и Гродненская.

7. С м о л е н с к и й церковный округ составляют епархии: Смоленская, Минская, Могилевская и Полоцкая.

8. П е р м с к и й церковный округ составляют епархии: Вятская, Екатеринбургская, Пермская и Тобольская.

9. К а з а н с к и й церковный округ составляют епархии: Казанская, Оренбургская, Симбирская и Уфимская.

10. В о р о н е ж с к и й церковный округ составляют епархии: Воронежская, Орловская, Пензенская и Тамбовская.

11. А с т р а х а н с к и й церковный округ составляют епархии: Астраханская, Саратовская и Самарская.

12. К и е в с к и й церковный округ составляют епархии: Киевская, Волинская, Подольская и Холмская.

13. Х а р ь к о в с к и й церковный округ составляют епархии: Харьковская, Курская, Черниговская и Полтавская.

14. Х е р с о н с к и й церковный округ составляют епархии: Екатеринославская, Кишиневская, Таврическая и Херсонская.

15. С т а в р о п о л ь с к и й церковный округ составляют епархии: Донская, Ставропольская и Владикавказская.

16. З а к а в к а з с к и й церковный округ составляют епархии: Тифлисская, Сухумская, Туркестанская и Урмийская Миссия.

17. Т о м с к и й церковный округ составляют епархии: Енисейская, Томская и Омская.

18. И р к у т с к и й церковный округ составляют епархии: Иркутская, Якутская и Забайкальская.

19. В л а д и в о с т о к с к и й церковный округ составляют епархии: Владивостокская, Благовещенская и Миссии Корейская, Пекинская и Японская.

20. А м е р и к а н с к и й церковный округ составляют епархии: Нью-Йоркская, Аляскинская, Канадийская, Пенсильванийская, Миннеапольская, Бруклинская, Сан-Францисская и администраторства Албанское, Болгарское и Греческое.

V. Церковно-окружная жизнь выражается в повременных соборах, бывающих не менее одного раза в год.

VI. Повременные церковно-окружные соборы бывают обычного состава и чрезвычайного.

VII. Собор обычного состава образуется из всех без исключения епископов округа, на собор же чрезвычайного состава кроме епископов приглашаются на основаниях, установленных для Поместного Собора клирики и миряне от каждой епархии, участвовавшие в качестве членов на последнем Поместном Соборе.

Примечание. Епархиальный епископ может пригласить с собою на окружный собор обычного состава, в качестве сведущих лиц, — кого-либо из клириков или мирян, не более

двух. Приглашенные участвуют с епископом в обсуждении предлагаемых их вниманию вопросов.

VIII. Епархиальный архиерей, при невозможности для него лично присутствовать на окружном соборе, посылает на собор своего заместителя в священном сане.

IX. Очередные церковно-окружные соборы происходят в одном из городов округа по назначению предшествовавшего собора; состав же их – обычный или чрезвычайный – определяется созывающим собор первенствующим архипастырем округа.

Примечание. По соглашению митрополитов соседних округов и с благословения Святейшего Патриарха либо по предложению Высшей Церковной Власти могут составляться общие соборы нескольких церковных округов, с представительством от каждого округа членов в количестве обычного состава окружного церковного собора, под председательством старейшего из митрополитов.

X. Первенствующий архипастырь округа носит титул Митрополита и объявляется в этом достоинстве волею Патриарха и Священного Синода.

XI. Митрополит церковного округа: 1) созывает очередные соборы; 2) председательствует на них; 3) о состоявшихся на соборе постановлениях доводит до сведения Святейшего Патриарха; 4) заботится об усвоении этих постановлений участниками собора; 5) хранит соборные деяния и все документы, относящиеся до деятельности церковно-окружного собора; 6) собирает и подготавливает материал к следующему очередному собору; 7) принимает меры к заблаговременному и возможно обстоятельному осведомлению членов предстоящего собора с вопросами, подлежащими рассмотрению на соборе, пользуясь для этого способами и средствами, указанными самим собором; 8) представляет Святейшему Патриарху выработанное на соборе извлечение из заслушанных отчетных сообщений епархиальных Преосвященных всего существенного в жизни данного округа или же имеющего значение для жизни всей Российской Церкви; 9) по поручению Собора или Высшего Цер-

ковного Управления посещает епархии округа для уяснения причин встретившихся в епархиальном управлении затруднений и для братской помощи в разрешении сих затруднений.

ХII. Церковно-окружный собор: 1) обсуждает и вырабатывает способы применения в жизни епархий общих постановлений Поместного Всероссийского Собора; 2) вырабатывает согласованные меры охраны православной паствы епархий от угрозы расколо-сектантства, иноверия и других вредных влияний и меры борьбы с ними; 3) изыскивает способы взаимопомощи епархий округа в деле устройства церковно-религиозной жизни переселенческих приходов; 4) намечает и возможно полно уясняет все вопросы, возникающие в епархиях округа и подлежащие обсуждению Поместного Собора, представляя чрез митрополита весь материал Святейшему Патриарху, с просьбой предложить данный вопрос рассмотрению Поместного Собора; 5) имеет почин и дает свои заключения Святейшему Патриарху по вопросу об открытии в округе новых самостоятельных епархий, равно и по вопросу о выделении из округа нового отдельного округа; 6) делает каноническую оценку кандидатов на вдовствующую епископскую кафедру, указываемых самою епархией, и свое заключение представляет Святейшему Патриарху; 7) ходатайствует о включении в кандидатский список желательных для самого собора лиц на епископскую кафедру, освободившуюся в округе; 8) участвует в выборе епископов на вдовствующую кафедру и совершает хиротонию избранного и утвержденного Высшею Церковною Властью; 9) заботится об учреждении и содержании миссионерских станом; 10) рассматривает дела о прославлении святых к местному чествованию и представляет свои решения по ним на утверждение Святейшего Патриарха и Священного Синода.

ХIII. Отчет об исполнении на местах соборных постановлений и об их влиянии на жизнь делается на ближайшем очередном соборе самими участниками собора, каждым по своей епархии.

ХIV. В случае болезни или смерти митрополита очередной собор созывается старейшим по хиротонии епископом округа.

XV. При назначении Высшею Церковною Властью ревизии дел по управлению той или другой епархии, ревизия такая или поручается одному из окружных епископов, или, по просьбе ревизуемого, епископ таковой участвует при производстве ревизии в качестве представителя округа и дает свое заключение по делу.

Временно-председательствовавший, он же докладчик
Кирилл, Митрополит Тифлисский.

Делопроизводитель С. Троицкий¹.

ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Д. 205. Л. 1-4. Типографская печать без титула и выходных данных.

Публикация О. Косик, Н. Суховой, Н. Тягуновой.

¹ Троицкий Сергей Викторович (1878-1972). Сотрудник канцелярии Священного Собора Российской Православной Церкви. Чиновник Министерства исповеданий Временного правительства. В 1920 году эмигрировал. Профессор юридического факультета Белградского университета. Преподавал в Православном Свято-Сергиевском Богословском Институте в Париже.

ПИСЬМО СВЯЩЕННОМУЧЕНИКА НИКОЛАЯ, АРХИЕПИСКОПА ВЛАДИМИРСКОГО, К СВЯЩЕННОМУЧЕНИКУ ЕПИСКОПУ ДАМАСКИНУ СТАРОДУБСКОМУ

Священномученик Николай (Добронравов), архиепископ Владимирский¹, находился в 1928 году в одном таежном поселке со священномучеником Дамаскином – станке Полой за Полярным кругом. Совместное ссыльное житье, молитвенное общение сблизили святых Владык. Однако в церковной ситуации, сложившейся после подписания митрополитом Сергием (Страгородским) Декларации, позиции Владыки Николая и Владыки Дамаскина различались. Владыка Дамаскин весной 1929 года, вслед за митрополитом Кириллом (Смирновым), пришел к решению о необходимости прекращения евхаристического общения с Заместителем Патриаршего Местоблюстителя после издания Декларации, учреждения Синода и ряда других действий, которые митрополит Кирилл и его сподвижники считали неканоничными. Священномученик Николай имел особый взгляд на происходящее разделение. Не будучи приверженцем нововведений митрополита Сергия, он резко отзывался о попытках разорвать с ним евхаристическое общение, считая создавшуюся ситуацию провокацией властей. Публикуемый документ не был получен епископом Дамаскином. Он был арестован, когда власти изъяли это письмо и подшили к делу как вещественное доказательство. Епископ Дамаскин не узнал о тех канонических возражениях, которые сформулировал Владыка Николай против позиции митрополита Кирилла. Первыми их прочли сотруд-

¹ Священномученик архиепископ Николай (Добронравов Николай Павлович) (21 ноября 1861 – 10 декабря 1937) родился в Дмитровском уезде Московской губ. 31 июля 1861 г. хиротонисан во епископа Звенигородского, викария Московской епархии. С 25 марта 1924 года в. у. православными приходами Владимирской епархии. Возведен в сан архиепископа. В конце 1925 года арестован в Москве по делу митрополита Петра (Полянского). Сослан на три года в пос. Полой Енисейской губ. С 1929 года на поселении в Северном крае. 27 октября 1937 года арестован в Москве. Расстрелян в Бутово.

ники ОГПУ. Теперь представляется возможность вынести о них суждение и современным церковным историкам. Письмо написано в конце декабря 1929 года. Оно обнаружено в следственном деле № П-8979, хранящемся в Архиве УФСБ по Брянской обл. Письмо недостаточно хорошо читается — часть текста попала под переплет. В подобных случаях неясный текст взят в угловые скобки. Письмо публикуется по современной орфографии. Сокращения раскрыты. Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а.

+

Ваше Преосвященство!
 Преосвященнейший Владыко!
 Христос посреде нас!

Прежде всего спешу приветствовать Вас с настоящим днем Вашего Ангела¹ и сердечно пожелать доброго здоровья, душевного спокойствия, вообще всякого благополучия. Но в храмах Божиих раздается радостная песнь о Грядущем с небес Истинном Боге и Истинном Человеке, поэтому поздравляю Вас также с приближающимся праздником Рождества Христова и новолетием. Спаси и храни Вас Господь!

Получил Ваше письмо² и прочитал его с великим удовольствием, потому что увидал, что Ваше очарование письмом к Вам М[итрополита] К[ирилла]³ улетает. Видно, отрешившись от первых впечатлений, после спокойного и всестороннего обсуждения, Вы убедились в слабости высказываемых М[итрополитом] К[ирилл]ом положений. Может быть, здесь имеет значение и тот ледяной душ, которым окачивает М[итрополит] С[ергий] М[итрополита] К[ирилл]а своим жестоким ответом ему⁴. Вы те-

¹ Память преподобного Иоанна Дамаскина, 4 (17) декабря.

² Подчеркнуто, по-видимому, сотрудником ОГПУ.

³ Имеется в виду письмо митрополита Кирилла от 19 июня 1929 года. См.: *Е. Л. (Елена Лопушанская)*. Епископы-исповедники. Сан-Франциско, 1971. С. 27-35.

⁴ Имеется в виду письмо митрополита Сергия (Страгородского) от 18 сентября 1929 года в ответ на письмо митрополита Кирилла от 15

перь уже <не> говорите о мнениях М[итрополита] К[ирил]ла с такой восторженностью, как прежде. Напротив, Вы уже пишете о «дефектах» в них и силитесь своими доводами устранить «главный из них»; Вы пытаетесь оправдать М[итрополита] К[ирил]ла употреблением им якобы «мудрых тактических ходов»; и, наконец, даете ясно понять, что несостоятельность кирилловского письма сознается Вами самими. Раскрою все это.

1) Совершенно справедливо Вы пишете, что «главный» дефект письма в том, что М[итрополит] К[ирилл] недостаточно обосновал свое временное прекращение братского общения. И вот, чтобы помочь горю, Вы решаетесь восполнить этот дефект. Но не обижайтесь, Владыко, и простите великодушно, если скажу Вам откровенно, ничего не скрывая, что потуги Ваши успеха не имеют. Вы указываете на два места Священного Писания – 2 Сол. 3, 14-15¹ и Мтф. 5, 23-24². Но в последнем месте говорится, что Богу негодна наша молитва, если мы с кем-либо находимся во вражде, и заповедуется примириться <вражд>ующим, но не говорится, что согрешающего брата должно обличить, прекратив [с] ним молитвенное общение; и нужно прибегать к <...> изворотливости нашего рассудка, чтобы заставить слово Господа говорить в пользу защищаемого Вами положения. Впрочем, Вы сами сознаете слабость ссылки на это евангельское место. Поэтому <...> пишете, что с Мтф. 5, 23-24 стоит в связи 2 Сол. 3, 14-15. Но и это Вам не может помочь. Вас, очевидно, <ввело> в обман выражение

мая 1929 года (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. 644-650).

¹ «Если же кто не послушает слова нашего в сем послании, того имейте на замечании и не сообщайтесь с ним, чтобы устыдить его. Но не считайте его за врага, а вразумляйте, как брата».

² «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой».

русского перевода «не сооб[щайтесь] с ним», которое Вы поняли в смысле «не причащайтесь с ним». Но Вам, несомненно, известно, <что> в серьезных, важных вопросах, — а таков и есть вопрос, затронутый Вами, — нельзя руководствоваться таким неисправным, неудачным переводом, как наш русский, на что часто указывалось в нашей русской богословской литературе: необходимо обращаться к подлиннику. Подлинник же ясно показывает, что у ап[остола] Павла в указываемом Вами месте нет речи о причащении. У ап[остола] Павла и воообще в Новом Завете, когда говорится о принятии Тела и Крови Господа, обыкновенно употребляется слово κοινωνία, гл<агол?> κοινωνεῖν (см., напр., 1 Корнф. 10, 16¹; Деян. 2, 42²; 2 Петр. 1, 4³ и др.); но [в] 2 Сол. 3, 14-<15> такого слова нет; здесь Апостол пишет: καὶ <μη> συναστρέφεσθε μεθ' αὐτοῦ⁴ ἵνα ἐντραπῆ, καὶ μη ὡς ἐχθρὸν ἠγῆσθε, ἀλλὰ νουθεεῖτε ὡς ἀδελφόν. Употребленное здесь Апостольское выражение μη συναστρέφεσθε μεθ' αὐτου никоим образом нельзя переводить или понимать в смысле «не приобщайтесь с ним Тела и Крови Господа». Глагол συναναστρέφομαι имеет собственное значение «смешиваюсь», «примешиваюсь». (Вот почему наш славянский перевод, лучший из переводов Нового Завета, передает точно: «не примешайтесь ему», отсюда: «принимаю участие с кем-либо в каком-либо деле»). Но συναναστρέφομαι не включает и не исключает понятия св. Причащения⁵; т. е. μη συναναστρέφομαι (= не примешатся), иногда может соединяться с μη κοινωνεῖν (= не прича-

¹ «Чаша благословения, которую благословляем, не есть ли приобщение Крови Христовой? Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?».

² «И они постоянно пребывали в учении Апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах».

³ «...которыми дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью».

⁴ Выделенное место в греческом тексте послания читается так: καὶ μη συναναμίγυσθαι [или συναναμίγυσθε] αὐτῷ.

⁵ Подчеркнуто, вероятно, автором письма.

щаться), а иногда и не соединяется. В жизни христианина могут быть случаи, когда ему должно устраниваться от участия в делах с известными лицами (μη συναναστρέφομαι) и не входить с ними в евхаристическое общение (μη κοινωνεῖν). Так апостол заповедует (1 Крф. 5, 9-13¹) «не приметаться» (μη συναναστρέφομαι, ст. 9) с тяжким, отъявленным грешником, причем это «не приметаться», несомненно, простирается и на Св. Евхаристию (ст. 13). Но могут быть и такие случаи, когда христианин, не принимая с кем-либо участия в делах, однако не прерывает с ним молитвенного евхаристического общения. Например, из книги Деяний Апостолов мы знаем, <что> когда ап[остол] Павел не захотел взять во второе бла[гове]стническое путешествие ап[остола] Марка, то из-за этого <у него> с ап[остолом] Варнавою «бысть распря, яко отлучится <има от себе>» (Деян. 15, 39)². Апостолы «разлучилися» — ἀνεχώρισθησαν; следовательно перестали συναναστρέφομαι в великом деле благовествования. Но разве кто-либо может сказать, что <при> этом апп. Павел и Варнава прекратили между собой евхаристическое общение? Подобное имеет место в 2 Сол. 3, 14-15. Несостоятельность понимания, что будто бы здесь апостол запрещает Солунянам евхаристическое общение с бесчинником-тунеядцем, ясно вытекает из <слов>: «не аки врага его имейте, но накажьте, якоже брата». М[итрополит] С[ергий] в своем ответе М[итрополиту] К[ирил]лу ясно показал, что когда кому-либо заявляется, что с ним, как грешником или еретиком, не жела-

¹ «Я писал вам в послании — не сообщаться с блудниками; впрочем не вообще с блудниками мира сего, или лихоимцами, или хищниками, или идолослужителями, ибо иначе надлежало бы вам выйти из мира сего. Но я писал вам не сообщаться с тем, кто, называясь братом, остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницею, или хищником; с таким даже и не есть вместе. Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог. Итак, извергните развращенного из среды вас».

² В тексте книги Деяний так: ἐγένετο ἀποχώρισθηναи <...> (букв.: «случилось [апостолам] <...> разлучиться»).

ют приобщиться, то этим самым признают его вне церкви, и, следовательно, никаким образом не мог бы быть назван братом¹ во 2 Сол. 3, 14-15. Очевидно, в этом месте апостол дает солунянам такое наставление: Среди вас появились бесчинники-тунеядцы; постарайтесь исправить их, а <без> этого – не прекращая с ними духовного общения («не аки врага, но аки брата»), сторонитесь их в ваших обычных делах; будьте холодны с ними; не потворствуйте им, показывая всем этим, что вы ими недовольны. В высшей степени характерно чтение этого места в Вульгате: «et ne commercium habete cum eo»². С понятием «коммерции» не думаю, чтобы кто стал соединять Евхаристическое Причащение.

Итак, ссылка на Мтф. 5, 23-24 и 2 Сол. 3, 14-15 «главного дефекта» в К[ирил]ловом письме устранить не может.

2) Я ставил (ставлю и теперь) в тяжкий упрек М[итрополиту] К[ирил]лу, что все возникшее в нашей церкви зло он сводит к учреждению Синода и не говорит о самом главном, что всех волнует и отталкивает от М[итрополита] С[ергия], из-за чего и возник отделенческий³ раскол, т. е. о декларации и принятом М[итрополитом] С[ерги]ем курсе правления Церковью. Вы находите в этом «мудрый тактический ход»: «Ну разве мыслимо теперь открыто <заяв>лять о декларации?!» – вопрошаете Вы, удивляясь <наив>ности вопрошаемого. Простите: с Вами я совершенно не согласен. М[итрополит] К[ирилл] не из таких людей, чтобы вместо открытого, честного заявления прибегать к «мудрым тактическим ходам». В своем письме к М[итрополиту] С[ерги]ю он прямо заявляет: «Искреннее и совершенное устранение всякого лукавства и недоговоренности в деле церковном обуславливает собою бытие истинной Церкви». И у М[итрополита] К[ирилла] это не слова только. В ию-

¹ Подчеркнуто, вероятно, автором письма.

² В Вульгате данное место читается так: «non commisceamini cum illo».

³ Имеются в виду движение, возглавленное епископом Дмитрием Гдовским и другими священнослужителями, резко порвавшими с митрополитом Сергием общение и объявившими таинства, совершаемые в «сергианских» храмах, безблагодатными.

не 24 года вызванный в Москву, М[итрополит] К[ирилл] не побоялся открыто и честно высказать свои <мне>ния, за что и постигла его жестокая участь. Поэтому я не удивился бы, если М[итрополит] К[ирилл] оскорбится, узнав, что ему приписывают какие-то мудрые ходы тактические: показывать кукиш в кармане не в характере М[итрополита] К[ирилл]а. С другой стороны, неужели все зло в нашей Церкви пошло от учреждения Синода? Прислушайтесь к тому, что говорят верующие? Вы ничего не услышите об учреждении Синода; жалуются не на учреждение¹ и на состав² Синода, говорят с негодованием о декларации, возмущаются служением Веельзевулу. Вы сами понимаете, что во всем этом не Синод виноват, а рабское хлопотствование перед Веельзевулом³. Оно существует теперь — при Синоде; но легко могло бы существовать и без Синода. Таким образом, М[итрополит] К[ирилл] не рассматривает грехи М[итрополита] С[ергия] так глубоко и обстоятельно, как еп[ископ] Прокопий⁴ в своем замечательном обращении и вл[адыка] Иоасаф⁵ в своем прекрасном полученном мною осе<нью> письме ко мне. Полагаю, что все это Вы сознаете сами отлично, и если прибегаете к такого рода защите, то делаете это не всерьез, а лишь для того, чтобы сказать хотя что-нибудь в защиту так полюбившегося Вам кирилловского

¹ Подчеркнуто, вероятно, автором письма.

² Подчеркнуто, вероятно, автором письма.

³ Подчеркнуто, вероятно, следователем.

⁴ Священномученик епископ Прокопий Херсонский (Титов Петр Семенович; 1877-1937). С 1923 года — в. у. Херсонско-Одесской епархией. С 1925 года — архиепископ. В 1925 году проходил по одному делу со священномучеником Петром (Полянским), епископом Иоасафом (Удаловым), священномучеником епископом Дамаскином (Щедриком). С 1926 — года в заключении в Соловецком лагере особого назначения. С 1929 года — в ссылке около г. Тобольска в Уральской обл. Расстрелян.

⁵ Епископ Иоасаф (Удалов Иван Иванович; 1886-1937) — ближайший сподвижник священномученика митрополита Кирилла Казанского и священномученика Дамаскина (Щедрика), с последним проходил по одному следственному делу в 1926 году. Сослан в Туруханский край. В 1931 году вновь арестован и сослан. Расстрелян.

зая[вле]ния. Защита Ваша – весьма слабая; но *levis demonstratio – gravis defutatio*¹, говорит латинская пословица, что <когда> доказательство какого-либо положения слабо до очевидного, то это служит сильнейшим опровержением такого положения.

3) Наконец, из Вашего письма заключаю, что Вы, может быть, сами не замечая того, довольно чувствительно обнаруживаете свою неудовлетворенность письмом М[итрополита] К[ирилла]. В этом письме М[итрополит] С[ергий] обвиняется в захвате не принадлежащих ему прав, – в превышении своей власти: он делает то, что делать не имеет права не только временный заместитель, но и местоблюститель, и даже патриарх. Это центр тяжести всего обвинения. М[итрополит] Петр не только не передал М[итрополиту] С[ергию] прав, какие последний себе присваивает, но и не мог их передать, так как и сам их не имел. М[итрополит] К[ирилл] с особенною настойчивостью <вкл>ючает такое обвинение, как в том, что писал <Митрополиту Сергию>, так и в прибавках и разъяснениях, какие он делает в письме к Вам лично. Он вполне убежден в абсолютной правильности своего мнения; да иначе и не может быть, потому что без такого убеждения все написанное М[итрополитом] К[ирилл]ом летит кувырком. А Вы?.. Вы, соглашаясь со мной, нашли необходимым настойчиво допрашивать М[итрополита] С[ергия], какие права он получил от М[итрополита] П[етра], т. е. кирилловские доводы Вас, очевидно, <не>удовлетворяют. *Sapienti sat!*..²

Теперь позвольте перейти к отдельным частям Вашего письма.

<Вы> вспоминаете, что в Красноярске я не имел общения с экс-митрополитом М³., и пишете: «Теперь я задаю вопрос:

¹ По-видимому, описка. Правильно: «*levis demonstratio – gravis confutatio*» (*лат.*) – «легковесное доказательство есть убедительное опровержение».

² умному достаточно (*лат.*).

³ Возможно, имеется в виду архиепископ Мелхиседек (Паевский Михаил Львович; 1879-1931). В 1922 году «возведен» в сан митропо-

<Ваше> тогдашнее отношение (даже с уклонением от посещения храма) может быть подведено под действия 2 правила Антиохийского Собора¹, как подводит М[итрополит] С[ергий] под него М[итрополита] К[ирилла] в своем <довольно> резком к нему письме?».

Ответствую Вам; но буду говорить лично о себе², не касаясь Вас.

Да, я не захотел иметь евхаристического общения с ех-митрополитом М., как поступал и в Москве с некоторыми раскаявшимися живоцерковниками, напр[имер], Иоанникием Чанцевым³, Иннокентием Летяевым⁴ и др[угими], как <буду> по-

лита после провозглашения группой духовенства автономии Белорусской Церкви. В 1925 году перешел в григорианский раскол. В 1926 году по покаянии был принят в лоно Русской Православной Церкви. Сложил с себя сан митрополита. С сентября 1928 — архиепископ Красноярский и Енисейский.

¹ «Все входящие в церковь и слушающие священные писания, но, по некоему уклонению от порядка, не участвующие в молитве с народом, или отвращающиеся от причащения святыя Евхаристии, да будут отлучены от Церкви дотеле, как исповедаются, окажут плоды покаяния, и будут просити прощения, и таким образом возмогут получить оное. Да не будет же позволено имети общение с отлученными от общения, ниже сходиться в дома и молиться с находящимися вне общения церковнаго: чуждающихся собраний одной церкви не принимать и в другой церкви. Аще же кто из Епископов, или пресвитеров, или диаконов, или кто либо из клира, окажется сообщающимся с отлученными от общения: да будет и сам вне общения церковнаго, аки производящий замешательство в чине церковном».

² Подчеркнуто автором письма.

³ Епископ Иоанникий (Чанцев) (?-01.04.1933) — до перехода в 1922 году в обновленческий раскол протоиерей одного из московских храмов. В 1922 году «рукоположен» обновленцами во «епископа». Участник I обновленческого «собора», подписал акт о низложении св. Патриарха Тихона. В 1923 году обновленческий «архиепископ Московской епархии». В 1924 году принес покаяние, принят в сан епископа, назначен епископом Акмолинским, викарием Петропавловской епархии. С 21.10.1932 — епископ Кунгурский.

⁴ Архиепископ Иннокентий (Летяев) (1882-1937) — в 1922 году перешел в обновленческий раскол. В 1923 году принес покаяние. В

ступать и в будущем. Таким образом, мое действие тоже-ственно с действием М[итрополита] К[ирилл]а. Но логика говорит, что одинаковое явление может иметь разные, иногда [до] противоположности, причины: все люди умирают, <но> причины смерти неодинаковы. Почему удерживаюсь евхари-стического общения с известными лицами я и почему М[итро-полит] К[ирилл]? Причины и характер нашего одинакового действия совершенно расходятся. М[итрополит] К[ирилл] поступает так потому, что этим <хочет> обличить М[итропо-лита] С[ерг]ия и его единомышленников. Он прямо заявляет: «воздерживаюсь от братского общения с М[итрополитом] С[ерг]ием и ему единомышленными архипастырями, так как нет у меня другого способа обличить согрешающего брата»¹. Таким образом, М[итрополит] К[ирилл] как бы говорит: «Вы – тяжкие грешники, и, чтобы заставить вас одуматься и привести в раскаяние, я не желаю с вами приобщаться». У меня, – по-вторяю, что говорю лично о себе², а не о Вас, – причины иные. Я, как и всякий пастырь, совершая Великое Священно-действие, должен сознавать прежде всего свое недостойнство и греховность. Но я человек немощной и <боюсь>, что не устою против искушений, которым подвергнусь при совместном со-вершении Евхаристии с известными лицами. Я не могу наде-яться на себя, что у меня, <вслед>ствие моей нравственной испорченности, не появится <дурных?> мыслей об них, дур-ных чувствований к ним (требуемого для Евхаристии мирного настроения у меня не было бы). Вместо того, чтобы сознавать только свое³ недостойнство, я стал бы ко<пать>ся в несовер-шенствах других, и следовательно, будучи вообще всегда не-достойным приступать к совершению Страшного Священно-

1923-1926 гг. епископ Ставропольский и Кавказский. С 1934 года член Временного Патриаршего Священного Синода. С 1935 года архиепископ Харьковский. С 1936 года в заключении. Расстрелян.

¹ См.: Первое письмо митрополита Кирилла Казанского к митрополиту Сергию (Страгородскому) от 15 мая 1929 года // Акты. С. 638.

² Подчеркнуто автором письма.

³ Подчеркнуто автором письма.

действия, я еще более увеличил бы свое недостойнство и греховность. Вот что меня удерживает от Евхаристического общения с теми, о ком говорим. Я никого не желаю обличать, ибо обличение должно быть всегда осмотрительным и в высшей степени продуманным, иначе оно не вразумляет, а еще более ожесточает обличаемого. Я <не> говорю сергиевцам, как в существе дела говорит им М[итрополит] К[ирилл] с кирилловцами: Вы¹ ужасно грешны, и мы не желаем быть оскверненными вами, а потому у нас с вами не может быть Евхаристического общения. «Я страшусь, — пишет М[итрополит] К[ирилл], — приступать и прилепляться к тому, что признаю греховным по самому происхождению и потому воздерживаюсь от братского общения с М[итрополитом] С[ергием] и ему единомышленными архипастырями»². Совершенно напротив, говорю я: Я³ так грешен и испорчен, что совместное причащение может сделать меня еще более преступным; боясь сего, устраниюсь. Я не обличаю других, я оберегаю себя. Как видите, одно и то же действие вызывается у М[итрополита] К[ирилла] и у меня причинами, можно сказать, диаметрально противоположными. Можете видеть отсюда и то, что меня не касается совершенно справедливое обвинение М[итрополитом] С[ерг]ием М[итрополита] К[ирилл]а в том, что последний, отказывая сергианцам в братском евхаристическом общении, этим самым должен признать их находящимися вне Православной Церкви. Чтобы пояснить это, приведу аналогичный пример. У нас есть, — теперь вернее говорить: были, — мужские монастыри, в которые запрещался вход женщинам; следовательно, в таких монастырях евхаристического общения с женщинами монахи избегали. Но слишком ясно, что этим самым не признавали женщин вне Церкви. Женщины не допускались в монастырь не потому, чтобы были слишком греховны, но потому, что иноки страши-

¹ Подчеркнуто автором письма.

² См.: Первое письмо митрополита Кирилла Казанского к митрополиту Сергию (Страгородскому) от 15 мая 1929 года // Акты. С. 638.

³ Подчеркнуто автором письма.

лись, как бы один вид женщин не возбуждал в них греховных плотских вожделений. Причина не в удаляемых, а в удаляющихся. Подобное должно приложить и к моему евхаристическому уклонению. Но этим еще далеко не исчерпывается моя разница с М[итрополитом] К[ириллом], <который> глубоко убежден в правильности¹ своего действия, настолько глубоко, что составляет такое действие образцом для других — пишет в таком смысле своем викарию <настав>ление, как бы своего рода инструкцию. Не знаю, как Вы, но я никогда, никому и нигде не ставил себя примером для других. И в Москве, и в Енисейске, и в Красноярске — всегда, везде и всем, говоря о себе, я всегда прибавлял: так поступаю я, а как вам действовать, это предоставляется Вам самим — действуйте, как внушает вам ваша совесть. Причина этому понятная. Опасаюсь брать на себя ответственность за других потому, что не имею твердой уверенности, что поступаю правильно. Кто знает, может быть, и для меня лично, и для всей Церкви вообще было бы полезнее, если бы я не поступал так? Кто знает, что даже те мысли, которые заставляют меня уклоняться от Евхаристического общения с некоторыми, есть мысли «от лукавого» — искусительные?

Отсюда делается ясным, как может касаться меня 2-е Антиохийское правило. Если бы законная церковная власть запресила меня, почему я уклоняюсь от Евхаристического общения с некоторыми отцами, я, конечно, отвечал бы так, как пишу здесь. Высшая Церковная власть, рассмотрев мои объяснения, может признать их неосновательными, и тогда имеет полное право приложить ко мне во всей силе 2-е Ант[иохийское] правило; но она может увидеть, что, хотя я и не совершенно прав, однако заслуживаю некоторого снисхождения, и тогда может отнести ко мне указанное соборное правило не со всею ригористическою строгостию; наконец, она может признать, что я прав вполне, и тогда правило ко мне не будет иметь отношения. Какое бы из этих трех решений ни было вынесено, я подчинился бы беспрекословно, ибо высшая законная церковная

¹ Подчеркнуто автором письма.

власть есть для меня *ultima ratio*¹. Вот Вам мое решение предложенного Вами мне *cum grano salis*² в вопросе об антиохийском правиле. Никакой непоследовательности в своем поведении я не вижу. Как же выкарабкаться из-под грозного соборного постановления М[итрополиту] К[ириллу] и иже с ним, я не знаю... Но пора перейти к другому.

Ответ М[итрополита] С[ергия] Вам не нравится. Вы «не почитаете его возражений основательными и свободными от раздражения». Последнего не стану касаться; замечу только, что, если поставить себя на место М[итрополита] С[ергия], то надо удивляться <его> сдержанности. Ведь кто спокойно, без предвзятых мыслей, прочтет его ответ, тот может видеть, что М[итрополит] С[ергий], при таких широких знаниях, при такой сильной логичности, глубоком понимании долга, <мог> бы жестоко смешать с грязью своего противника, подвергнуть его ядовитым насмешкам; а он спокойно, *sine ira et studio*³, наносит жестокие удары М[итрополиту] К[ириллу]. Таким образом, совершенно вопреки Вам, «почитаю возражения М[итрополита] С[ергия] основательными». По моему крайнему разумению, М[итрополит] С[ергий] разбил М[итрополита] К[ирилла] наголову, и, прочитав написанное М[итрополитом] С[ергием], лишний раз убеждаюсь, что далеко не всякому под силу с ним бороться. Печальный пример М[итрополита] К[ирилла] еще раз доказал это. Вы не указываете, почему возражения М[итрополита] Сергия почитаете неосновательными; поэтому и я не буду раскрывать, почему держусь противоположного мнения. Но я признаю, что М[итрополит] С[ергий], блистательно опровергнув М[итрополита] К[ирилла], тем самым <не> снял с себя все обвинения, какие обыкновенно всеми на него возводятся, но о каких М[итрополит] К[ирилл] совершенно не вспоминает. Они продолжают лежать на нем всею своею тяжестью. Замечательно, в своем ответе М[итропо-

¹ последний довод (*лат.*).

² с крупницей соли (*лат.*).

³ без гнева и пристрастия (*лат.*).

лит] С[ергий] не говорит прямо, какие права получил от Местоблюстителя, завуалировав этот вопрос темными, на что-то неясно намекающими словами: «за разъяснением, какой размер полномочий в данном случае оно (т. е. наименование «временный заместитель») может обозначать, всего прямее и вернее обратиться ко мне, как носителю этого наименования, или же к тексту распоряжения Местоблюстителя»¹; и в другом месте: «М[итрополит] П[етр] ...говорит в своем распоряжении о временном переходе ко мне прав и обязанностей местоблюстителя»². Кажется, всего бы лучше привести буквально нужные слова из акта, составленного М[итрополитом] П[етр]ом; но М[итрополит] С[ергий] этого не делает...

Однако *sum cuique*³! Если я, одобрительно отзываясь об ответах М[итрополита] С[ергия], все-таки не проглядел и слабостей его, то нахожу и у М[итрополита] К[ирилла], за что его должно одобрить. Разумею предлагаемую им формулу поминовения властей⁴. Но должен сказать, что она принадлежит не ему. Она составлена в 22 г. архиеп[ископом] (ныне митрополитом) Никандром⁵, когда он сидел вместе с другими архиереями (среди которых был и я) в Владимирской тюрьме. Им же была составлена прекрасная молитва на Литургии по сугубой эктении, читающаяся во многих местах в Москве, во Владимирской епархии и Устюге. Но о сем довольно.

Вы меня спрашиваете: «Какие в Вас основания навязывать М[итрополиту] К[ирил]лу солидарность с утратившими чувство меры устюжскими изуверами⁶?». Основания у меня есть, осно-

¹ Акты. С. 645.

² Там же.

³ каждому свое (*лат.*).

⁴ См.: Акты. С. 640-641.

⁵ Преосвященный Никандр (Феноменов Николай Григорьевич; 1872-1933) с 1918 года архиепископ. С 1922 года в тюрьмах и ссылках. С 1925 года митрополит Одесский; с 1927 года Ташкентский и Туркестанский.

⁶ Имеются в виду представители оппозиционного духовенства г. Великого Устюга.

вания твердые¹. Из Устюга некоторыми лицами, знающими М[итрополита] К[ирил]ла (но не мною), писалось о всех безобразиях, какие совершаются отделенцами, прикрывающимися его именем. Владыка К[ирилл] почему-то обиделся на эти письма, отвечал на них сухо, можно сказать, оскорбительно, и прекратил дальнейшую переписку. Между тем дружеская его переписка с отделенцами продолжается до сих пор (последнее письмо написано в августе). Я сам читал письма того и другого рода, собственноручно им <посла>нные. А руку М[итрополита] К[ирил]ла я знаю, так что думать о каком-либо подлоге не приходится. Так М[итрополит] К[ирилл] относится к «уродам» и «изуверам», по Вашей терминологии. И лишь только в письме к М[итрополиту] С[ергию] я в первый раз читаю: «мною не утверждается и не заподозривается якобы безблагодатность совершаемых сергианами священнодействий и таинств; да сохранит Господь от такого помышления!». Глава отделенцев Димитрий Гдовский² действует решительнее. В предшествующем письме я писал Вам, что он требует переосвящения церквей, где служили сергиевцы, и даже дает для этого свою эпитрахиль, чтобы освящение храма не совершалось в облачении, оскверненном сергиевцами. Вам, таким образом, приходится отделенческого иерарха причислять к лику «изуверов» и «уродов»; в какой же чин канонизует его М[итрополит] К[ирилл], я не знаю...

Вы сообщаете, что послали М[итрополиту] С[ерг]ию запрос о <его> полномочиях и ожидаете ответа. Думаю, что ответа не последует. М[итрополит] С[ергий] завален делами и переписываться со всеми нами у него времени нет; да и не такие мы с Вами важные особы, чтобы равнять себя с М[итрополитом]

¹ Подчеркнуто автором письма.

² Епископ Димитрий (Любимов) Гдовский 26 декабря 1927 года подписал акт отхода от Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) и Временного при нем Патриаршего Священного Синода. 30 декабря 1927 года запрещен в священнослужении митрополитом Сергием (Страгородским) и Временным Патриаршим Священным Синодом.

К[ирил]лом. Достаточно, что Вы получили чрез еп[ископа] Пах[омия] ответ М[итрополиту] К[ирил]лу, хотя напрасно думаете, что М[итрополит] С[ергий] «тем показывает Вам, что свое обращение он направляет и в Вашу сторону»¹: М[итрополит] К[ирил]л распространяет свой ответ с приложением письма М[итрополиту] С[ергию] направо и налево, рассылая его всем архиереям. Но я не хочу сказать, что Вам не следовало бы запрашивать М[итрополита] С[ергия]; чем больше он будет получать таких запросов, тем скорее вынужден будет объявить акт, по которому <он> заменил М[итрополита] П[етра].

Не ждите ответа и от Местоблюстителя. Помнится, зимою я Вам писал, что едва ли полезно послание кого-либо к М[итрополиту] П[етру]. Рассудите сами: Вы для М[итрополита] П[етра] человек неизвестный. М[итрополит] П[етр] – человек вообще очень осторожный, еще более осторожен в настоящее время, потому что находится, как Вам хорошо известно, под самым строгим надзором. Ведь он мог подумать, что приезд к нему неизвестного человека есть злостная провокация. И обратите внимание: он ничего не сообщил Вам даже на словах чрез посланного Вами и успокоил Вас обещанием подробно написать впоследствии. Ждите же... *ad graecas calendas!*² И таким образом поступил бы на его месте всякий разумный человек. Не знаю, доехала ли посланная Вами м. Ирина, но знаю, что летом послана из Тобольска одною лично ему известной игуменьей монашенка м. Анисия из Кондийского³ монастыря.

¹ «Я не беру на себя смелости отвечать за м[итрополита] К[ирил]ла, но я понял, что, посылая мне копию своего письма м[итрополиту] К[ирил]лу, В[аше] В[ысокопреосвященств]о, то же обвинение направляет и в мою сторону». Письмо священномученика Дамаскина митрополиту Сергию (Страгородскому) от 14 октября 1929 г. // Богословский сборник. № 10. С. 435.

² до греческих календ (*лат.*).

³ Кондийский (Кондинский) Троицкий женский монастырь находился в Тобольской губ., Березовском округе. Основан в 1657 году (до 1892 года – мужской).

Вы пишете, что послали письмо М[итрополита] К[ирил]ла вл[адыке] Пр[окоп]ию, который отвечает Вам, что «собирается повторить его шаг». Имею и я письмо от вл[адыки] Пр[окоп]ия]. Он меня извещает, что никакого протеста М[итрополиту] С[ерги]ю он еще не посылал. Очевидно, выражение «повторить шаг» означает не: послать согласное с речениями М[итрополита] К[ирил]ла, а: написать, как писал М[итрополит] К[ирилл], но, конечно, свое. Не думаю, что бы могло быть иначе. Ведь то, что так обстоятельно написал вл[адыка] Пр[окопий] в своем «обращении», не согласуется со всеми кирилловскими мнениями. Кстати. Относясь отрицательно к распространению всякого рода кирилло-сергиевской литературы, я все-таки полагаю, что Вы нашли обязательным для себя, послав вл[адыке] Пр[окоп]ию письмо М[итрополита] К[ирил]ла, послать ему и ответ М[итрополита] С[ергия]: *audiatur et altera pars*¹. В этом отношении прекрасно поступает М[итрополит] С[ергий], рассылая вместе с своим ответом и письмо М[итрополита] К[ирил]ла.

Что касается «3-го письма о. Иоанну»², то я не писал о нем потому, что оно написано под заметно сильным влиянием письма М[итрополита] К[ирил]ла], являясь только его отголоском и подголоском. Можно было бы писать только о двух местах Священного Писания, приводимых Вами, и о Вашем заме[чании] относительно причащения у католиков. Но догматическую ошибку в последнем Вы сознали сами, а о первом подробно пишу Вам в настоящем письме.

В заключение повторю сказанное прежде еще раз: крайне удручает меня кирилло-сергиевская переписка. Она чревата ужасными последствиями. М[итрополит] К[ирилл] пользуется громадным авторитетом: он уже давнишний архипастырь; он первый из назначенных патриархом кандидат на патриаршее местоблюстительство; он окружен ореолом великого и долгого

¹ Да будет выслушана и другая сторона (*лат.*).

² Четыре письма отцу Иоанну, написанные священномучеником Дамаскином и упоминавшиеся следователем, пока не обнаружены.

подвижничества; он известен как иерарх-молитвенник строгой подвижнической жизни. Между тем как М[итрополит] С[ергий] принятым им курсом церковного правления, да и преждею <своею> деятельностью отталкивает от себя народные массы, которые не могут основательно разобраться в письмах М[итрополита] К[ирилла] и М[итрополита] С[ергия]. Для народа ясно только одно: М[итрополит] С[ергий] служит Веельзеву, а М[итрополит] К[ирилл] — Богу, и само собою ясно¹, с кем нужно следовать. Свое письмо М[итрополит] К[ирилл] распространил повсюду. Отделенцы стараются широко воспользоваться им и уже прибегают к его искажениям посредством вставок и пропусков, как об этом сообщают мне из Москвы. Думаю, что М[итрополит] К[ирилл] не станет отвечать М[итрополиту] С[ерги]ю, но не прекратит распространять свои <возраже>ния посредством частных писем. Итак, к великой и неопишуемой радости врагов церкви, распря между М[итрополитом] К[ириллом] и М[итрополитом] С[ергием] усиливает в ней раскол. Вот почему я продолжаю и теперь с крайнею неодобрительностью относиться к тем, которые, по неразумию или по иным побуждениям, заботятся о распространении кирилло-сергиевской письменности, прилагая к ней неперемьные и далеко не всегда удачные свои творения. Вы пишете мне, что полученное Вами письмо от М[итрополита] К[ирилла] рассылали только избранным. Однако оно сделалось известным очень многим. Я даже получил от некоторых южных <?> письменную просьбу: дать им указания, как относиться к написанному Вам М[итрополитом] К[ирилл]ом письму и Вашим заме<чаниям>. Принужден был ответить: «с осторожностью». Равным образом и тот факт, что М[итрополит] С[ергий] чрез еп[ископа] Ф². указывает Вам «не посвящать низы» в известные вопросы, может говорить, что Ваша писательская деятельность получила значительную огласку, так что М[итропо-

¹ Подчеркнуто, вероятно, следователем.

² Имеется в виду епископ Могилевский Феодосий (Ващинский Дмитрий Васильевич; 1876-1937).

лит] С[ергий] вынужден был обратить на это некоторое внимание. Здесь, кстати, скажу Вам, что при рассылке разного рода письменных произведений требуется чрезвычайная осторожность. Вы уже видели, как долго шло до меня Ваше заказное письмо. В настоящий раз письмо доставлено своевременно, но с <явны>ми знаками его вскрывания. Конечно, трусость не похвальна, но осторожность не есть трусость. Нельзя забывать, что Христос заповедовал и словом (Мтф. 10, 23)¹, и Своим примером (Мтф. 12, 14)² без нужды не искать мученичества; а история древних гонений христиан <говорит> о том, что бывали случаи, когда сами напросившиеся на страдание не выдерживали мук, делались не только падшими, но заклеяменными позорным названием traditores³. Кажется, подобное совершается и в наше время. Конечно, я не заподозриваю Вашу твердость, но хочу сказать, что Ваш пример может увлечь других, слишком много надеющихся на себя. Но возвращаюсь к прерванному.

Если я неодобрительно отношусь к широкому распространению письменных произведений <м[итрополитов]> К[ирилла] и С[ергия], то ясно, что не позволяю себе выступить со своими мнениями по этому вопросу. Начатый М[итрополитом] С[ерг]ием и усиливаемый М[итрополитом] К[ирилл]ом пагубный церковный раскол я не желаю раздувать ни в ту, ни в другую сторону. Потому-то и пишу Вам такое длинное письмо. В нем я высказываю последнее⁴ свое слово о К[ирилле] и С[ергии], желая <дать>, насколько могу, исчерпывающее объяснение своего отношения к этому ужасному делу. От всякой полемики, от всяких дальнейших каких-либо разъяснений, могущих возникнуть вследствие этого моего к Вам письма сомне-

¹ «Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий».

² «Фарисеи же, выйдя, имели совещание против Него, как бы погубить Его. Но Иисус, узнав, удалился оттуда».

³ предатели (*лат.*).

⁴ Подчеркнуто автором письма.

ний и недоразумений я со всею решительностью отказываюсь¹. Вместе с тем усерднейше прошу Вас не распространять написанного мною здесь хотя бы *in extenso*² или в вольной передаче. Мне было бы очень прискорбно, если бы мое имя трепалось в таком позорном деле. В настоящее время и без меня появилось очень много учителей и обличителей. Выступили даже такие светила богословской науки и столпы Православия, как в Москве о. Дулов³ и в Устюге о. Шилов⁴, оба не получившие богословского образования. Теперь все учат, все обличают. Иные по неразумию, не понимая, какой вред они приносят Церкви, <и> это в лучшем случае; другие — желая составить себе славу строгих ревнителей Православия и похвалиться своей солидарностью с таким авторитетом, как М[итрополит] К[ирилл] — так сказать, купаться в лучах его величия; это — чаще всего. Теперь все пишут — все унаваживают Церковь своими учительными и обличительными посланиями. Я же отхожу в сторону — не желаю участвовать в преступном раздирании Церкви; при том, что при своей старческой дряблости, боюсь сделать какую-либо непростительную догматическую ошибку и тем показать ослиное ушко. Предпочитаю следовать наставлению ветхозаветного Мудреца (Притч. 9, 8)⁵ и новозаветному апостольскому завету (Иак. 3, 1)⁶.

Кончаю. Если в моем, по прекрасному выражению Вашего Небесного Патрона, «протяженно сложенном»⁷ письме, найде-

¹ Подчеркнуто автором письма.

² дословно (*лат.*).

³ Священник Николай Николаевич Дулов играл видную роль в движении протеста против митрополита Сергия.

⁴ Священник Михаил Николаевич Шилов — один из руководителей Велико-Устюжской группы непоминающих; служил в церкви Жен Мироносиц в г. Великом Устюге Вологодской губ. В 1923 году сослан в Зырянский край (пос. Усть-Кулом). Летом 1930 года арестован.

⁵ «Не обличай кощунника, чтобы он не возненавидел тебя; обличай мудрого, и он возлюбит тебя».

⁶ «Братия мои! не многие делайтесь учителями, зная, что мы подвергнемся большему осуждению...».

⁷ Имеется в виду преподобный Иоанн Дамаскин.

те что-либо обидное, то не забывайте, что епистолятор следовал древнему речению: «Amicus Plato, amicus Cato, sed <magis amica est Veritas>»¹. Но эта Veritas имеет престранную особенность, будучи горькой на вкус, почему по-русски называется «горькой Правдой», она любит обнажаться, потому и зовется «голой Истиной», но не терпит, чтобы ее прикрывали гнилыми одеждами, хотя и красивыми на вид...

Не кляните, простите, наипаче же помолитесь Великому Нашему Пастыреначальнику и Епископу душ наших (1 Петр. 2, 25 по греческ[ому] тексту), да совершится над нами великое обетование:

«Дух Истины наставит вы на всяку истину»².

Публикация О. Косик

*Подготовка текста и комментарии О. Косик и
Ю. Терентьева (латинский и греческий тексты).*

¹ Платон – друг, Катон – друг, но <большой друг истина> (лат.).

² «Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину: ибо не от Себя говорить будет, но будет говорить, что услышит, и будущее возвестит вам» (Ин 16:13).

А. Мазырин

СВЯЩЕННОМУЧЕНИК МИТРОПОЛИТ КИРИЛЛ (СМИРНОВ) КАК ГЛАВА «ПРАВОЙ» ЦЕРКОВНОЙ ОППОЗИЦИИ. КРУГ ЕГО БЛИЖАЙШИХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ¹

(Окончание)

Признание митрополита Кирилла в качестве главы «правой» церковной оппозиции

С самого начала активизации своей церковной деятельности в 1929 году святитель Кирилл пытался примирить представителей различных течений, возникших внутри «правой» церковной оппозиции, между которыми порой обнаруживалось очень сильное взаимное непонимание. Об этом писал в уже цитированной докладной записке священник Николай Дулов (*«Чуждая крайностей архиепископа Димитрия и лукавства отца Мечева, она <группа митрополита Кирилла> стремится примирить их и поставить вопрос о митрополите Сергии чисто в область церковного спора»*²). Об этом свидетельствуют и документы, восходящие к самому священномученику Кириллу. В письме не установленному точно адресату от 7 февраля 1929 года он призывал *«с усердием противодействовать раздуванию взаимного неудовольствия между единомысленными людьми»*. *«Наш долг, — писал он далее, — всячески обезвреживать вражьи уси-*

¹ Отрывок из диссертации, представленной на соискание ученой степени кандидата богословия, но за защиту которой в 2004 г. автору была присуждена ученая степень магистра богословия, утвержденная впоследствии Святейшим Патриархом Алексием II. Публикация осуществляется в рамках исследовательского проекта РГНФ 01-01-00296 а. Начало публикации см.: Богословский сборник. М.: Изд-во ПСТБИ, 2003. Вып. 11-12.

² ЦА ФСБ РФ. Д. Н-7377. Т. 6. Л. 253 об.

ля – сеять на церковной ниве плевелы вражды, озлобления и ненавистничества. Если у одних есть “целостность” (м. И.), а у других “мудрость”, то не станем эту мудрость низводить на степень только хитрости, но будем звать и тех и других и Господу молиться, чтобы привел их (и м. И., и серединных, типа о. С. М.) к единому целомудрствованию»¹. Очевидно, что «м. И.» – это митрополит Иосиф (и его последователи); представитель «серединных», «о. С. М.», – отец Сергей Мечев и его община. И тех и других митрополит Кирилл звал к единству, называя их «единомысленными людьми».

Этот призыв к единству был услышан не сразу, и выступление самого святителя Кирилла в 1929 году, как было выше показано, вызвало в кругах «правой» церковной оппозиции самую разную реакцию. Однако постепенно взоры противников курса митрополита Сергия все больше обращались к митрополиту Кириллу. Становилось ясно, что если кто-то и способен объединить оппозицию, то это он. (Можно, например, вспомнить, как еще в конце 1920-х годов епископ Нектарий (Трезвинский) запрашивал фактического руководителя «иосифлян» епископа Димитрия (Любимова), «не пора ли поминать Патриаршим Местоблюстителем митр[ополи]та Кирилла»².)

Освобождение священномученика Кирилла из заключения в 1933 году и его последующее поселение в сравнительно легко доступном городе Гжатске способствовало тому, что все новые группы «правой» церковной оппозиции стали искать общения с ним. Святитель Кирилл не отталкивал их. Об этом периоде сохранились весьма интересные воспоминания Марии Тепниной, духовной дочери архимандрита Серафима (Битюкова³) и иеромонаха Иеракса (Бочарова) – «непоминающих», нелегально служивших в Подмоскowie. В 1934 году М. В. Тепнина ездила к священномученику Кириллу в Гжатск, а еще раньше, в

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 40.

² Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 3. Л. 58.

³ В написании фамилии архимандрита Серафима встречаются различия.

конце 1920-х годов, жила в Ленинграде у родной сестры покойной жены митрополита Кирилла (как уже отмечалось, со своей свояченицей А. Н. Азиатской святитель находился в довольно близких отношениях и регулярно с ней переписывался). Образ священномученика Кирилла изображен в воспоминаниях М. В. Тепниной очень ярко: *«Когда появилась “Катакомбная церковь”, митрополит Кирилл прислал из одной из своих ссылок послание, в котором писал, что “если эту Церковь, т. е. находящиеся в оппозиции отдельные (приходы), некому возглавить, то он их возглавляет”. Все три месяца в Гжатске он каждому желающему – будь он епископ, священник, мирянин, кто угодно – каждому, кто болел этим вопросом, готов был письменно или непосредственно разъяснить суть всего этого происходящего»*¹.

Не совсем понятно, о каком послании к «Катакомбной церкви» здесь идет речь, но то, что отношение митрополита Кирилла к обращавшимся к нему за разъяснениями в воспоминаниях М. В. Тепниной изображено верно, полностью подтверждается его собственными показаниями. Так, на допросе 16 августа 1934 года в ответ на предъявленное митрополиту Кириллу обвинение в *«попытке воссоздать к[онтр]р[еволюционную] организацию “Истинно-православная церковь”»* он сказал: *«Я назначен был в завещании патриарха Тихона первым кандидатом на место патриаршего местоблюстителя, и поэтому, вероятно, в сознании многих церковников за мной мыслилась обязанность давать известные разъяснения на те недоуменные вопросы, которые у них возникают в связи с курсом церковной жизни, принятым официальной церковью...»*

*Само собой разумеется, что эти, обращающиеся ко мне лица, рассматривали меня как их руководителя, и я им не отказывал в возглавлении их, т. е. в руководстве ими. Никого сам к себе не звал и никаких организационных указаний не делал»*².

¹ Тепнина М. В. Из воспоминаний-интервью // Василевская В. Я. Катакомбы XX века: Воспоминания. М.: Фонд им. А. Меня, 2001. С. 268-269.

² ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 28-28 об.

Примером тех, кто обращался тогда к святителю Кириллу и получил от него ответ, как раз и могут служить архимандрит Серафим и иеромонах Иеракс. Связь была осуществлена через ту же М. В. Тепнину. Иеромонахом Иераксом на этот счет в 1946 году были даны довольно подробные показания. Из них можно понять, как в 1934 году священномученик Кирилл мыслил существование общин, не признающих митрополита Сергия. Выглядят эти показания так:

«Вопрос: Вы давали поручение Тепниной Марии к митрополиту Кириллу?»

Ответ: Не помню, вполне возможно, я о чем-нибудь спрашивал мнение Кирилла.

Вопрос: Вы информировали митрополита Кирилла о существовании в Москве созданного вами антисоветского церковного подполья?»

Ответ: Не помню, возможно, просил Марию Тепнину об этом и спрашивал его мнение по этому вопросу.

Вопрос: Какой же ответ вы получили от него?»

Ответ: Помню, Тепнина привезла от Кирилла письменное указание о том, что он одобряет создание нами подпольных церквей и дает нам указание вербовать, вернее принимать в церковное подполье группы хорошо проверенных и преданных нам людей, то есть он рекомендовал нам, нелегалам-священникам, каждого вновь привлекаемого в подполье из верующих сначала проверять и только тогда, когда убедимся в его искренности с нами, приглашать на наши подпольные богослужения.

В этом же письменном указании митрополит Кирилл предлагал производить рукоположение в сан священника лиц, доказавших себя в преданности нашему подполью, и после их рукоположения руководить их службой и всячески наблюдать за ними.

Вопрос: Вы лично читали письменное указание митрополита Кирилла, о котором вы показали выше?»

Ответ: Нет, я не читал, но Мария Тепнина мне показывала это письмо и пересказывала содержание устно.

Вопрос: Где находится в данное время это письмо Кирилла?»

Ответ: Тепнина Мария сама или через кого другого передала письмо Битюгову Серафиму. Это я утверждаю на том основа-

нии, что вскоре после возвращения Тепниной от митрополита Кирилла и моей беседы с ней я был на свидании у Битюгова в Загорске, который в разговоре со мной о дальнейшей работе подпольной церкви сказал мне, что он получил письмо от митрополита Кирилла, в котором есть указание о том, как создавать нелегальные церкви, проводить вовлечение в подполье новых людей и совершать обряды рукоположений в сан священника»¹.

Несмотря на то что к 1946 году ни митрополита Кирилла, ни архимандрита Серафима уже не было в живых (последний скончался в 1942 году в городе Загорске, так и не будучи обнаруженным НКВД), следователя весьма заинтересовали события 1934 года, и он решил еще раз к ним вернуться уже на очной ставке между иеромонахом Иераксом и Марией Тепниной. В протоколе этой очной ставки записано в частности следующее:

«Вопрос Бочарову: Кто руководил деятельностью подполья?»

Ответ: Моим непосредственным руководителем в антисоветской подпольной работе являлся Битюгов Серафим. Кроме того, в 1934 году Тепнина Мария, будучи у митрополита Кирилла на свидании, передала мне его личные указания по работе подполья.

Вопрос Тепниной: А в этой части Бочаров показывает правильно?»

Ответ: Да, правильно. Действительно в 1934 году, будучи на свидании у митрополита Кирилла в г. Гжатске, я имела с ним личный разговор по вопросу об отношении оппозиционного духовенства к действующей церкви. Митрополит Кирилл мне устно разъяснил причины, по которым нельзя признавать действия митрополита Сергия в части руководства русской православной церковью. Кроме того, митрополит Кирилл при моем отъезде вручил мне для передачи его духовной дочери Карагодиной письменные указания по этому вопросу.

Об имевшем место разговоре с митрополитом Кириллом и полученном мною от него письменном указании я информировала Бочарова»².

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 3. Л. 75-76.

² Там же. Л. 121-122.

Свидетельства иеромонаха Иеракса и Марии Тепниной рисуют картину взаимоотношений священномученика Кирилла с мирянами и священниками из числа «непоминающих». Видно, что авторитет святителя, по крайней мере, в ряде общин, был очень высок, и к его голосу внимательно прислушивались. (В отношении же общины, о которой выше шла речь, можно еще заметить, что ее духовная связь с митрополитом Кириллом еще более окрепла после того, как в 1935 году произошло знакомство архимандрита Серафима (Битюкова) с епископом Афанасием (Сахаровым) при участии еще одного нелегального священника Подмосковья — Петра Шипкова¹. Святитель Афанасий не только служил в домовых храмах архимандрита Серафима и иеромонаха Иеракса, но и даже совершал в них тайные хиротонии².)

Переходя теперь от оппозиционных Заместителю мирян и священников к архиереям, можно сказать, что и в их среде авторитет митрополита Кирилла неуклонно возрастал. В дополнение к сказанному в предыдущем разделе о ближайших последователях Казанского святителя, нужно добавить, что важным фактором объединения церковной оппозиции вокруг него

¹ См.: Протокол допроса священника Петра Шипкова от 2 февраля 1944 года // Там же. Т. 4. Л. 48. В 1932 году священник Петр находился некоторое время с митрополитом Кириллом и епископом Афанасием в ссылке в Туруханском крае. 8 апреля 1944 года им на этот счет были даны такие показания: *«Имея беседу с митрополитом Кириллом и епископом Сахаровым по вопросу своего дальнейшего поведения как священника, я по возвращении из ссылки получил от них одобрение не вступать ни в какую церковную группировку и оставаться в зависимости от своего епархиального епископа, митрополита Петра Полянского, а за невозможностью сноситься с ним, обращаться за разъяснениями по церковным вопросам к епископу Сахарову. Что я и делал»* (Там же. Л. 72 об.).

² См.: *Транани Н. В.* Епископ Афанасий (Сахаров): (Воспоминания) // Молитва всех вас спасет: Материалы к жизнеописанию святителя Афанасия, епископа Ковровского / *Сост., предисл. и примеч. О. В. Косик.* М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. С. 64.

в 1930-е годы стало все большее приближение к нему такого видного иерарха, как архиепископ Серафим (Самойлович). Этот фактор был так важен потому, что священномученик Серафим – в недавнем прошлом Заместитель Патриаршего Местоблюстителя – занимал одно из ведущих мест в ряду иерархов Русской Церкви и в силу этого сам являлся своего рода центром собирания сил оппозиции митрополиту Сергию.

Как уже отмечалось, предпосылки для сближения двух святителей были еще в конце 1920-х годов. Но тогда выявлению близости их позиций помешал арест священномученика Серафима. В январе 1932 года архиепископ Серафим после почти трехлетнего заключения был освобожден из концлагеря и поселился в городе Козмодемьянске Марийской АО (в прошлом Казанской губернии и, соответственно, епархии), *«мечтая, – согласно его показаниям от 3 января 1933 года, – найти себе наилучший отдых от церковных разногласий»*. Однако долго жить в стороне от церковных дел святителю Серафиму не удалось, и вскоре он вошел в общение с прихожанами местной Мало-Сундьярской церкви, в которой не поминали митрополита Сергия. Об этой общине в тех же показаниях он отозвался как об *«истинно-православной церкви, сохранившей действительную чистоту Православной, Христовой, русской церкви»*. *«Данную церковь я действительно одобрил в присутствии посетителей, сторонников данной церкви»*, – подтвердил он¹. В контексте рассматриваемой темы важно, однако, не просто то, что архиепископ Серафим одобрил деятельность одной из общин «непоминающих», а то, что эта община считала себя находящейся в иерархическом подчинении именно святителю Кириллу, не признавая его увольнения Заместителем от управления Казанской епархией. За богослужением в Мало-Сундьярской церкви поминали *митрополита Петра Крутицкого, митрополита Кирилла Казанского и епископа Иоасафа Чистопольского*. Это следует из показаний целого ряда лиц, привлеченных тогда вместе с архиепископом Серафимом по одному

¹ Архив УФСБ РФ по Республике Мари-Эл. Д. 9941. Л. 71-72.

делу¹. Сам священномученик Серафим по поводу этого поминовения заявил следователю: *«Всех архипастырей, которые находятся в изгнании настоящей властью, как-то: митрополита Петра Крутицкого, Кирилла Казанского, Ио[а]сафа, Нектария и др., – я считаю как страдальцев за веру Христову, т. к. никакой антисоветской деятельности в их действиях я не нахожу. Поэтому в наших истинных православных церквях они включены в поминовение»*². Итогом «марийского» дела, следствие по которому продолжалось более полугода, стала высылка святителя Серафима в июне 1933 года на три года в Северный край (в Архангельск)³.

Начавшийся вслед за этим период (вторая половина 1933 года – первая половина 1934 года) открыл принципиально новую страницу в истории «правой» церковной оппозиции. Ситуация, сложившаяся в тот момент, была уникальна и не имела места ни до него, ни после. Летом 1933 года священномученик Кирилл, впервые с 1922 года, получил свободу (хотя и ограниченную). В том же году, как уже выше отмечалось, были на время освобождены и такие близкие к нему иерархи, как епископы Афанасий (Сахаров), Дамаскин (Цедрик) и некоторые другие. Архиепископ Серафим хотя и был сослан в Архангельск, пользовался там относительной свободой и осенью 1933 года даже приезжал оттуда (нелегально) в свою Ярославскую епархию в город Рыбинск к почитаемой им слепой старице Ксении, но не застал ее там⁴.

Выше уже было сказано о том, что еще в 1928 году святитель Серафим сообщал о своем намерении *непрерывно писать Аве*, то есть архимандриту Неофиту (Осипову)⁵. Удалось ли

¹ См.: Там же. Л. 40-40 об., 42, 45.

² Там же. Л. 72 об.

³ См.: Там же. Л. 202.

⁴ См.: Показания монахини Ксении (Красавиной) от 28 апреля 1934 года // Архив УФСБ РФ по Ярославской обл. Д. С-12005. Т. 3. Л. 56 об.–57; Показания архиепископа Серафима (Самойловича) от 22 мая 1934 года // Там же. Л. 227.

⁵ См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-44340. Л. 52.

ему тогда это сделать, точно не известно. Но к осени 1933 года переписка между ними уже определенно наладилась. Копия письма архиепископа Серафима *«дорогому Авве»*, относящегося к этому времени, сохранилась в его следственном деле 1934 года. В этом письме в иносказательной форме говорилось и о митрополите Кирилле: *«Бабушка Кира отстранена от хозяйства, но она считает себя все же хозяйкой, и она права, хотя ее место занял внучатый племянник – перешел из Саратова на место бабушки, думая править ее хозяйством. Пожалуй, это будет совсем показательно»*¹. (*«Внучатый племянник»* – это переведенный в августе 1933 года из Саратовской епархии в Казанскую митрополит Серафим (Александров). Из всех членов Синода митрополита Сергия он имел самую дурную славу², и поэтому его перевод на место святителя Кирилла характеризовался архиепископом Серафимом как *совсем показательный*.)

Каким было в то время отношение архиепископа Серафима к митрополиту Сергию и его окружению, можно увидеть из следующих слов того же письма *Авве*: *«Грустно, что он и его друзья взялись за спасение хозяйства, забывши, что они сами спасаются хозяйством и в хозяйстве. Они забыли, что Основатель хозяйства имеет на то все права, а они уже лишили»* <зачеркнуто в копии> *его этого права, усумнились в его возможности спасти хозяйство – почли последнее за простое смиренное учреждение. Это уже ниспровержение того Высшего достоинства, которое принадлежало только одному Основателю нашего хо-*

¹ Архив УФСБ РФ по Ярославской обл. Д. С-12005. Т. 1. Л. 326; ср.: Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Ч. 2: Архиепископ Угличский Серафим (Самойлович); Епископ Романовский Вениамин (Воскресенский); Ч. 3: Священнослужители и миряне / Под ред. прот. Н. Лихоманова. Тулаев: Православное Братство св. блгв. кн. Бориса и Глеба, 2000. С. 14.

² В очерке А. Дейбнера «Русские иерархи под игом безбожников» о нем сказано так: *«Человек, о связях которого с ГПУ знала вся Россия и которому никто не верил»* (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. 407).

зйства. Это уже не только ересь, это отступничество от нашего Основателя...»¹. Нетрудно понять, что под словом «хозяйство» здесь подразумевается Церковь. Митрополита Сергия священномученик Серафим вполне определенно квалифицировал как *отступника* от Основателя Церкви – Христа. Святитель Кирилл, как известно, предпочитал так вопрос не ставить. Однако, как будет показано, это не помешало ему увидеть в архиепископе Серафиме своего *единомышленника*.

Тогда же, в Архангельской ссылке, архиепископ Серафим подготовил проект деяния, призванного сыграть особую роль в истории Русской Церкви. Недавно текст этого деяния, датированного 4/17 декабря 1933 года, был опубликован в журнале «Православная Русь» (правда, со ссылкой на неназванную каткомбную общину Санкт-Петербурга, что порождает определенные сомнения в подлинности текста). Этим деянием *митрополит Сергей объявлялся лишенным молитвенного общения со всеми православными епископами Русской Церкви и предавался церковному суду с запрещением в священнослужении*. В заключении деяния говорилось: *«Управление Российской Церкви, за невозможностью обращаться к первоиерарху Местоблюстителю митр[ополиту] Петру Крутицкому, переходит, до возвращения его к своему деланию, к старейшему иерарху Русской Церкви, руководствуясь на сей случай указанием Собора Русской Церкви 1917-18 гг. и актами Св[ятейшего] Патриарха Тихона и митр[ополита] Ярославского Агафангела об автономном управлении епископами на местах в своих епархиях»*².

О том, что такой или подобный документ архиепископом Серафимом в действительности был составлен, существует целый ряд свидетельств. Так, например, архимандрит Симеон (Холмогоров), в прошлом насельник Данилова монастыря, 12 мая 1937 года дал (согласно протоколу) следующие показания:

¹ Архив УФСБ РФ по Ярославской обл. Д. С-12005. Т. 1. Л. 326; ср.: Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Ч. 2. С. 15.

² Деяние нового Священномученика Серафима Угличского / Публ. и примеч. Н. Савченко // Православная Русь (Джорданвилль). № 9. 1999. С. 7.

«Архиепископ Серафим Самойлович, будучи в ссылке в Архангельске, в 1934 году проводил совещание (нелегальное) нескольких ссыльных епископов, от имени которого им было составлено и разослано воззвание, призывавшее к объединению и решительным контрреволюционным действиям в блоке со всем оппозиционно настроенным духовенством. Об этом мне сообщил епископ Сахаров Афанасий в беседе со мной в сентябре 1935 года в г. Владимире. Об этом же мне писал в конце 1935 года или в начале 1936 г. архиепископ Феодор Поздеевский... Кто участвовал на этом нелегальном совещании, я не знаю, и мне о них никто ничего не говорил и не писал»¹. Архиепископ Феодор по этому поводу 1 июня 1937 года дал (опять же, согласно протоколу) такое разъяснение: «Я Холмогорову действительно сообщал, что архиепископом Серафимом Угличским было примерно в 1934 г. написано “послание”, которым он запрещал в священнослужении митрополита Сергия. Было ли это послание согласовано с кем-либо из ссыльных епископов, я не знаю. Мне об этом “послании” сообщил иеромонах Пиуновский Спиридон в 1935 г. в г. Архангельске, где он был в ссылке»². (Можно заметить, что, в отличие от последующих показаний архиепископа Феодора 1937 года — о них речь ниже, — эти показания не выглядят придуманными следователем.)

Здесь, однако, важно не столько то, что архангельским деянием предполагалось запретить в священнослужении митрополита Сергия, сколько то, что, согласно проекту (вернее, ставшей известной его версии), церковное управление должно было перейти (до возвращения митрополита Петра к своему деланию) к старейшему иерарху Русской Церкви. Под этим старейшим иерархом подразумевался, очевидно, не кто иной, как святитель Кирилл. Ему, таким образом (судя по всему, без предварительного согласования с ним), предлагалось возглавить Российскую Церковь с не совсем понятным статусом не то Местоблюстителя, не то его заместителя (но в любом случае игнорируя заместительство митрополита Сергия). Священно-

¹ Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8151. Л. 76 об.-77.

² Там же. Л. 185.

мученик Кирилл, всегда подчеркивавший необходимость сохранения верности каноническим нормам Церкви, от этого отказался. В ответ архиепископу ли Серафиму или кому-то еще, мыслившему так же, он в январе 1934 года писал: *«Для меня лично, выступление сейчас представляется не возможным, так как я совершенно не уверен в характере отношений митрополита Петра... Во всяком случае, быть явочным порядком заместителем митрополита Петра без его о том распоряжения я не могу, но если митрополит Петр добровольно откажется от местоблюстительства, то я в силу завещания Святейшего Патриарха и данного ему мною обещания исполню свой долг и приму тяготу местоблюстительства, хотя бы митрополит Петр назначил и другого себе преемника, ибо у него нет права на такое назначение»*¹.

По всей видимости, именно архиепископу Серафиму святитель Кирилл писал в феврале 1934 года: *«Ваше Высокопреосвященство, Преосвященнейший Владыко, возлюбленный о Господе брат архиепископ <имя пропущено> ... Строки Ваши, полные снисходительности и доверия ко мне, грешному, доставили мне глубокое утешение. Спаси Вас Господи! Вас огорчает моя неповоротливость и кажущаяся Вам чрезмерная осторожность. Простите за это огорчение и еще потерпите его на мне...»*². Трудно представить, кому еще из архиепископов могло быть адресовано это письмо (архиепископ Прокопий (Титов), например, едва ли стал бы укорять митрополита Кирилла в *чрезмерной осторожности*, поскольку сам, насколько можно судить, не был сторонником резких шагов; достоверные же указания на то, что святитель Кирилл состоял тогда в переписке с какими-то другими архиепископами, нам не известны). В написанных в апреле 1934 года письмах священномученика Кирилла архимандриту Неофиту (Осипову) встречаются упоминания о *«понуканиях пламенных»*, о том, что ему приходится сдерживать *«пламенные порывы»*³. Судя по всему, здесь, прибегая к обыч-

¹ Акты... С. 700.

² Там же.

³ Там же. С. 868.

ной для писем тех лет иносказательной форме, митрополит Кирилл как раз и вел речь о призывах архиепископа Серафима к более активным выступлениям (можно напомнить: «*пламенный*» – это просто перевод имени Серафим).

В показаниях от 16 июля 1934 года святитель Кирилл подтвердил наличие связи между ним и святителем Серафимом: «*Находясь в Гжатске, я связался с епископами: Афанасием Сахаровым, Дамаскиным Цедрик и Серафимом Самойловичем... С Дамаскиным и Серафимом поддерживал письменные отношения. Все эти лица являются сторонниками моей точки зрения по вопросам церковного управления. Серафим же Самойлович настроен даже несколько резче меня*»¹. Таким образом, видно, что, хотя в отношении митрополита Сергия архиепископ Серафим и был настроен более решительно, чем священномученик Кирилл, у последнего были все основания считать его своим единомышленником. Круг *сторонников* святителя Кирилла, таким образом, постепенно расширялся.

Несмотря на то, что от провозглашения себя главой Русской Церкви митрополит Кирилл тогда отказался, со стороны оппозиционного митрополиту Сергию духовенства к нему в это время стали поступать просьбы освятить святое миро, то есть совершить священнодействие, являющееся, согласно устоявшейся традиции, прерогативой Первоиерарха. Священномученик Кирилл от совершения этого, до некоторой степени, первосвятительского акта, в принципе, не отказался, но выдвинул определенные условия. Об этом можно прочесть в письме протоиерея Николая Пискановского (близкого архиепископу Серафиму) епископу Макарию (Кармазину) от 3/16 сентября 1934 года: «*Православные церкви просят святое/ миро, а оно уже на исходе. Я в свое время обращался к митр[опо- литу] К[ириллу], и он предложил, чтобы 6 епископов сделали ему об этом заявление, тогда он совершит. Этой формальности я не мог выполнить, и остались без святого/ мира. Когда был арх[ие- пископ] Серафим, не было чина мироварения, и получен уже после*

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 24 об.

его отъезда. Все сейчас есть, только нужен совершитель этого великого священнодействия»¹.

Адресат этого письма – епископ Макарий – был одним из тех, чье имя оказалось рядом с именем митрополита Кирилла во многом благодаря архиепископу Серафиму. На допросе 11 октября 1934 года епископом Макарием были даны такие показания о его участии в деятельности «правой» церковной оппозиции:

«Вопрос. Расскажите когда, от кого и какие Вы получили указания о принятии руководства нелегальными епархиями “истинно-православной церкви”, к которой Вы принадлежите.

Ответ. Принятие руководства нелегальными епархиями “истинно-православной церкви” и отдельными группами я (Кармазин) Макарий получил в мае м[еся]це 1934 года от епископа Серафима (Самойловича) через священника Пискановского, отбывающего ссылку в г. Архангельске. В письменном указе Серафим (Самойлович), несмотря на то что он находился в ссылке, рассматривая себя как Заместителя Патриаршего Местоблюстителя, предлагал принять Днепрпетровскую епархию, которой я управлял до своего ареста 1927 года. Позднее, т. е. вскоре после ареста Серафима (Самойловича), Пискановский предложил мне принять руководство Вятской епархией и группами “ИПЦ” Ивановской Промышленной области, руководил которыми до ареста Серафим (Самойлович), где имеются значительные кадры последователей “истинно-православной церкви”, формально признающие митрополита Сергия как главу русской церкви, но фактически проводящие программу истинно-православной церкви»².

В своих показаниях епископ Макарий не обошел стороной и тему архангельского совещания: *«В мае м[еся]це] 1934 г. Серафимом Самойловичем я через Пискановского был приглашен в Архангельск на совещание, но от этой поездки, по соображениям*

¹ Архив УФСБ РФ по Костромской обл. Д. 6179-С. Приложения. Л. 24-24 об.

² Там же. Т. 1. Л. 13-13 об.

конспирации и во избежание провала деятельности ИПЦ и его последствий, я отказался и ограничился письменным сообщением в адрес Серафима о том, что я ИПЦ не изменю и твердо буду проводить свою работу в деле создания в России свободной “истинно-православной” церкви»¹.

С митрополитом Кириллом у епископа Макария, по-видимому, непосредственной связи не было. В довольно большом перечне лиц, с которыми епископ Макарий имел переписку, Казанский святитель назван не был. Более того, есть основания считать, что его позиция по отношению к митрополиту Сергию и «сергианам» была значительно более жесткой, чем позиция святителя Кирилла. На допросе 5 октября 1934 года, например, епископ Макарий заявил: «Существующие церковные течения (обновленцев-сергиевцев) осуждаю, как признающих советскую власть и по каноническим с ними расхождениям. С этими течениями я, как последователь “истинно-православной церкви”, вел и буду продолжать борьбу»². У священномученика Кирилла можно встретить слова об «обновленческой природе сергианства», но слов о борьбе с сергиевцами как с церковным течением (да еще по причине их признания советской власти) у него нет нигде: ни в письмах, ни в протоколах допросов. Выше уже высказывалось предположение о том, что резкое письмо в адрес митрополита Кирилла от 12 февраля 1934 года, подписанное «убогим Е. М.», принадлежало именно епископу Макарию («...ново-обновленцы Сергиевцы, главарем которых стоит митрополит] Сергей и самочинный, никем не избранный так называемый Синод, который есть поистине ликвидационный комитет по разрушению и уничтожению всех установлений, основанных на свят[ых] канонических правилах Правосл[авной] Церкви, – с момента явного проявления самочиния, своими делами сами себя осудили, не дожидаясь Собора, и оказались вне Церкви Христо-

¹ Там же. Л. 19 об.; Хлебников М. Движение истинно-православных в Костромской губернии // Православная жизнь (Джорданвилль). 1997. № 5 (569). С. 23.

² Архив УФСБ РФ по Костромской обл. Д. 6179-С. Т. 1. Л. 9 об.

вой, и вне Церкви Христовой нет благодати и спасения», – говорилось в том письме¹)².

Однако даже с таким радикальным «борцом с сергиевцами», как епископ Макарий, святителю Кириллу удалось, не меняя своей принципиальной позиции, прийти при посредничестве архиепископа Серафима (и, может быть, кого-то еще, напри-

¹ Архив УФСБ РФ по Ярославской обл. Д. С-12005. Т. 1. Л. 326; ср.: Новомученики и исповедники Ярославской епархии. Ч. 2. С. 25.

² Можно здесь с удивлением отметить, что в составленном протоиереем Николаем Доненко жизнеописании священномученика Макария (Кармазина) о его принадлежности к оппозиции митрополиту Сергию вообще ничего не сказано. Как такое могло получиться, можно понять, например, из следующего сравнения. Предъявленное в 1934 году епископу Макарию обвинение протоиерей Николай изложил следующим образом: «Владыку обвинили в том, что он был «идеологом Православной Церкви <...>, вел активную антисоветскую работу; объединял реакционно-враждебные части духовенства для активной борьбы с советской властью; насаждал нелегальные домовые церкви с целью подготовки церковных кадров; устанавливал идейные связи с единомышленниками, находящимися в ссылке и других городах; устраивал у себя на квартире тайные моления и антисоветские сборища» (Протоиерей Николай Доненко. Наследники Царства. Симферополь, 2000. С. 350. Текст книги воспроизведен без сокращений и изменений). В самом следственном деле постановление о предъявлении обвинения от 16 октября 1934 года выглядит так: «КАРМАЗИН, будучи враждебно настроенным к Советской власти и ее хозяйственно-политическим мероприятиям, являясь одним из идеологов к.-р. организации «ИСТИННО-ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ» вел активную к/р. работу, заключающуюся:

1) В объединении реакционно-враждебной части церковников ИПО и друг. областей, являющихся сторонниками «ИСТИННО-ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ», для активной борьбы с Советской властью.

2) В насаждении нелегальных домашних церквей с целью подготовки церковных кадров и идейных противников Соввласти.

3) В восстановлении, в к.-р. целях, идейных связей с единомышленниками, находящимися в ссылке и проживающими в др. городах СССР.

4) В организации у себя на квартире нелегальной церкви, устройстве тайных молений с привлечением на них отдельных лиц.

5) В устройстве на своей квартире а/с сборищ, созданной им в Костроме к.-р. группы «ИПЦ» (Архив УФСБ РФ по Костромской обл. Д. 6179-С. Т. 1. Л. 15).

мер, епископа Дамаскина) к определенному *единству взглядов*. Происходила все большая консолидация церковной оппозиции. Сам епископ Макарий 1 ноября 1934 года дал на этот счет такие показания: «Наша “Истинно-православная церковь” возглавляется в настоящее время архиепископом Серафимом Угличским, митрополитом Казанским Кириллом, мною – епископом Кармазиным, епископом Дамаскиным, б[ывшим] Глуховским Черниговской епархии, епископом Парфением (Брянских), проживающим в г. Кимры М[осковской] о[бласти], епископом Ио[а]сафом Жеваховым, епископом Афанасием Молчановским, б[ывшим] Сквирским Киевской епархии, и протоиереем Пискановским Николаем Акимовичем...

Началом оживленной деятельности нашей группы “Истинно-православной церкви” нужно считать конец 1933 г. и начало 1934 года. Примерно к этому времени возвратились из ссылки епископ Дамаскин, епископ Парфений, митрополит Кирилл и др. Архиепископ Серафим приехал в Архангельск, а я, в свою очередь, переехал в Кострому. К этому времени также относится и установление единства наших взглядов по вопросам практической деятельности “Истинно-православной церкви” в настоящих условиях, о чем мы вели оживленную переписку...

Какое количество у нас имеется сторонников и единомышленников из числа духовенства и клира, сказать не могу, т. к. подобного учета у нас не было.

Мне известно только одно, что руководящего состава “Истинно-православной церкви”, преимущественно из высшего духовенства, епископов и митрополитов, насчитывается у нас до 30 человек, о чем мне писал в своем письме весной 1934 г. епископ Дамаскин. Фамилии всех этих тридцати человек я затрудняюсь перечислить, за исключением названных мною выше лиц.

С значительным числом из наиболее влиятельных духовных лиц “Истинно-православной церкви” я поддерживал шифрованную переписку... По этим вопросам я писал и мне писали епископы: Дамаскин, Парфений, Ио[а]саф, протоиереи Пискановский..., арх[иепископ] Серафим и др.»¹.

¹ Там же. Л. 25 об. – 27 об.

Обращает на себя внимание названное епископом Макарием со ссылкой на епископа Дамаскина число единомышленных ему иерархов – до 30. Эту цифру священномученик Дамаскин приводил не только епископу Макарию. Так, в письме игумену Глинской пустыни Аристоклию (Ветрову), не пожелавшему порвать с «сергианами», он писал: *«Я призываю Вас к суду Божию, перед Которым я в сем вопросе предстою с чистою совестью вкупе с Предстоятелем Росс[ийской] Ц[еркви] Местоблюст[ителем] Митр[ополитом] Петром, с Митрон[олитом] Кириллом и тридцатью архипастырями прежнего рукоположения, не лакействующими пред м[итрополитом] Сергием и за то страждущими»*¹. В обвинительном заключении по делу епископа Дамаскина 1934 года слова этого письма были интерпретированы так: *«В письме имеется указание о том, что ЦЕДРИК примыкает к СМИРНОВУ вместе с 30-ю другими епископами»*².

Такая интерпретация, угодная следствию, выглядит несколько натянутой. Из упомянутых *тридцати епископов* (проверить точность этой цифры в настоящий момент не представляется возможным), очевидно, не все были полными единомышленниками святителя Кирилла или, как здесь сказано, *«примыкали»* к нему. Епископ Макарий, например, был настроен более радикально, чем он, и предпочитал среди *«руководящего состава “Истинно-православной церкви”*» первым называть архиепископа Серафима, а не митрополита Кирилла. В то же время есть и противоположные примеры: названный епископом Макарием в числе руководителей «ИПЦ» епископ Иоасаф (Жевахов) занимал по отношению к митрополиту Сергию значительно более примирительную позицию, чем священномученик Кирилл. Тот же епископ Макарий 22 октября 1934 года показывал на этот счет: *«Еще до приезда на жительство в Кострому и после я вел активную переписку с епископами*

¹ «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...»: Архивные материалы к житию священномученика Дамаскина, епископа Стародубского (1877-1937) / Публ., предисл. и примеч. О. Кошик // Богословский сборник. М.: Изд-во ПСТБИ, 2003. Вып. 12.

² ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 65.

Иоасафом Жеваховым и Антонием Панкеевым, доказывавшими мне возможность и необходимость, особенно в настоящее время, представителям “Истинно-православной церкви” присоединиться к митрополиту Сергию»¹. Сам епископ Иоасаф так и сделал. В конце 1932 года он вошел в общение с Заместителем и получил от него назначения сначала на Пятигорскую кафедру, а затем на Чебоксарскую. Послушно отправившись к месту служения в Чувашскую АССР, он был там в марте 1933 года арестован и через полгода приговорен к десяти годам ИТЛ². Может быть, после этого, в 1934 году, епископ Иоасаф вновь как-то сблизился с представителями «правой» церковной оппозиции (хотя в условиях лагерного существования сделать это было весьма непросто), но документально такое сближение не подтверждено, а с учетом того, что после освобождения из лагеря в 1936 году он вновь принял назначение от митрополита Сергия, и вовсе кажется маловероятным. Если такие архипастыри, как епископ Иоасаф (Жевахов) включались в число тех «тридцати, не лакействующих пред митрополитом Сергием», то видно, что цифра эта достаточно условная (хотя и при всей своей условности — весьма внушительная).

Кто еще мог включаться в число этих тридцати иерархов? Этот вопрос, несомненно, в 1934 году волновал и ОГПУ (преобразованное в том же году в одно из подразделений НКВД). В предъявленном тогда священномученику Кириллу обвинении в списке архиереев, с которыми он «установил связи», на первом месте значился Поздеевский, то есть архиепископ Феодор³. В обвинительном заключении по делу митрополита Кирилла 1934 года говорилось также еще и о его связи с епископом Парфением (Брянских)⁴. (Можно заметить, что это же

¹ Архив УФСБ РФ по Костромской обл. Д. 6179-С. Т. 1. Л. 22; Хлебников М. Движение истинно православных в Костромской губернии. С. 23.

² Архив УФСБ РФ по Ставропольскому краю. Д. 27722. Т. 1. Л. 226; Т. 2. Л. 305.

³ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 26.

⁴ Там же. Л. 42.

имя среди имен руководителей «ИПЦ» упоминалось и в показаниях епископа Макария). Однако откуда следствие узнало про существование связей святителя Кирилла с этими двумя иерархами и какой характер имели эти связи, из материалов его дела не ясно. Возможно, была использована какая-то агентурная информация, не включенная в состав следственного дела; но не исключено и то, что имена архиепископа Феодора и епископа Парфения обвинителями были просто приписаны для придания большего веса своей работе. Если связь митрополита Кирилла с архиепископом Феодором действительно существовала, а не была измышлена следователями, то нельзя исключать того, что письмо «*возлюбленному о Господе собрату архиепископу*» от февраля 1934 года – это ответ святителя Кирилла бывшему ректору Московской Духовной Академии и управляющему Даниловым монастырем, хотя более вероятно, что адресатом того письма был все-таки архиепископ Серафим.

Вообще же вопрос о церковной позиции архиепископа Феодора в период управления Русской Церковью митрополитом Сергием весьма непрост и вполне мог бы быть предметом отдельного серьезного исследования. Общим местом почти всех трудов по церковной истории того времени является восходящее, по-видимому, к митрополиту Мануилу (Лемешевскому) утверждение о том, что архиепископ Феодор состоял в оппозиции Заместителю и возглавлял ее так называемую «*даниловскую*» ветвь¹. Однако достоверных документальных подтвер-

¹ См., например: *Митрополит Мануил (Лемешевский)*. Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. (включительно). Erlangen, 1989. Т. 6. С. 336-337; *Митрополит Иоанн (Снычев)*. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов XX столетия – григорянский, ярославский, иосифлянский, виCTORианский и другие, их особенности и история. Самара, 1997. С. 328; *Регельсон Л. Л.* Трагедия Русской Церкви: 1917-1945. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1996. С. 574-576; *Поспеловский Д.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. С. 150; *Протоиерей Владислав Цыпин*. История Русской Церкви. Книга девятая: 1917-1997. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 165.

ждений этому практически нет (показания на следствии в счет не идут). В чем конкретно проявлялась оппозиционность митрополиту Сергию архиепископа Феодора и «даниловцев», в полной мере неясно. Есть, например, такое свидетельство очевидца – послушника Василия Филипповича (впоследствии архиепископа РПЦЗ Леонтия): *«В ответ на декларацию митрополита] Сергия в Москве ответил протестом прежде всего Данилов монастырь по указанию из ссылки архиепископа] Феодора. Наместник обители, иеромонах] Тихон с братией, не прекращая поминовения митрополита] Сергия, отказались исполнять его предписания вообще, а также прекратили с ним молитвенное общение: не приглашали его к себе, как это было принято, на храмовые праздники и сами не являлись на общемосковские церковные торжества»*¹. Из этого свидетельства следует, что даже к умеренным «непоминающим» «даниловцы» вначале не принадлежали (речь идет про 1927 год, впоследствии их позиция могла измениться).

Нередко, когда речь идет о позиции архиепископа Феодора, цитируется письмо А. Ф. Лосева своей первой жене В. М. Лосевой от 22 марта 1932 года, в котором есть такие слова: *«Продолжаю кое-что о Ф. Одна из существенных его сторон – строгость и логическая прямолинейность, переходящая часто, пожалуй, в формализм и юридическое понимание... Ф. – внутренне собранная, величаво уравновешенная и абсолютно неувлекающаяся фигура... Это – объективная натура, и тоже, пожалуй, это излишний объективизм... Этот объективизм переходит в формальную точку зрения, когда он говорит, что сергиане и иосифляне одинаково будут судимы на будущем соборе, хотя, по его мнению, последние безусловно будут оправданы, или когда сам он, фактически разорвавши (только в 1930 году!) с С., формальное отложение все же считает не только ненужным, но и невозможным, ибо отложить может только Бог. Тут же начинается прореха, сви-*

¹ Псарев А. В. Архиепископ Леонтий Чилийский (1904-1971 гг.): Материалы к жизнеописанию архипастыря гонимой Церкви Российской // Православная жизнь (Джорданвилль). 1996. № 3 (555). С. 13.

детельствующая о некоем формализме мысли, не видящем существенные черты борющихся сторон»¹. В комментариях (составитель которых не указан) разъясняется, что «Ф.» – это «епископ Феодор Поздеевский, известный православный богослов»² (то, что «С.» – это митрополит Сергей, более-менее ясно и без разъяснений). Если это разъяснение верно, то письмо А. Ф. Лосева нельзя не признать весьма информативным. Однако с гораздо большей степенью надежности можно было бы судить о позиции архиепископа Феодора, если бы сохранились какие-нибудь документы (например, письма), в которых бы он сам свидетельствовал о своей позиции. Немало информации об архиепископе Феодоре можно почерпнуть из следственных дел, но эта информация требует осторожного отношения и часто не дает необходимых ответов.

В ноябре 1934 года и архиепископ Феодор, и епископ Парфений (имя которого также связано с Даниловым монастырем), были арестованы и привлечены по одному делу. В ходе следствия епископом Парфением, согласно протоколам допросов, были названы довольно многие лица, с которыми он *поддерживал связь* (нужно заметить, что многие из них к тому времени уже были арестованы). Так, в частности, в его показаниях упоминаются: схиархиепископ Антоний (Абашидзе), епископ Дамаскин (Цедрик), от которого он получил два письма и которому писал в ответ, епископ Макарий (Кармазин), с которым он имел регулярную переписку (по 3-5 писем в год друг другу каждый), архиепископ Прокопий (Титов), который в июле и сентябре 1934 года приезжал к нему и останавливался на несколько дней на квартире в городе Кимры, архиепископ

¹ Лосев А. Ф. Жизнь: Повести, рассказы, письма. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 403-404; ср.: *Монахиня Иоанна. Жизнеописание архиепископа Волоколамского Феодора (Поздеевского), последнего ректора Московской Духовной Академии // Православная жизнь (Джорданвилль). 1995. № 10 (550). С. 4; Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: НИЦ Мемориал, 1999. С. 73.*

² Лосев А. Ф. Жизнь... С. 532.

Феодор (Поздеевский), к которому сам епископ Парфений приезжал в январе того же года в город Зарайск¹. На вопрос следователя о митрополите Кирилле епископ Парфений 26 ноября 1934 года ответил: «Смирнова Кирилла, б[ывшего] митрополита Казанского, я лично знаю по ссылке, познакомился с ним в г. Усть-Сысольске в 1926 году. После этого м[итрополита] Кирилла я не встречал и переписки с ним не поддерживал»².

Вполне возможно, что так оно и было. Но даже если это и так, видно, что и без непосредственной переписки митрополит Кирилл и епископ Парфений принадлежали примерно к одному и тому же кругу иерархов и придерживались примерно одинакового образа мыслей. После того как епископу Парфению были предъявлены протокол допроса епископа Макария³ и письмо епископа Дамаскина⁴, он заявил: «*Излагаемые ими взгляды в этих документах о положении православной церкви в настоящее время я вполне разделяю*»⁵. На вопрос, в чем выражается общность его взглядов с епископами Макарием и Дамаскином,

¹ Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 24649-С. Л. 26-28, 33, 35 об.

² Там же. Л. 33-33 об.

³ В деле епископа Парфения содержится копия протокола допроса епископа Макария от 1 ноября 1934 года. Первый, подчеркнутый следователем, фрагмент этого протокола звучал так: «Признав незаконным актом Октябрьскую революцию, осужденную поместным собором 1917-18 гг., мы, в том числе и большинство старейших иерархов русской православной церкви, поддерживаемые рядовым духовенством (частью), с самого начала революции встали на платформу непримиримой борьбы с Советской властью и неизменно стоим на этой позиции и по настоящее время» (Там же. Л. 56. Оригинал протокола см.: Архив УФСБ РФ по Костромской обл. Д. 6179-С. Т. 1. Л. 25). Выдержки из этих же показаний епископа Макария, в которых говорилось о «руководящем составе "Истинно-православной церкви"», уже приведены выше.

⁴ По всей видимости, епископу Парфению было предъявлено то же самое письмо епископа Дамаскина, что и митрополиту Кириллу (см.: «Совершается суд Божий над Церковью и народом русским...» // Богословский сборник. Вып. 10. С. 45).

⁵ Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 24649-С. Л. 35 об. Подчеркнуто сотрудником ОГПУ-НКВД.

скином, епископ Парфений 22 декабря 1934 года ответил: «Я, Брянских, и ряд других архиереев в общем количестве около 30 человек..., рассматривая настоящее тяжелое положение православной церкви в Советском Союзе, где церковь как таковая лишена всех своих прав на легальное существование, предоставленных ей Конституцией Советского правительства, я и другие мои единомышленники пришли к одному общему выводу, что основной причиной такого тяжелого положения, бесправия православной церкви в Советском Союзе, является м[итрополит] Сергей, который нарушил и продолжает нарушать указания патриарха Тихона и м[итрополита] Петра Крутицкого по управлению православной церковью. Таких взглядов держатся на положение православной церкви в Советском Союзе архиепископ Феодор – Поздеевский Александр Васильевич, архиепископ Прокопий – Титов Петр Семенович, с которыми у меня лично на эту тему были разговоры, где я и выяснил общность наших взглядов»¹. Можно обратить внимание на то, что и здесь фигурирует уже знакомое число архиереев-единомышленников – около 30.

Что же касается архиепископа Феодора, то он уже на одном из первых допросов, 19 ноября 1934 года, заявил: «После моего возвращения из к[онц]лагеря, в июне 1933 года, я с этих пор ни с кем из служителей религиозного культа никакой переписки не вел и личной связи не поддерживал»². Этой линии поведения архиепископ Феодор держался и далее и даже на очной ставке с епископом Парфением опроверг его показания об их встрече в городе Зарайске в январе 1934 года³. Только в ходе следующего следствия, в 1937 году, архиепископ Феодор будто бы согласился «показывать правду» и назвал имена лиц, с которыми он «обсуждал контрреволюционную платформу и задачи практической антисоветской деятельности организации церковников». Тогда он, согласно протоколу от 25 июня или июля (можно прочитать и так, и так), признал: «С епископом Парфе-

¹ Там же. Л. 37-37 об.

² Там же. Л. 45.

³ Там же. Л. 50.

нием Брянских я... разговаривал по вопросу о посещениях митрополита Кирилла Смирнова патриархии и митрополита Сергия. Я устанавливал, на какой основе заключался контрреволюционный блок этих двух иерархов, занимающих авторитетное положение в церковном мире»¹. Показания эти, однако, не вызывают доверия. Причем дело здесь не только в крайне сомнительной от лица архиепископа Феодора интерпретации встречи митрополитов Кирилла и Сергия (такая тенденциозность в передаче показаний подследственных была обычным делом). Возможно, что архиепископ Феодор вообще ничего подобного не говорил. Весьма очевидно из самого текста, что большая часть признательных показаний архиепископа Феодора в 1937 году следователем не просто записана в нужном ему ключе, но и придумана им². В силу этого ни о том, существовала ли в 1934 году ка-

¹ Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. П-7014. Л. 107-107 об.

² В последнем следственном деле святителя Кирилла находится копия протокола допроса архиепископа Феодора от 25 июля 1937 года. В 1995 году она была опубликована в одном из зарубежных периодических изданий (см.: *Монахиня Иоанна. Жизнеописание архиепископа Волоколамского Феодора (Поздеевского) // Православная жизнь (Джорданвилль). 1995. № 10 (550). С. 10-22. «Странное впечатление производит этот протокол»,* – отмечалось в публикации. Если же обратиться к следственному делу самого архиепископа Феодора, то изумление становится еще большим. Так, приведенные показания архиепископа Феодора, в которых говорится про его разговор с епископом Парфением о встрече митрополитов Кирилла и Сергия, содержатся в деле в трех вариантах. Один вариант протокола (рукописный) обрывается на полуслове и имеет подпись «Поздеевский» лишь на трех листах из пяти (см.: Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. П-7014. Л. 104-108 об.), хотя, согласно требованиям ведения протокола, подписываться должен каждый лист. (К слову сказать, 107-й лист, содержащий упомянутые показания о митрополите Кирилле, – из числа не имеющих подписи.) Другой вариант (машинписный) не имеет не только подписей, но даже и даты, что вообще является нонсенсом (см.: Там же. Л. 109-116). Только в третьем варианте (также машинописном) наличествуют все необходимые подписи (кем они поставлены – тоже вопрос), но текст существенно дополнен и отредактирован по сравнению с первыми двумя (см.: Там же.

кая-то связь у архиепископа Феодора с митрополитом Кириллом, ни о том, насколько близки были их взгляды, в настоящий момент с уверенностью говорить нельзя.

Значительная активизация деятельности «правой» церковной оппозиции во главе с митрополитом Кириллом долго быть терпимой со стороны ОГПУ-НКВД, конечно, не могла. Уже в конце весны 1934 года началась новая волна арестов ее участников.

Первым 21 мая был арестован в Архангельске архиепископ Серафим и направлен спецконвоем в Иваново. Показания священномученика Серафима мало что дали следственным органам. На вопрос: *«Назовите персонально лиц, с которыми Вы имели переписку контрреволюционного содержания и приезжавших к Вам в город Архангельск для получения практических к[онтр]р[еволюционных] установок»*, — он ответил: *«Переписку я действительно имел, также ко мне в гор. Архангельск приезжали мои последователи. Персонально назвать Вам лиц, с которыми я имел переписку и содержание переписки, а также лиц, приезжавших ко мне, в силу своих убеждений отказываюсь»*¹. После получения таких ответов следствие не стало тратить много времени на святителя Серафима, и 1 июня 1934 года он был приговорен к пяти годам ИТЛ². Из лагеря священномученик Серафим уже не вышел. Там в 1937 году он вновь был привлечен к следствию, приговорен к высшей мере наказания и 4 ноября расстрелян³.

Л. 117-136). По какой-то причине «брак» следственного производства не был своевременно уничтожен и оказался приобщен к делу. Его наличие до некоторой степени проливает свет на вопрос о том, как появлялись признательные показания обвиняемых, и служит серьезным доводом против поспешных выводов, которые можно сделать при не критическом чтении протоколов допросов.

¹ Архив УФСБ РФ по Ярославской обл. Д. С-12005. Т. 3. Л. 227.

² См.: Там же. Л. 287.

³ Вопросов, связанных с церковной деятельностью святителя, лагерные следователи не касались. Он был осужден за то, что якобы говорил заключенным, что *советская власть есть временная* и т. п. (см.: Архив УФСБ РФ по Кемеровской обл. Д. П-9211. Л. 158-159).

14 июля 1934 года в Гжатске был арестован сам митрополит Кирилл. Уже через день после этого он был препровожден в Москву. Из краткой сопроводительной записки на имя *т. Полянского* следует, что все это было сделано *согласно личной договоренности* с ним¹. (И. В. Полянский — ближайший помощник и преемник Е. А. Тучкова на посту начальника 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ. К тому моменту, после очередной реорганизации карательных органов, подразделение, отвечавшее за борьбу с «церковной контрреволюцией», стало именоваться 3-им отделением Секретно-политического отдела Главного управления государственной безопасности НКВД СССР. Его-то и возглавлял И. В. Полянский.)

Об арестах 1934 года других видных деятелей оппозиции уже отчасти говорилось в разных местах. В целом, хронология и география этих арестов выглядит так. 1 августа в городе Нежине Черниговской области был арестован епископ Дамаскин. Оттуда он был направлен сначала в Чернигов, а затем в Киев². 30 сентября в поезде Кострома-Москва арестовали епископа Макария (Кармазина)³. Вскоре, 2 октября, последовал арест архиепископа Прокопия (Титова) в городе Камышине⁴. 1 ноября в городе Кимры (тогда Московской области) был арестован епископ Парфений (Брянских)⁵, а через два дня, 3 ноября, — архиепископ Феодор (Поздеевский) в городе Зарайске (той же области)⁶. В итоге из близких святителю Кириллу ие-

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 1; *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. 249.

² ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31265. Л. 17 об.

³ Архив УФСБ РФ по Костромской обл. Д. 6179-С. Т. 1. Л. 1; *Хлебников М.* Движение истинно православных в Костромской губернии. С. 18.

⁴ *Игумен Дамаскин (Орловский).* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь: Булат, 2001. С. 356.

⁵ Архив УФСБ РФ по Тверской обл. Д. 24649-С. Л. 6 об.

⁶ Там же. Л. 20 об.

рархов к 1935 году на свободе остался (видимо, по какому-то недосмотру НКВД) практически лишь один епископ Афанасий (Сахаров).

Репрессии 1934 года притормозили, но не остановили совсем процесс консолидации «правой» церковной оппозиции. Сам священномученик Кирилл 2 декабря 1934 года был приговорен к трем годам ссылки в Казахстан¹, а 14 декабря был отправлен по этапу через города Ташкент, Алма-Ату и Чимкент в поселок Яны-Курган (в те годы это была территория довольно обширной Южно-Казахстанской области, впоследствии разделенной на несколько областей)². Так, Промыслом Божиим, именно Южный Казахстан и Средняя Азия становились новым местом сосредоточения оставшихся сил церковной оппозиции — местом, в котором завершилось ее объединение вокруг святителя Кирилла.

В тот же регион (а именно в город Турткуль в Каракалпакии) в марте 1935 года был сослан архиепископ Прокопий (Титов)³. Епископ Макарий (Кармазин), несмотря на откровенно антисоветские заявления, сделанные им в ходе следствия, был приговорен не к концлагерю, а к пяти годам ссылки в Казахстан. Ссылку он отбывал на станции Уш-Тоб Турксибской железной дороги (в то время это была Алма-Атинская область)⁴. Еще ближе к святителю Кириллу проживал митрополит Иосиф (Петровых) — духовный возглавитель самой много-

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-37479. Л. 48.

² Об испытаниях, перенесенных святителем Кириллом в пути по этапу и в первое время проживания в Яны-Кургане, см.: Письмо митрополита Кирилла (Смирнова) к м. Евдокии / Публ. О. Косик // Богословский сборник. Вып. 3. М.: Изд-во ПСТБИ, 1999. С. 225-227.

³ См.: *Протоиерей Николай Доненко*. Наследники Царства. С. 276; *Игумен Дамаскин (Орловский)*. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь: Булат, 2001. С. 362.

⁴ Архив УФСБ РФ по Костромской обл. Д. 6179-С. Приложения. С. 50; *Протоиерей Николай Доненко*. Наследники Царства. С. 351-353.

численной ветви оппозиции, получившей по его имени название «иосифлянства». С 1931 года он находился в ссылке в городе Аулие-Ате (с 1936 по 1938 год этот город назывался Мирзоян, а затем – Джамбул), тогда Южно-Казахстанской области. В 1935 году срок ссылки митрополита Иосифа окончился, но свободы он не получил и был оставлен на проживание в Аулие-Ате (Мирзояне)¹. Наконец, в ту же Южно-Казахстанскую область, в город Чимкент, в конце 1934 года был сослан и еще один небезызвестный иерарх, в прошлом, как и митрополит Иосиф, участник Ярославской оппозиции, – епископ Евгений (Кобранов)².

¹ См.: Сахаров М. С. Жизнь и деятельность митрополита Иосифа (Петровых): Биографический очерк. СПб.: Изд-е автора, 2001. С. 53, 115. Весьма выразительный рассказ о пребывании митрополита Иосифа в казахстанской ссылке, записанный, как сказано, со слов *непосредственной свидетельницы*, приведен протопресвитером Михаилом Польским (Новые мученики Российские: Второй том собрания материалов. Джорданвилль, 1957. С. 1-4).

² Епископ Евгений был приговорен к трем годам ссылки в Казахстан 29 ноября 1934 года (см.: Архив УФСБ РФ по Вологодской обл. Д. П-15385. Л. 50). Прожив до осени 1935 года в Чимкенте, епископ Евгений неожиданно получил предписание переселиться из областного центра в отдаленный поселок Ленинский, находившийся в 70 километрах от города и железной дороги. Крайне удрученный этим известием, епископ Евгений направил заявление «Г-ну Прокурору СССР Тов. Вышинскому» с просьбой *задержать телеграммой* его переселение. «Умоляю Вас, как верховного стража закона и совесть революц[ионной] законности, оставить меня до конца срока ссылки в Чимкенте», – писал он. Свою просьбу епископ Евгений попытался убедительно аргументировать. Он писал Вышинскому про возникшие в его душе «страдания Агасфера, вечно странствующего еврея, гонимого с места на место»; сравнивал себя с известной революционеркой Верой Фигнер, «бодро переносившей Шлиссельбург долгие годы и разрывающейся до обморока от утраты издохшей в ее камере любимой птички»; указывал на то, что по своему происхождению он принадлежит к «церковно-школьному пролетариату»; заявлял, что имеет «не столько религиозные, сколько философские убеждения в форме системы “Диалектики Абсолютного Смысла”». Столь необычная для православного епископа, известного к тому же своей принадлежностью к оппозиции митрополи-

Говоря о епископе Евгении, можно сразу отметить, что это был весьма темпераментный церковный деятель. Один лишь штрих: осенью 1926 года он не только принял участие в тайных выборах Патриарха, но и еще до их завершения согласился написать за будущего Первосвященителя обращения к Российской иерархии и пастве, а также к Восточным Патриархам¹ (будто бы священномученик Кирилл, если бы избрание его действительно состоялось, не смог бы сам решить, к кому и с чем ему обращаться). Особых слов заслуживает и та роль в деле объединения церковной оппозиции (и не только оппозиции), которую попытался сыграть епископ Евгений в оставшиеся до ее почти полного физического уничтожения два с небольшим года.

С епископом Евгением митрополит Кирилл встретился во время следования по этапу в начале 1935 года. Это уже была не первая их встреча. Об этом сам епископ Евгений дал достаточно подробные показания на допросе 29 июня 1937 года (насколько точно записал эти показания следователь, конечно, в полной мере установить нельзя, но кажется, что, не забывая в нужных ему местах вставлять дежурное «к/р», их сути он не изменил): *«С Кириллом Смирновым я познакомился в 1921 г. в Таганской тюрьме, а в 1935 г. провел 3 дня вместе с ним в тюрьме г. Алма-Ата. Здесь он мне не дал никаких организационных поручений, но единство взглядов на положение церкви было констатировано во многом, кроме необходимости организационного отделения от Сергея. С этого момента я активно включился в деятельность Смирнова Кирилла и его к[онтр]р[еволюционной] организации, с готовностью выполнять его научные задания и подавать свой голос за его тезисы. И действительно, в одной открытке я выполнил для него справку, имеющую организационный характер², а в*

ту Сергию, аргументация произвела впечатление на адресата. На заявление была наложена резолюция: «Дать телеграмму», – и епископ Евгений остался в Чимкенте (Там же. Л. 54).

¹ См.: ЦА ФСБ РФ. Д. Р-31639. Л. 69, 92.

² Епископом Евгением для митрополита Кирилла в 1936 году была подготовлена историческая справка по вопросу о возможности хра-

другой открытке поставил вопрос о его праве на главенство в церкви»¹.

Обращает на себя внимание указанное епископом Евгением единственное его расхождение во взглядах с митрополитом Кириллом: вопрос о *необходимости организационного отделения* от митрополита Сергия. Сам епископ Евгений, в составе группы ярославских иерархов отделившись от Заместителя в феврале 1928 года, через три месяца вновь ему подчинился. Правда, как замечал епископ Евгений в тех же показаниях от 29 июня 1937 года, это *подчинение было формальным*: воссоединившись с Заместителем, он *не порывал контакт с митрополитом Иосифом* (который, отмежевавшись от митрополита Сергия, уже ни на какое примирение с ним не пошел). Тем самым, по словам епископа Евгения, он *«встал на путь использования легальных и нелегальных возможностей для достижения единства и независимости от советской власти православной церкви»².*

В более развернутом виде, согласно тем же показаниям епископа Евгения, цели, к достижению которых он стремился, выглядели так: *«Первой и самой главной целью к/р организации было: 1) путем консолидации сил верующих добиться, чтобы соввласть считалась с церковью; 2) второй целью было заменить соглашательскую политику Сергия по отношению к совласти политикой достоинства церкви и освободиться от вмешательства со стороны власти в организационные и управленческие дела церкви; 3) третьей целью была цель возгласить церковь легальным патриархом, а если это будет невозможно, то подпольным патриархом, который должен был прекратить раскол и объединить все течения церкви в одно, установить дисциплину»³.*

нения и вкушения мирянами Великого Утешения, то есть Святых Даров (Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова) в контексте исторических событий и церковных разделений XX века: Дис. на соиск. уч. степ. канд. бог. Машинопись. М., 2000. С. 292).

¹ Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 62.

² Там же. Л. 61.

³ Там же. Л. 64.

Трудно, конечно, представить, чтобы план епископа Евгения мог быть реализован: никакой *«подпольный патриарх»* в условиях гонений *установить дисциплину* не сумел бы. *Освободиться от вмешательства со стороны власти в организационные и управленческие дела Церкви* можно было только либо при условии изменения власти, либо путем отказа от этих самых *организационных и управленческих дел*, осуществляемых единым церковным центром. Святитель Кирилл практически во всех своих письмах 1930-х годов, в которых он касался вопроса о церковном управлении, указывал на необходимость следования постановлению Патриарха Тихона от 20 ноября 1920 года, предусматривавшего возможность децентрализации Русской Церкви. Возглавление Церкви *«подпольным патриархом»* явно не казалось ему выходом из создавшегося положения. (Можно вспомнить, что и в 1926 году он весьма скептически отнесся к избранию его самого Патриархом на тайных выборах.)

Что же касается епископа Евгения, то и он отчасти понимал и признавал *несбыточность своих целей и планов в условиях советской действительности*. По этой причине, согласно добытым от него показаниям, им *«ясно осознавалась надежда на реставрацию капитализма в той или иной форме»*¹. Но простое ожидание осуществления этой надежды его характеру не соответствовало. Насколько ему это удавалось, он и при наличной обстановке всячески старался способствовать *объединению всех церковных течений в одно*. Сфера применения его усилий в этой области была весьма разнообразной; так, например, он оказывал содействие *переходу обновленцев к «сергиевцам»*² (трудно сказать, какой еще иерарх из числа «правой» оппозиции мог бы заняться такого рода деятельностью). Круг архиереев, не отошедших от митрополита Сергия, с которыми епископ Евгений имел связь, согласно его показаниям, был весьма широк. В этот круг входил митрополит Ташкентский Арсений (Стадницкий), его преемник по кафедре, архиепископ Борис (Ши-

¹ Там же. Л. 64 об.

² См.: Там же. Л. 67.

пулин), проживавший в Ташкенте на покое епископ Лука (Войно-Ясенецкий)¹. *«Ряд епископов, – пояснял епископ Евгений, – был предназначен для влияния на митр[ополи]та Сергия на случай столкновения с ним»*. В этом ряду, согласно епископу Евгению, находились такие архиереи, как архиепископы Серафим (Силичев), Пахомий и Аверкий (Кедровы), Павлин (Крошечкин), Стефан (Знамировский), Питирим (Крылов), Иннокентий (Летяев), (тот самый, у которого в 1933 году было столкновение с епископом Афанасием [Сахаровым]), епископ Митрофан (Гринев). Некоторые из названных архиереев даже оказывали епископу Евгению материальную помощь².

По-видимому, идеи епископа Евгения находили свой отклик в церковных кругах. Можно понять, почему. Во второй половине 1930-х годов несостоятельность политики митрополита Сергия становилась все более очевидной. Никакие уступки, на которые он шел перед властями, не приводили их к отказу от курса на полное уничтожение Церкви в СССР. Даже свой Синод, о значении легализации которого в 1927 году он с таким пафосом писал в июльской декларации³, в 1935 году Заместитель не смог уберечь от ликвидации. В этой ситуации и в кругах его бывших сторонников, действительно, могли появиться мысли, что пора *«заменить соглашательскую политику Сергия по отношению к советской власти политикой достоинства Церкви»*. В свою очередь, такие мысли могли все больше

¹ См.: Там же. Л. 68. Выписку из протокола допроса епископа Евгения от 29 июля 1937 года, в которой об этом говорится, см. также: Лисичкин В. А. Крестный путь святителя Луки: Подлинные документы из архивов КГБ. М.: Троицкое слово; Изд-во МП; Феникс, 2001. С. 262.

² Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 69.

³ *«Едва ли нужно объяснять значение и все последствия перемены, совершающейся таким образом в положении нашей Православной Церкви... Вознесем же наши благодарственные молитвы ко Господу, тако благоволившему о святой нашей Церкви. Выразим всенародно нашу благодарность и Советскому Правительству за такое внимание к духовным нуждам православного населения...»* – восклицал митрополит Сергей в своей декларации (Акты... С. 510).

располагать их к сближению с тем, кого еще святой Патриарх Тихон, умевший при всей тягостности своего положения не ронять *достоинства Церкви*, считал лучшим кандидатом в свои преемники.

Впрочем, вполне возможно, что иллюзий по поводу возможности простой замены одной церковной *политики по отношению к советской власти* на другую ни у кого тогда уже не было. Действительно, иерархи, способные отстаивать *достоинство Церкви*, тогда были. Но с ними власти соглашались иметь дело только как с заключенными. Представить, что таким иерархам (первым среди которых и был священномученик Кирилл) будет дозволено определять *политику* Церкви, было очень трудно. Куда более реальной могла казаться перспектива, что вскоре никакого органа, официально осуществляющего проведение церковной *политики*, вообще не будет. Легальные формы церковной жизни стремительно сокращались. Но это еще не означало исчезновения Русской Церкви: огромные массы населения СССР, несмотря на политику государства, оставались верующими людьми. Церковным деятелям, чувствовавшим свою ответственность за народ Божий, волей-неволей приходилось задумываться о путях продолжения исполнения Церковью своей миссии уже в нелегальных формах. В таких условиях вполне естественно было вспомнить о тех, кто все это осознал раньше, и если не присоединиться к ним, то, по крайней мере, пересмотреть свое отношение к ним. И здесь также нельзя было не вспомнить о святителе Кирилле.

Все это понимали (в своем ключе) и органы НКВД. В этой связи на допросах арестованных епископов, не отходивших от митрополита Сергия, нередко стали звучать вопросы и про митрополита Кирилла. В качестве примера можно привести выдержку из протокола допроса епископа Германа (Ряшенцева) от 27 февраля 1937 года:

«Вопрос: Митрополита Кирилла Вы знаете?»

Ответ: Да, знаю. Он до революции у нас в Тамбове был епископом.

Вопрос: Где он находится в данное время?»

Ответ: Кажется, в ссылке, но где именно, не знаю.

Вопрос: От кого и когда Вы узнали, что опис. <?> Кирилл находится в ссылке?

Ответ: Не помню, но как будто о нем кто из знакомых моих москвичей писал о его ссылке»¹.

Понятно, что задавались такие вопросы неспроста, но в данном случае следователю ничего добиться не удалось.

Другой пример – допрос епископа Луки (Войно-Ясенецкого) от 7 августа того же года:

Вопрос: Какой характер носили ваши связи с бывшим митрополитом Казанским Кириллом Смирновым?

Ответ: Я по рассказам бывшего митрополита Арсения Стадницкого и др. знаю, что митрополит Кирилл Смирнов, отбывающий ссылку, правый по своим убеждениям, среди руководителей Церкви старинствовал, претендовал на занятие поста местоблюстителя патриаршего престола»².

Если в случае с епископом Германом следователь не стал далее развивать тему его связей с митрополитом Кириллом, то от епископа Луки в конце концов было получено признание в том, что он «состоял активным членом всесоюзного контрреволюционного нелегального церковного центра, возглавляемого бывшим ленинградским митрополитом Иосифом Петровых, бывшим казанским митрополитом Кириллом Смирновым и епископом Евгением Кобрановым, ставящим своей задачей объединение церковных течений для активной борьбы против советской власти»³. Позднее святитель Лука отказался от этих показаний, как ложных⁴.

Вообще же в «церковных» следственных делах второй половины 1930-х годов можно встретить самые неожиданные комбинации обвиняемых. Так, например, святитель Афанасий (Сахаров) в 1936 году был арестован и привлечен по одному делу с двумя бывшими членами Синода митрополита Сергия,

¹ Архив УФСБ РФ по Республике Коми. Д. КП-7446. Т. 2. Л. 4 об.

² Лисичкин В. А. Крестный путь святителя Луки. С. 268.

³ Там же. С. 341.

⁴ Там же. С. 371.

вместе с ним в свое время подписавшими июльскую декларацию, — архиепископами Сергием (Гришиным) и Филиппом (Гумилевским)¹. Еще один проходивший по тому же делу иерарх — епископ Ювеналий (Машковский) — также был по своему весьма известен. До 1935 года он был одним из самых видных обновленческих деятелей на Украине, титулуясь «митрополитом» Одесским и даже Киевским². Всем четырем иерархам со столь непохожими послужными списками было предъявлено одинаковое обвинение: *«Являлся вдохновителем и организатором нелегального к.-р. церковно-канонического <так> центра “ИПЦ”, ставящего задачу активной борьбы против советской власти»*³. Архиепископ Филипп после этого признал: *«Я действительно стоял на защите ссыльного епископата и был сторонником его к.-р. платформы... Гришин, Машковский и Летаев, как и многие другие из епископов, не только ссыльных, являются активными сторонниками этой к.-р. платформы т. н. “ссыльного епископата”»*⁴.

Конечно, ко всем таким показаниям следует относиться с большой осторожностью. Органы НКВД были прямо заинтере-

¹ Архиепископом Филиппом, помимо декларации 1927 года, было затем подписано и печально известное интервью, в котором заявлялось, что *«гонения на религию в СССР никогда не было и нет»* (Известия ВЦИК. 1930. 16 февр. № 46 (3893); Акты... С. 682-686). Через некоторое время за границу поступило сообщение, что архиепископ Филипп со сказанным в интервью не согласен. В результате архиепископу Филиппу пришлось в 1931 году сменить положение управляющего Московской епархией и постоянного члена Синода на положение заключенного концлагеря (Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8218. Т. 1. Л. 21 об.; Т. 2. Л. 85-86).

² См.: *Митрополит Мануил (Лемешевский)*. Каталог русских архиереев-обновленцев: Материал для «Словаря русских архиереев-обновленцев» (1922-1944 гг.) // «Обновленческий» раскол: (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / *Сост. И. В. Соловьев*. М.: Общество любителей церковной истории; Крутицкое Патриаршее подворье, 2002. С. 980-981.

³ Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8218. Т. 1. Л. 9, 17, 23, 74.

⁴ Там же. Т. 2. Л. 91.

сованы в том, чтобы представить всех, как они называли, «*церковников*» членами «*всесоюзной антисоветской организации*», стоящими на одной «*контрреволюционной платформе*». Само выражение «*платформа ссыльного епископата*» было, по-видимому, изобретением тех же органов (равно как и приобретающее специфический смысл словосочетание «*Истинно-православная церковь*»). Во многом могли быть фальсифицированы и признательные показания о том, что те или иные конкретные иерархи были «*сторонниками этой к.-р. платформы*». Однако в целом, прослеживаемое по материалам многих следственных дел сближение представителей различных церковных течений не кажется совершенным вымыслом. Этому сближению объективно способствовало тотальное гонение на Русскую Церковь, развернувшееся во второй половине 1930-х годов. И какое бы ни было придумано название для платформы, на которой происходило это сближение, очевидно, что оно происходило отнюдь не на почве признания правильности политики митрополита Сергия.

Святителю Кириллу, надо полагать, было известно об изменениях в настроении хотя бы некоторых из не отошедших от митрополита Сергия иерархов. Конечно, со своей стороны он мог только приветствовать это. Так, например, если верить показаниям епископа Евгения, архиепископа Бориса (Шипулина) митрополит Кирилл считал «*тайным своим соратником*»¹. Можно сказать, что число потенциальных («*тайных*») сторонников святителя Кирилла возрастало, хотя каких-то точных данных на этот счет нет.

Здесь важно отметить еще один аспект происходивших тогда перемен. Определенное движение части «сергиевцев» в сторону «правой» оппозиции не могло не вызывать ее ответной позитивной реакции. Можно проиллюстрировать это на таком примере: епископ Макарий (Кармазин), в 1934 году заявлявший следователю, что он «*вел и будет продолжать борьбу с об-*

¹ Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 68; Лисичкин В. А. Крестный путь святителя Луки. С. 262.

новленцами-сергиевцами», в 1936 году не усомнился принять к себе «сергиевского» архиепископа Порфирия (Гулевича) и жить с ним в одном доме на станции Уш-Тоб¹. Очевидно, трудно было думать о безблагодатности «сергиевского» иерарха, когда находишься с ним в одинаково тягостном ссыльном положении. В этой связи, надо полагать, все меньшему числу представителей «правой» оппозиции могло казаться какой-то «изменой Православию» сделанное в свое время святителем Кириллом заявление о том, что он «в случае смертельной опасности со спокойной совестью примет елосвящение и последнее напутствие от священника сергиева поставления». Уравновешенная позиция митрополита Кирилла, умевшего различать «сергианство» и «сергиевцев», становилась для оппозиции вполне нормальной (хотя, конечно, сектантски настроенные люди в ее рядах оставались).

Возвращаясь к теме обретения «правой» церковной оппозицией все большего единства, следует сказать о роли, которую здесь сыграло то обстоятельство, что аресты 1934 года обошли стороной такого видного сподвижника священномученика Кирилла, как святитель Афанасий (Сахаров). Выше говорилось, что есть основания сомневаться в том, существовала или нет в 1934 году какая-то связь между митрополитом Кириллом и архиепископом Феодором (Поздеевским). С большей степенью уверенности можно считать, что к 1935 году опосредованный контакт между ними был установлен, причем именно благодаря епископу Афанасию (а также архимандриту Симеону (Холмогорову)). Согласно протоколу допроса от 25 июля 1937 года, архиепископ Феодор дал на этот счет такие показания: *«О деятельности митрополита Кирилла Смирнова я информировался через епископа Афанасия Сахарова и Холмогорова, которые имели возможность встречаться, обмениваться информацией и контактировать отдельные мероприятия организации. Помню хорошо, в конце 1935 года мне в ссылку Холмогоров писал, что он встречался с Сахаровым и в беседе с*

¹ См.: *Протоиерей Николай Доненко. Наследники Царства. С. 352-353.*

ним выяснял позицию Смирнова Кирилла, сообщая Сахарову наши взгляды по отдельным вопросам жизни и деятельности наших организаций. В этой беседе было установлено, что митрополит Кирилл Смирнов, оставаясь на прежней позиции в антисоветской деятельности, предпринимает практические шаги к тому, чтобы склонить митрополита Сергия на блок с нами. Холмогоров рассказал ему нашу ориентировку на усиление антисоветской деятельности, которая получила одобрение и епископа Сахарова. Холмогоров заявил Сахарову, что братство¹ одобряет предпринятые шаги митрополита Кирилла и будет удовлетворено, если митрополит Сергей полностью порвет со своей деятельностью по разложению церкви². Можно еще раз повторить, что доверять этому протоколу нельзя. В своем конечном виде (а были и промежуточные варианты) он, бесспорно, сочинен следователем. Но возможно, что при этом в нем все же есть что-то и от настоящих показаний архиепископа Феодора. Вопрос — что?

Можно отметить, что епископ Афанасий (Сахаров) во время следствия 1936 года факт своих встреч с архимандритом Симеоном упорно отрицал (к этой теме следователь безуспешно возвращал его не менее четырех раз, в том числе и на очных ставках святителя с лицами, которые подтверждали его посещения архимандрита Симеона во Владимире)³. Из этого, однако, еще нельзя делать вывод, что этих встреч и в самом деле не было. Допрос в НКВД — это не исповедь, и святитель Афанасий прекрасно понимал, что любые его откровенные показания будут обращены следствием во зло, а потому, несмотря на давление, от дачи таких показаний уклонялся. Уместно

¹ Речь здесь идет о «подпольном формировании, именовавшемся «Иноческим братством князя Даниила»». Так в материалах следствия стала именоваться возглавляемая архиепископом Феодором группа бывших насельников Данилова монастыря.

² Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8151. Л. 205; Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. П-7014. Л. 121-122.

³ См.: Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8218. Т. 2. Л. 112 об., 120, 123, 127.

сопоставить следственные материалы с тем, что сообщал епископ Афанасий об архимандрите Симеоне тому, кому мог доверять. В письме диакону Иосифу Потапову от 27 октября 1940 года святитель писал: *«Не знаю, где пр[еосвященный] Феодор и арх[имандрит] Симеон. Последний тоже тогда <в 1912 году, при диаконской и иерейской хиротониях монаха Афанасия (Сахарова)> присутствовал, хотя я и не был близок с ним. Впоследствии он стал моим духовным отцом и вместе духовным сыном»*¹.

В свете свидетельства о такой духовной близости епископа Афанасия с архимандритом Симеоном, можно особо не сомневаться в том, что встречи во Владимире у них были. Показания архиепископа Феодора в части, где говорилось про эти встречи, не были следовательским вымыслом. Более того, святитель Афанасий, очевидно, не мог бы так сблизиться с архимандритом Симеоном, если бы их взгляды на положение Церкви не были схожими. А исходя из этого, можно думать, что и во взглядах митрополита Кирилла и архиепископа Феодора обнаруживалась значительная близость.

При этом полного единомыслия между митрополитом Кириллом и архиепископом Феодором могло и не быть. Так, в показаниях последнего от 25 мая 1937 года (в отношении которых можно заметить, что если к их составлению следователь и приложил свой труд, то гораздо меньший, чем к показаниям от 25 июля) на вопрос об *«антисоветской декларации, нелегально распространяемой ссыльным митрополитом б[ывшим] Казанским Кириллом»*², приведен такой ответ: *«...Действительно, об упомя-*

¹ Молитва всех вас спасет. С. 271.

² Имеется в виду составленный святителем Кириллом в апреле 1934 года важный документ канонического содержания. О нем митрополит Кирилл тогда писал своему Авве, архимандриту Неофиту (Осипову): *«Думаю, что Вас моя формула удовлетворит. Она строится не на общих канонических нормах, а на тех наших, которыми определялось наше устройство после смерти Патриарха. С Соборною мыслью и волей нас связывает не одно только н[атриаршее] завещание, а и “постановление ВЦУ от 7/ XI 1920 г. № 362”. Их взаимодействием обеспечивается за-*

нудой декларации митрополита Кирилла я слышал и знаком был с ней в общих чертах. Я также не отрицаю и того, что по этому вопросу мы переписывались с Холмогоровым. В одном из писем Холмогорову, в ответ на его письмо, я сообщил ему свое отрицательное мнение о проекте выдвижения кандидатуры на место заместителя патриаршего местоблюстителя на случай смерти Петра Крутицкого»¹. Из этих показаний, однако, нельзя понять, в чем была суть замечаний архиепископа Феодора к «декларации митрополита Кирилла»². О его позиции многое бы могли сказать его письма архимандриту Симеону, часть из которых была изъята при аресте последнего. Они были приобщены к делу в качестве вещественных доказательств, и на них довольно активно ссылался на допросах следователь. Однако в настоящее время они не обнаруживаются ни в деле архиепископа Феодора, ни в деле архимандрита Симеона. В результате приходится констатировать, что выяснить до конца церковную позицию главы «даниловцев» на данный момент не удастся.

Заключительный этап объединения вокруг священномученика Кирилла оппозиционного митрополиту Сергию епископата пришелся на 1937 год. Сведения о кончине митрополита

конная иерархическая преемственность, неизбежно нарушающаяся при введении в дело иных факторов» (Акты... С. 868).

¹ Архив УФСБ РФ по Владимирской обл. Д. П-8151. Л. 182; Архив УФСБ РФ по Ивановской обл. Д. П-7014. Л. 77.

² В статье «Новые данные к жизнеописанию священномученика Феодора Волоколамского» делается такая попытка объяснить позицию архиепископа Феодора в этом вопросе: «Интересно, что владыка Феодор без энтузиазма отнесся к предложению митр[ополита] Кирилла, что, по-видимому, было вызвано специфическим взглядом архиеп[ископа] Феодора на церковную ситуацию того времени. Он вообще считал, что в условиях гонений административная централизация церковной жизни не строго обязательна» (Православная жизнь. 1998. № 8 (584). С. 5). Про святителя Кирилла, однако, также с полным основанием можно сказать, что он не считал тогда административную централизацию церковной жизни обязательной, скорее наоборот. Предложенное объяснение, таким образом, не снимает вопроса.

Петра (как выяснилось спустя полвека, ложные), поступившие в конце 1936 года, поставили перед всеми вопрос о том, кого далее считать главой Русской Церкви. Признать, вслед за Патриархией, Местоблюстителем митрополита Сергия представители «правой» церковной оппозиции, конечно же, не могли. Дело здесь было не только в нежелании видеть его Первоиерархом из-за несогласия с сутью его политики. Провозглашение митрополита Сергия Патриаршим Местоблюстителем казалось им вопиющим беззаконием и в формальном отношении.

Сам митрополит Сергей за несколько лет до того в опубликованной в первом номере «Журнала Московской Патриархии» статье «О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя» очень доходчиво разъяснил вопрос о времени действия своих полномочий: *«Различие между Местоблюстителем и его Заместителем не в объеме патриаршей власти, а только в том, что Заместитель является как бы спутником Местоблюстителя: сохраняет свои полномочия до тех пор, пока Местоблюститель остается в должности. Ушел Местоблюститель от должности (за смертью, отказом и под.), в тот же момент прекращаются полномочия Заместителя»*¹.

Казалось, что этот самый момент и наступил. Правда, формальным основанием для объявления митрополита Сергия Местоблюстителем послужили не те документы, которые он рассматривал в своей статье «О полномочиях...», а завещательное распоряжение митрополита Петра от 5 декабря 1925 года на случай его кончины. Но само это распоряжение в церковных кругах было малоизвестно. Опубликовано оно было только в апреле 1937 года в издаваемом в Каунасе журнале «Голос Литовской православной епархии» (причем не само по себе, а в тексте указа Патриархии от 22 марта 1937 года, в котором говорилось о его *принятии к сведению*)². Понятно, что на терри-

¹ Акты... С. 695.

² См.: Голос Литовской православной епархии. 1937. № 3-4. С. 21-22.

тории СССР этот литовский журнал не распространялся. Какое-то количество экземпляров указа с текстом ставшего столь актуальным распоряжения святителя Петра могло быть размножено в Патриархии машинописным образом, и кто-то, наверное, получил возможность с ним ознакомиться. Но много ли таковых было?¹ «Журнал Московской Патриархии», хотя и издавался в первой половине 1930-х годов довольно ограниченным тиражом (три тысячи экземпляров), был все же куда более доступен. И читали его не только приверженцы митрополита Сергия. Святитель Кирилл, например, весьма интересовался выходом «ЖМП» в свет и имел полный комплект номеров этого журнала за все пять лет его издания². По возможности за публикациями в нем следили и другие представители «правой» оппозиции. Что же касается программной статьи Заместителя «О полномочиях...», то она, несомненно, привлекла внимание практически всех (и внутри страны, и за рубежом), кого волновали тогда вопросы церковной жизни. Конечно, вспоминая сказанное в ней о последствиях возможного *ухода Местоблюстителя от должности*, они не могли не вынести самого определенного суждения о соотношении слов митрополита Сергия с его делами после того, как этот *уход* стал (как казалось) свершившимся фактом.

Оппонентам митрополита Сергия нужно было решить вопрос о местоблюстительстве по-своему. При этом необходимость решения этого вопроса не диктовалась какой-то практи-

¹ Показательно, что указ Патриархии от 22 марта 1937 года № 269 не был известен даже такому выдающемуся собирателю церковных документов тех лет, как М. Е. Губонин.

² Так, летом 1937 года митрополит Кирилл писал епископу Евгению: «Продолжает ли выходить “Журнал М[осковской] П[атриар]хии” и какой № был последним? Я имел последним № 23-24» (Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свияжского Кирилла (Смирнова). С. 293). В действительности, «ЖМП» № 23-24 за 1935 год и был тогда последним. При аресте у священномученика Кирилла было изъято *16 штук* «Журнала Московской Патриархии» (см.: Там же. С. 304). Именно столько номеров журнала в 1931-1935 годах и было выпущено (8 номеров были сдвоенными).

ческой надобностью. Было ясно, что Местоблюститель реальной возможности управлять Церковью все равно не получит. В условиях 1937 года даже митрополит Сергей фактически был лишен возможности осуществлять первосвятительские полномочия¹, существование его Патриархии становилось все более призрачным. И это при том, что он был наиболее приемлемым для власти кандидатом в Местоблюстители. Что же говорить о заведомо неприемлемом для нее кандидате, которого могла бы выдвинуть из своей среды церковная оппозиция? Патриарший Местоблюститель нужен был оппозиции не как церковный администратор. Он нужен был как символ сохранения преемства от святого Патриарха, как явственное свидетельство того, что «Тихоновская» Церковь не исчезла, хотя бы у кормила церковной власти в Москве и был поставлен иерарх иного духа, нежели святитель Тихон.

В такой ситуации взоры церковной оппозиции естественным образом устремлялись на священномученика Кирилла, и он, в свою очередь, не отворачивался от нее. По этому поводу на допросе 20 августа 1937 года святителем Кириллом были даны следующие показания (следователь их явно подредактировал – вставил там, где речь шла о Патриархе Тихоне, букву «б.» – но их смысла, очевидно, он не изменил):

«Вопрос: Следствием установлено, что после смерти Петра Крутицкого Ваши единомышленники перед Вами ставили вопрос о преемственности местоблюстительства. Назовите, на кого они указывали.»

¹ Так, например, когда митрополит Елевферий запросил из Москвы святое миро, все, что смог сделать митрополит Сергей, это – *благословить Преосвященному митрополиту Литовскому самому совершить мироварение в своей епархии* (Голос Литовской православной епархии. 1937. № 3-4. С. 22). Последние епископские хиротонии Заместителем были совершены в марте 1936 года (тогда были рукоположены епископы Серафим (Шамшин) и Борис (Воскобойников), см.: Акты... С. 964, 990). Возобновить поставление новых архиереев Патриархия смогла только после начала II Мировой войны, когда политика советского руководства по отношению к Церкви стала меняться.

Ответ: Они указывали на меня, как на единственного и законного местоблюстителя, что свидетельствует и завещание б[ывшего] патриарха Тихона.

Вопрос: Кто к Вам обращался по этому вопросу и в какой форме?

Ответ: По этому вопросу ко мне обращался епископ Макарий Барнаульский, который просил сообщить ему, что если Петр умер, то я разрешил бы считать меня местоблюстителем. Об этом же писал Евгений Кобранов, что он считает меня главою Церкви и поминает мое имя»¹.

О каком таком епископе Барнаульском шла речь, непонятно. Среди занимавших в 1920-1930-е годы эту кафедру иерархов, епископа по имени Макарий вообще не было. В 1937 году Барнаульским архиереем был епископ Григорий (Козырев)². Митрополит Иоанн (Снычев), исходя из неуказанных соображений, причислял его к «даниловской группировке» – «тайным разлагателям церковного единства», по его выражению³. Если же имя епископа указано в протоколе верно, то можно предположить, что имелся в виду епископ Макарий (Кармазин), хотя к Барнаулу, насколько известно, он никакого отношения не имел. В принципе, и тот и другой могли писать митрополиту Кириллу в 1937 году. Но нельзя исключать и того, что говорилось и ни о том, и ни о другом, а о ком-то третьем, кого митрополит Кирилл указал неточно (возможно, намеренно).

Кульминацией процесса объединения сил оппозиции вокруг святителя Кирилла стало признание его в качестве главы Русской Церкви со стороны другого видного митрополита – Иосифа (Петровых). На допросе 14 июля 1937 года митрополитом Иосифом были даны на этот счет такие показания:

«Вопрос: В чем выражалась Ваша связь с митрополитом Кириллом?»

¹ Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 44; Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова). С. 306-307.

² См.: Акты... С. 913.

³ Митрополит Иоанн (Снычев). Церковные расколы... С. 328.

Ответ: С м[итрополитом] Кириллом лично я не был знаком, видел его единственный раз в жизни в 1909 году. Моя связь с ним осуществлялась в непосредственной переписке и через посредствующих третьих лиц. Случай непосредственной переписки с м[итрополитом] Кириллом имел место единственный раз в январе 1937 г. Это письмо я направил с архимандритом Арсением (Борис Кордин), который из Алма-Аты приехал ко мне, а затем поехал к м[итрополиту] Кириллу. В своем письме я свидетельствовал владыке свое глубочайшее почтение, говорил, что преклоняюсь перед его мужественным стоянием своей борьбой за церковные интересы. Это было с моей стороны пробным камнем для выяснения отношения м[итрополита] Кирилла ко мне и установившейся за мною репутацией главаря особого церковного движения. От м[итрополита] Кирилла Арсений привез ответ, который вполне удовлетворил меня. Более важная и ответственная была переписка через третьих лиц – священников Ветчинкина (в Ташкенте) и Синецкого Григория (в Самарканде). Тот и другой непосредственно вели переписку с м[итрополитом] Кириллом и мною»¹.

Священномученик Кирилл на допросе 20 августа 1937 года подтвердил существование письменной связи между ним и митрополитом Иосифом. Говоря о своих единомышленниках, которых он опрашивал о возможности замены помазания святым миром на возложение рук архиерея, святитель Кирилл назвал и митрополита Иосифа. Об ответе митрополита Иосифа митрополит Кирилл особо распространяться не стал: *«Он ответил, что считает меня единственным законным руководителем церкви, и только. На это письмо я ему ничего не ответил»².*

Внести свой вклад в дело сближения митрополитов Кирилла и Иосифа попытался и епископ Евгений (ставивший, как

¹ Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 52-52 об.; Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова). С. 502-503.

² 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. 306.

отмечалось, перед собой цель «объединить все течения церкви в одно»). В его показаниях от 29 июля 1937 года на этот счет говорилось следующее: «В мае 1937 г. я высказал Петровых свое мнение, в связи со слухами о смерти Петра Крутицкого, что необходимо идти на все уступки Кириллу Смирнову, который должен возглавить церковь, т. к. на главенство в церкви Петровых тоже имел перспективы, тем более свое течение со значительным количеством последователей, но в интересах общей задачи к[онтр]р[еволюционной] организации эти перспективы его были отложены, и он с той же оказией, через которую я его спрашивал, мне ответил, что он со мною вполне согласен и будет подчиняться воле и указаниям Смирнова Кирилла, которого он считает главою церкви»¹.

Возникает вопрос, насколько достоверны сведения об установлении общения между митрополитами Кириллом и Иосифом и о признании первого вторым главою Церкви, коль скоро сведения эти почерпнуты из протоколов допросов. Этому виду источников можно доверять далеко не всегда. В данном случае достоверность информации несколько повышается от того, что основана она на более-менее согласных показаниях трех иерархов. На них, конечно, оказывалось сильное давление, с тем чтобы задать их показаниям нужную следствию направленность. Сопротивляться этому давлению было нелегко. Но видно, что сопротивление было (со стороны митрополита Кирилла — в большей степени, со стороны митрополита Иосифа и епископа Евгения — в меньшей). Можно с высокой степенью уверенности полагать, что факты, о которых говорилось в трех вышеприведенных фрагментах показаний трех иерархов, действительно имели место.

О том, что связь между митрополитами Кириллом и Иосифом не была придумана следствием, свидетельствовали и приобщенные к делу «вещественные доказательства». Во время обыска у священномученика Кирилла была обнаружена фото-

¹ Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 62 об.

графия митрополита Иосифа¹. Следовательно, конечно, не мог пройти мимо такой важной «улики», что отразилось в протоколе допроса митрополита Кирилла так:

«Вопрос: Через кого Иосиф Петровых Вам переслал свою фотографическую карточку и в знак чего?»

Ответ: Через Бориса Кордэ <так, речь идет об архимандрите Арсени (Кордине)>, который мне ее передал при посещении Яны-Кургана. Карточку он прислал в знак того, что он меня ценит и считает своим человеком.

Вопрос: С какой целью к Вам приезжал Борис Кордэ?

Ответ: Он приезжал познакомиться со мною и передал о том, как живет Иосиф. Высказал мысль о том, что мне и Иосифу хорошо было бы лично повстречаться и побеседовать»².

Главным же «вещественным доказательством», при помощи которого следователю удалось склонить митрополита Кирилла к признанию того, что он считал митрополита Иосифа своим единомышленником, явился черновик его письма иеромонаху Леониду от 8 марта 1937 года. В этом черновике святитель Кирилл писал: «С митрополитом Иосифом я нахожусь в братском общении, благодарно оценивая то, что с его именно благословения высказан от Петроградской епархии первый протест против затеи м[итрополита] Сергия и дано было всем предостережение в грядущей опасности. С правосл[авными] предстоятелями сей епархии находился в постоянном общении еп[ископ] Виктор при своей жизни; у них же искали и находили руководство после смерти еп[ископа] Виктора послушные ему верующие Вят[ской]

¹ Фотография митрополита Иосифа до 1997 года хранилась в следственном деле, а затем вместе с рядом других «вещественных доказательств» была передана в Центральный государственный архив Санкт-Петербурга (Письмо заместителя начальника УКНБ РК по Южно-Казахстанской обл. Т. Ж. Жаркимбекова директору ЦГА СПб Т. А. Зерновой от 9 апреля 1997 года // *Сахаров М. С. Жизнь и деятельность митрополита Иосифа (Петровых)*. С. 112).

² Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455. Л. 46; *Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова)*. С. 308.

епархии». Далее следовал зачеркнутый, но весьма важный текст: «*Правда, среди них проявляются иногда крайности в отношениях к сергианству (напр[имер], перекрещение крещеных), но эта ревность не по разуму представляется мне не как принятое у викторовцев исповедание, а как печальная случайность, порожденная личным темпераментом отдельных неразумных ревнителей*»¹. В этом письме митрополит Кирилл не сообщал о том, что митрополит Иосиф признал его главой Русской Церкви. Но это и неудивительно. Святитель Кирилл вовсе не домогался такого признания, никаких властолюбивых или честолюбивых мотивов в его действиях не было. Специально писать о том, что кем-то из видных иерархов признаются его права, было явно не в характере священномученика Кирилла.

Святитель Кирилл готов был принять крест первосвятительского служения. Не отказывался он и от того, чтобы возглавить церковную оппозицию митрополиту Сергию. Но важно отметить, — и это хорошо видно из приведенного фрагмента черновика его письма иеромонаху Леониду, — что ради этого он вовсе не собирался переходить на какие-то крайние позиции по отношению к «сергианам». Крайности, такие как *перекрещение крещеных*, по-прежнему рассматривались им как *печальная случайность*. Можно вспомнить, как еще в 1930 году митрополит Кирилл писал священнику Евлампию Едемскому-Своеземцеву, что «*диез, стоящий при ноте И[осифа] прекрасного, не может производить какофонию, особенно в виду все более усиливающейся тугости на ухо Валаамского*»². К сближению с митрополитом Иосифом святитель Кирилл был готов уже тогда. Эта готовность с его стороны возростала по мере дальнейшего усиления того, что он обозначил как «*тугость на*

¹ Черновик письма митрополита Кирилла иеромонаху Леониду также был передан в ЦГА СПб и затем опубликован М. В. Шкаровским (История Русской Православной Церкви: От восстановления Патриаршества до наших дней, 1917-1970 / Под общ. ред. М. Б. Данилушкина. Т. 1. СПб.: Воскресение, 1997. С. 982-983).

² Архив УФСБ РФ по Республике Татарстан. Д. 2-18199. Т. 4. Л. 379 об.

уху Валаамского» (то есть митрополита Сергия, получившего при постриге имя в честь преподобного Сергия Валаамского). Но при этом своей принципиальной позиции митрополит Кирилл вовсе не менял. В письме епископу Евгению (Кобранову), написанном в июне 1937 года, священномученик Кирилл писал: «...Я не могу усматривать надобности каких-либо перемен в создавшемся у меня представлении о сущности [сергиан]ства»¹. Таким образом, если установление братского общения между митрополитами Кириллом и Иосифом и потребовало, чтобы один из них пошел на уступки, то это был митрополит Иосиф, а не Кирилл². Терпеливо разъясняя всем вопрошающим, что нельзя смешивать вопрос отношения к политике митрополита Сергия («сергианству») с вопросом присутствия благодати в возглавляемой последним части Русской Церкви, святитель Кирилл способствовал постепенному изменению общего настроения в кругах «правой» церковной оппозиции.

Нужно еще заметить, что к 1937 году заметно видоизменилась и сама оппозиция. Многие из ее видных представителей к тому времени уже окончили свой земной путь в заключении или ссылках. По большей части это были наиболее радикально настроенные ее представители. Не было уже в живых таких епископов, как Димитрий (Любимов, †1935), Виктор (Острови-

¹ Журавский А. В. Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова). С. 293.

² Публикация черновика письма митрополита Кирилла иеромонаху Леониду сопровождалась следующим сенсационным комментарием: «До сих пор считалось, что он <митрополит Кирилл> принадлежал к наиболее “мягкому” по отношению к митрополиту Сергию течению “непоминающих”. Но к концу жизни, как видно из этого письма, его взгляды претерпели эволюцию и сблизились с позицией упоминаемых в письме митрополита Иосифа (Петровых) и епископа Виктора (Островидова) – руководителей иосифлянского и викторианского разделений» (История Русской Православной Церкви: От восстановления Патриаршества до наших дней, 1917-1970. С. 983). Такой вывод не представляется оправданным, на что справедливо указал в своей диссертации и А. В. Журавский (см.: Жизнь и деятельность митрополита Казанского и Свяжского Кирилла (Смирнова). С. 294-297).

дов, †1934), Павел (Кратиров, †1932), Василий (Зеленцов, †1930), Варлаам (Лазаренко, †1930), Иерофей (Афоник, †1928). Еще целый ряд представителей оппозиционного митрополиту Сергию епископата находился в лагерях и не мог по этой причине как-либо участвовать в церковной жизни. В качестве примера здесь можно назвать имена епископов Алексия (Буя), Нектария (Трезвинского), Синезия (Зарубина)¹. Относительной свободой (как-то: возможностью вести не просматриваемую агентами НКВД переписку, принимать и отправлять посланцев к своим единомышленникам, может быть, даже совершать какие-то переезды) пользовались лишь единицы. Среди них был и митрополит Иосиф. Его позиция была особенно важна в силу того авторитета, который он имел в широких кругах «правой» оппозиции. Можно поэтому говорить, что после того, как митрополит Кирилл был признан им главой Русской Церкви, процесс консолидации оставшихся сил церковной оппозиции в основном завершился.

Это не означает установления полного единоначалия в рядах оппозиции. Митрополит Иосиф, начав поминать в своих молитвах митрополита Кирилла как своего законного Первоиерарха, не стал, конечно, рассылать своим последователям (так называемым «иосифлянам») указов о необходимости поминовения в качестве Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященного митрополита Кирилла. Жизнь церковной оппозиции не регулировалась указами. Сам митрополит Иосиф для «иосифлян» был не столько администратором, сколько духовным ориентиром. Весьма вероятно, что большая часть «иосифлянских» общин в 1937 году вообще связи со своим митрополитом не имела. Единой централизованной организацией «правая» церковная оппозиция не стала и стать в условиях того времени в принципе не могла (в 1937 году таковой организацией фактически перестала быть и легализованная часть Русской Церкви, возглавляемая митрополитом Сергием). Раз-

¹ См.: Новомученики и исповедники Российские: Компьютерная база данных: <http://www.pstbi.ru/bdn/bd.htm>.

нообразии, в том числе и в вопросе богослужебного поминовения, в кругах оппозиции сохранялось.

Очевидно, даже те из «непоминающих», кто был лично близок митрополиту Кириллу, не все с 1937 года стали почитать его как Патриаршего Местоблюстителя. Например, священник Петр Шипков, близко сошедшийся со священномучеником Кириллом в Туруханской ссылке (а со святителем Афанасием — еще раньше и более близко), показал в 1944 году: *«Во время встречи в 1943 году я рассказал <иеромонаху Иераску> Бочарову о выборах патриарха Сергия и о моем желании иметь авторитетное указание от епископа <Афанасия> Сахарова в отношении того, как относиться к этим выборам патриарха и считать ли их правомочными. Я сказал Бочарову, что я пока остаюсь на старых позициях — несогласия с патриархом Сергием по каноническим вопросам. И до сих пор продолжаю почитать в своей подпольной церкви патриаршего местоблюстителя митрополита Петра Полянского»*. Из этих же показаний следует, что и иеромонах Иеракс митрополита Кирилла как Местоблюстителя не поминал: *«Бочаров ответил, что он не видит никаких причин менять формы своего богослужения и тоже остается на старых позициях несогласия с патриархом Сергием, в своих молениях не поминает патриарха Сергия и употребляет в богослужениях безличную формулу, так как считает митрополита Петра Полянского умершим»*¹.

В последнем легально действующем ленинградском «иосифлянском» храме Троицы в Лесном, вплоть до его передачи в ведение Патриархии в 1943 году, за богослужениями поминались *Патриарший Местоблюститель Высокопреосвященный митрополит Петр и Высокопреосвященнейший митрополит Иосиф*. Это следует из «покаянного» заявления двадцатки и верующих храма на имя митрополита Алексия (Симанского) от 24 ноября 1943 года².

¹ ЦА ФСБ РФ. Д. Р-35561. Т. 4. Л. 44 об.-45.

² Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. СПб.: НИЦ Мемориал, 1999. С. 260-261.

Были, однако, «иосифлянские» общины, в которых поминали и митрополита Кирилла. Это прямо следует из показаний епископа Евгения (Кобранова) от 29 июля 1937 года (записанных, правда, следователем на свой лад): «*Митрополиты Кирилл Смирнов и Иосиф Петровых являются главными руководителями нелегальной к[онтр]р[еволюционной] организации церковников, имена которых поминаются на тайных богослужениях всем подпольным духовенством и, если где это возможно без риска, – зарегистрированным духовенством с целью вытеснить имя Сергия, как продавшегося советской] власти»¹.*

Наконец, среди «иосифлян» были и такие, кто после объявленной смерти митрополита Петра признал Патриаршим Местоблюстителем самого митрополита Иосифа. Об этом как очевидец писал в своих «Заметках о катакомбной церкви в СССР» профессор Иван Андреев (полная фамилия – Андреевский), известный тем, что входил в состав делегации ленинградцев, посетившей митрополита Сергия в декабре 1927 года, незадолго до разрыва с ним².

Но здесь важно заметить, что если кто-то из «иосифлян» и считал главой Русской Церкви митрополита Иосифа, то сам митрополит Иосиф таковым считал митрополита Кирилла. В силу этого представляется правомерным утверждение о том, что полнотой церковной оппозиции (полнотой не количественно-статистической, а качественной) святитель Кирилл был признан как свой возглавитель.

Одновременно с признанием святителя Кирилла главою Русской Церкви в среде внутрироссийской оппозиции митрополиту Сергию подобное же признание произошло и за рубежом. Сообщение о кончине митрополита Петра, естественно, и перед зарубежными иерархами поставило вопрос о новом законном возглавителе Русской Церкви. Управляющему канцелярией Зарубежного Архиерейского Синода графу Ю. П. Граб-

¹ Архив ДКНБ Казахстана по Чимкентской обл. Ф. 1. Д. 02455.

² Андреев (Андреевский) И. М. Заметки о катакомбной церкви в СССР. Джорданвилль, 1947.

бе (известному впоследствии как протопресвитер Георгий, а затем епископ Григорий) было поручено предварительно составить каноническую справку по этому поводу. В подготовленной им справке утверждалось, что *временным главою Российской Церкви надо признать митрополита Казанского Кирилла*, митрополит Сергей же *такого права не имеет*¹.

Справка Ю. П. Граббе по желанию митрополита Анастасия (Грибановского), Председателя Синода, была передана на отзыв известному русскому канонисту, профессору Белградского университета С. В. Троицкому. В отзыве последнего от 11 апреля 1937 года говорилось: *«Считаю справку о правах митрополита Кирилла на звание Местоблюстителя Всероссийского Патриаршего Престола, сделанную г[осподином] правителем дел Синодальной Канцелярии гр[афом] Ю. П. Граббе, вполне правильной...»*

Что права заместителя прекращаются со смертью замещаемого, — это юридическая аксиома, которую “expressis verbis”² признал и сам митрополит Сергей. Поэтому со смертью митрополита Петра полномочия митрополита Сергея прекратились, и в должность Местоблюстителя автоматически “eo ipso”³ вступает митрополит Кирилл, которого и следует почитать за богослужениями. Против этого могло бы быть лишь одно возражение: митрополит Кирилл по всем данным не получит возможности выполнять свои обязанности Местоблюстителя, а митрополит Сергей не откажется от функций временного возглавителя Русской Церкви, и потому, казалось бы, в целях сохранения административного единства Русской Церкви следует признавать и почитать не митрополита Кирилла, а митрополита Сергея. Однако, такое возражение было бы ошибочным. Не обладание правом зависит от пользования им, а наоборот — пользование правом зависит от обладания им, и потому митрополит Кирилл является

¹ Протопресвитер Георгий Граббе. Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом: (По поводу книги С. В. Троицкого «О неправде Карловацкого раскола»). Джорданвилль, 1961. С. 120.

² Выразительными словами (*лат.*).

³ Тем самым; в силу самого факта (*лат.*).

законным Местоблюстителем, является первым епископом (Русским) народа (Ап[остольское правило] 34), хотя бы он и лишен был возможности пользоваться этим своим правом»¹.

Следует отметить, что сам митрополит Сергей в указе от 22 марта 1937 года о принятии к сведению завещательного распоряжения митрополита Петра отвод митрополита Кирилла мотивировал не невозможностью для него вступить в управление Русской Церковью, а синодальным определением от 11 марта 1930 года о запрете его в священнослужении².

В своем определении от 12 апреля 1937 года Зарубежный Архиерейский Синод принял во внимание такой довод митрополита Сергея и дополнил аргументацию своих советников следующим образом: «*Выступления их <митрополита Кирилла и других оппозиционных митрополиту Сергию иерархов> не могли принести им никакой выгоды, а напротив, были актами исповедничества, повлекшими для них лишь новые притеснения и ссылки. А потому и наложенные на них прещения митрополита Сергея не могут быть признаны церковным сознанием справедливыми, хотя бы они и были формально оправданы многочисленными не относящимися к делу ссылками на церковные правила. Кроме*

¹ Протопресвитер Георгий Граббе. Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом. С. 120, 124. Следует заметить, что впоследствии (когда Югославия из королевства превратилась в социалистическую республику) С. В. Троицкий радикально изменил характер своих канонических суждений о деятельности митрополита Сергея, став в 1950-60-е годы одним из его виднейших апологетов (см.: Троицкий С. В. О неправде Карловацкого раскола: Разбор книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей». Париж, 1960). Что же касается 1937 года, то тогда отзыв С. В. Троицкого, опубликованный в газете «Православная Русь», вызвал довольно значительный резонанс и даже побудил митрополита Елевферия (Богоявленского) выступить с резкой отповедью ему в своем печатном органе (см.: Митрополит Елевферий (Богоявленский). Блаженнейший Сергей, митрополит Московский и Коломенский – канонический Местоблюститель // Голос Литовской православной епархии. 1937. № 9-10. С. 3-10).

² См.: Голос Литовской православной епархии. 1937. № 3-4. С. 22.

того, митрополит Сергей не имел права налагать кару на митрополита Кирилла за несогласие его с созданным им порядком церковного управления потому, что сам является стороной в этом деле, по поводу которого поддерживал полемическую переписку с митрополитом Кириллом. Естественно возникает подозрение, что он хотел просто опорочить последнего, чтобы лишить его законного права на возглавление Русской Церкви. Таким образом, митрополит Кирилл ни в каком случае не заслуживает отвода от звания Местоблюстителя по причине наложенных на него митрополитом Сергием прещений, а скорее подлежал бы отводу сам митрополит Сергей в том случае, если бы подтвердились сообщения о завещании митрополита Петра, коим он якобы называется в числе кандидатов в Местоблюстители»¹.

Таким образом, признание святителя Кирилла в качестве Патриаршего Местоблюстителя состоялось и со стороны зарубежных оппонентов митрополита Сергия. Следует, правда, отметить, что это признание не было сопровождено установлением возношения имени митрополита Кирилла за богослужением в храмах юрисдикции Зарубежного Архиерейского Синода. Вместо него в установленных местах в общей форме поминалось «Епископство Православное». По этому поводу граф Граббе, выступая в августе 1938 года на Втором Всезарубежном Соборе РПЦЗ, заявил: «В настоящее время, хотя несомненно, что права на Местоблюстительство после кончины митрополита Петра переходят ни к кому другому, как к митрополиту Кириллу, нам не известно законного возглавления Русской Церкви. Ведь митрополит Кирилл находится в таких условиях, что не может, даже если бы и хотел, заявить о принятии им возглавления Русской Церкви. Но несомненно одно: ни один иерарх, не имеющий от него полномочий, не может законно возглавить Русскую Церковь. Вот почему наш Архиерейский Собор, не признав в прошлом году митрополита Сергия Местоблюстителем Патриаршего Престола, постановил вместо имени возглавителя Рус-

¹ Протопресвитер Георгий Граббе. Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом. С. 126.

ской Церкви поминать за богослужениями “Православное Епископство Церкви Российской”»¹.

Действительно, митрополит Кирилл не объявлял во всеулышание о своем вступлении в исполнение обязанностей главы Русской Церкви, хотя и имел (по крайней мере, с точки зрения его сторонников) все основания это сделать. Возникает вопрос: почему? Ведь, как было показано, в 1934 году он твердо заявлял, что, в случае оставления местоблюстительской должности митрополитом Петром, он, *в силу завещания Святейшего Патриарха и данного ему им обещания, исполнит свой долг и примет тяготу местоблюстительства, хотя бы митрополит Петр назначил и другого себе преемника, ибо у него нет права на такое назначение*². Дело здесь, надо полагать, не только в том, что в 1937 году священномученик Кирилл располагал меньшей свободой действий, чем в 1934 году. Можно думать, что к тому времени бесплодность такого шага для него стала окончательно очевидной. Как ясно следовало из мартовского указа митрополита Сергия, последний не передал бы церковную власть митрополиту Кириллу и при условии освобождения его из ссылки. Вступать с ним в новую полемику по этому поводу решительно не имело смысла. Создавать же альтернативный церковно-административный центр и начинать рассылку распоряжений за подписью *«Патриарший Местоблюститель»* святитель Кирилл, очевидно, не хотел (да и возможности к тому, находясь в затерянном среди песков Яны-Кургане, практически не имел).

Еще в феврале 1930 года на первом допросе после ареста на вопрос следователя о намерениях митрополит Кирилл ответил: *«По освобождении из ссылки я думаю вернуться в Казань, где буду молиться с теми, кто захочет молиться со мной. Принуж-*

¹ Граббе Ю. П. Взаимоотношение Русской Православной Церкви за границей и Матери-Церкви // Деяния Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви за границей с участием представителей клира и мирян, состоявшегося в Сремских Карловцах 1/14 – 11/24 августа 1938 года, в Югославии. Белград, 1939. С. 138.

² Акты... С. 700.

дать к общению со мною никого не намерен, так как в церковном вопросе не признавал и не признаю административного командования»¹. Как в 1930 году святитель Кирилл, считая себя законным Казанским митрополитом, никого из казанцев не желал принуждать к подчинению себе, так и в 1937 году, осознавая себя единственным законным кандидатом на должность Местоблюстителя, он не собирался оказывать на кого-либо давление с целью признания его в этом качестве. Тех, кто сам заявлял о таком признании, митрополит Кирилл принимал, но ни к каким административным рычагам не прибегал и свои права ни перед кем не отстаивал.

Впрочем, можно заметить, что и митрополиту Сергию тогда уже было не до полемики о местоблюстительстве. В течение 1937 года его положение стремительно ухудшалось, его собственный арест не казался уже чем-то невероятным². Однако среди немногочисленных зарубежных апологетов митрополита Сергия находились вполне усвоившие его образ мыслей борцы за его права, готовые во всеоружии выступить против возможных «притязаний» со стороны митрополита Кирилла. Так, ми-

¹ Архив УФСБ РФ по Красноярскому краю. Д. П-17429. Л. 4.

² Обвинительный материал, на основании которого Блаженнейший Сергей мог быть в любую минуту арестован, к лету 1937 года органами НКВД был уже сфабрикован. Так, преемником митрополита Сергия по Горьковской кафедре, митрополитом Феофаном (Туляковым), согласно протоколу от 31 августа 1937 года, были даны такие показания: *«По заданию Сергия Страгородского я собирал шпионские сведения о положении в Советском Союзе и, в частности, о состоянии железно[д]орожного транспорта и настроении рабочих и передавал эти сведения Сергию Страгородскому, а он, в свою очередь, передавал их сотрудникам английского посольства...»* (Иеромонах Дамаскин (Орловский). Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1. Тверь: Булат, 1992. С. 141, 232). Этих, измышленных следствием показаний, при всей их нелепости, было вполне достаточно, чтобы вслед за митрополитом Феофаном приговорить к расстрелу и митрополита Сергия. Вероятно, органы НКВД именно к этому и вели дело, но санкции на его доведение до полного конца не получили.

трополит Елевферий в статье «Блаженнейший Сергей, митрополит Московский и Коломенский – канонический Местоблюститель», отметив, прежде всего, что *«м[итрополит] Кирилл доселе находится в заточении и не может фактически принять Патриаршие права и обязанности»*, в то же время поспешил заявить, что *«если бы даже м[итрополит] Кирилл и был возвращен из ссылки, то, без снятия прещений Высшею Властью при его покаянии, он не мог бы состоять даже в действующей иерархии Патриаршей Церкви»*¹.

Другой зарубежный «ревнитель канонической правды», профессор И. А. Стратонов, в статье с выразительным названием «Творимые легенды» счел необходимым всем недоумевающим специально разъяснить «неизбежность» запрещения митрополита Кирилла в священнослужении и, соответственно, невозможность для него стать Местоблюстителем: *«Мит[рополит] Кирилл не находил со стороны мит[рополита] Сергея каких-либо отступлений от церковного учения и, следовательно, в соответствии с постановлениями Двукратного Собора не мог отделяться от мит[рополита] Сергея даже в том случае, если находил отдельные его распоряжения неправильными. Возникла значительная между названными митрополитами переписка, которая не привела к желаемому исходу. Для мит[рополита] Сергея не оставалось другого пути, как в отношении мит[рополита] Кирилла применить меры, вытекавшие из обязанностей Церковной Власти поддерживать дисциплину. Тем более, что ранее уже были применены эти меры против григорьевцев и иосифлян. Совершилось печальное, но неизбежное: мит[рополит] Кирилл в 1930 г. был предан суду архиереев, уволен с кафедры и запрещен в священнослужении»*². Можно, однако, отметить, что даже у Стратонова, с легкостью писавшего, что *«все раскольничьи об-*

¹ Митрополит Елевферий (Богоявленский). Блаженнейший Сергей, митрополит Московский и Коломенский – канонический Местоблюститель // Голос Литовской православной епархии. 1937. № 9-10. С. 8-10.

² Стратонов И. А. Творимые легенды // Голос Литовской православной епархии. 1937. № 7-8. С. 67-68.

разования имеют одно общее между собою, будет ли то живоцерковство, или григорьевщина, или карловацкое согласие: все они порвали общение с Русской церковью и, через это, с церковью вообще»¹, – даже у него не поворачивался язык заявить о том, что святитель Кирилл «порвал общение с церковью вообще». Формулировка в отношении митрополита Кирилла, подобранная Стратоновым, звучала более корректно: «Первый кандидат на Местоблюстительство оказался вне церковного общения с Заместителем и вообще Патриархией и, следовательно, не может почитаться принадлежащим к официальным кругам Патриаршей Церкви»².

Всецело оставаясь в лоне Патриаршей Церкви, являясь, быть может, самым выдающимся выразителем того, что сам он называл ее «иерархической совестью», священномученик Кирилл к ее официальным кругам, действительно, не принадлежал. Более того, он к этому и не стремился. Святитель Кирилл прекрасно понимал, что в условиях тотального террора со стороны государства практически нет никакой возможности принести Церкви пользу какими-то административными действиями на каком бы то ни было официальном посту. Оставалось только продолжать свой исповеднический подвиг, судьбу же Русской Церкви вверить в руки Божии.

Время несения митрополитом Кириллом этого исповеднического служения быстро подходило к концу. 7 июля 1937 года он был арестован, а 20 ноября того же года расстрелян под Чимкентом вместе с митрополитом Иосифом и епископом Евгением³.

¹ Стратонов И. А. Русская церковная смута: 1921-1931 // Из истории Христианской Церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1995. С. 142.

² Стратонов И. А. Творимые легенды. С. 67.

³ В очерке «Церковь Катакомбная на земле Российской», написанном, по предположению его издателей, в 1970-е годы, приводится такое свидетельство о последнем этапе жизненного пути священномученика Кирилла в тюрьме города Чимкента: «Когда митрополитов Кирилла и Иосифа выпускали ежедневно на прогулку, то они всегда гуляли рядом, причем митрополит Иосиф был высокого роста, а, сравнительно

С этого дня он продолжил свое служение Русской Церкви уже на небесах¹.

с ним, коренастый митрополит Кирилл был маленького роста. Митрополиты, гуляя по кругу, всегда были заняты сосредоточенной беседой, очевидно, здесь, на открытом воздухе, их нельзя было подслушать. А за прогулкой митрополитов всегда следили с горы катакомбницы-монахини. Это было небезопасно. Надо было маскироваться, чтобы власти не заметили всей тайной сигнализации. А она сводилась к тому, что митрополиты давали им свое благословение в начале и в конце прогулки» (Церковь Катакомбная на земле Российской // Православная жизнь (Джорданвилль). 2002. № 10 (633). С. 17). Нарисованная здесь картина (по заверению автора очерка, – со слов очевидцев-жителей Чимкента) представляется преукрашенно идиллической. Не в интересах следствия было представлять возможность двум митрополитам *заниматься сосредоточенной беседой*, да еще так, чтобы их *нельзя было подслушать*. Но, несмотря на определенную апокрифичность этого свидетельства, какие-то основания под собой оно может иметь.

¹ Митрополитом Мануилом (Лемешевским) впоследствии в ход была пушена ложная версия о том, что *«незадолго до своей кончины митрополит Кирилл, наконец, примирился с митрополитом Сергием и Патриаршим Священным Синодом»*. Сама же кончина святителя Кирилла, согласно тому же Высокопреосвященному автору, последовала в августе 1941 года *«от укуса змеи»* (Митрополит Мануил (Лемешевский). Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. (включительно): В 6-ти т. Erlangen, 1986. Т. 4. С. 120). Ученик митрополита Мануила, архимандрит (впоследствии митрополит) Иоанн (Снычев), в своей диссертации продолжил развивать эту версию, дополнив ее указанием, что митрополит Кирилл *«осознал свою ошибку»* (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. 343). В 1995 году митрополитом Иоанном было благословлено издание популяризированного варианта его труда, написанного в 1960-е годы. При этом автор заявлял, что он *«счел своим долгом восстановить историческую справедливость и назвать своими именами те гонения и репрессии, которым подвергались равно клирики и миряне Русской Православной Церкви»* (Митрополит Иоанн (Снычев). Стояние в вере: Очерки церковной смуты. СПб.: Царское дело, 1995. С. 13). Однако, несмотря на то, что о мученической кончине святителя Кирилла к тому времени было уже хорошо известно, читателю вновь были

Таким образом, можно заключить, что священномученик Кирилл действительно стал во главе всей «правой» оппозиции митрополиту Сергию. Однако оппозиция эта заключалась не в создании какой-то иной церковной организации, а в свидетельстве о том, что у Церкви есть и иные *пути осуществления своего призвания в здешнем мире*, нежели тот, который был выбран митрополитом Сергием. Митрополит Сергей, как сам он признал, пытался «спасти Церковь», то есть «*внешнее положение Церкви*»¹. Ради спасения этого *внешнего положения* он готов был далеко идти на уступки тем, от кого оно зависело. Митрополит Кирилл же и объединившиеся вокруг него представители «правой» церковной оппозиции считали, что главным для служителей Церкви является свидетельство о возвещенной Христом Истине и верность во всем этой Истине. В случае сохранения ими такой верности Сам Господь сумеет *спасти Свою Церковь*.

Завершая эту тему, можно отметить, что в конце своей жизни митрополит Сергей, ставший к тому времени уже Патриархом, в статье «Есть ли у Христа наместник в Церкви?» в форме полемики с католическим учением изложил во многом такой же взгляд на значение *внешнего строя* для Церкви, что и его прежние оппоненты – святитель Кирилл со своими единомышленниками. «*Много значит для Церкви и ее внешний канонический строй, усердие и мудрость ее земных правителей. Недаром же “Дух Святой поставил их пасти Церковь” (Деян. 20, 28). Однако все это лишь до тех пор, пока с ними Сказавший: “Аз есмь с вами”. С удалением Его остается лишь форма Церкви, пустая, безблагодатная и неспасительная...*» – писал Патриарх Сергей и затем продолжал развивать эту мысль: «*Церковная история делает нам и суровое предостережение против особых надежд на внешнюю систему. Достаточно вспомнить имена Нестория, Диоскора и им подобных, возглавлявших патриархаты,*

предложены небылицы про «осознание ошибки» и «кончину от укуса змеи» (Там же. С. 207).

¹ Акты... С. 538.

или римских пап последующего времени. Целые народы, когда-то блиставшие православием, славные мученичеством и подвижничеством, а теперь отпавшие от Церкви, остаются печальными памятниками человеческого несовершенства системы при всей ее мудрости. Как учреждение Божественное и с задачами вышешмирными, Церковь не может существовать лишь человеческими средствами и человеческой мудростью. Поэтому Божественный Глава не оставляет жизнь Церкви без Своего непосредственного вмешательства. Подобно тому, как древнему Израилю посылал Он судей и пророков, так и Церкви Своей в моменты чрезвычайные Он обычно посылает людей исключительной благодатной одаренности, как бы пророков, сильных духом и верою. Не имея официального назначения, эти люди самым делом выдвигаются из общей массы и становятся предводителями других. Но это предводительство не имеет официального характера, не является установленной в Церкви должностью и не всегда держится служебных рамок»¹.

Понимал ли Святейший Сергей, что немалое число тех, кого он по требованию властей удалял с кафедр и запрещал в священнослужении, были теми самыми людьми исключительной благодатной одаренности, которых Божественный Глава Церкви послал в тот чрезвычайный момент для решения Ее вышешмирных задач? Возможно, понимал. Не питавшие особых надежд на внешнюю систему новомученики и исповедники Российские своим подвигом свидетельства Истины отстояли Русскую Церковь. И среди них особое служение неофициального предводительства в этом подвиге исполнил именно священномученик митрополит Кирилл.

¹ Патриарх Сергей и его духовное наследство. М.: Изд-е МП, 1947. С. 66-67, 69-70.

МАТЕРИАЛЫ К ЖИТИЮ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ТИХОНА

Митрополит Анастасий (Грибановский)

ИЗБРАНИЕ И ПОСТАВЛЕНИЕ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА ТИХОНА. ХАРАКТЕР ЕГО ЛИЧНОСТИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Патриаршество было учреждено на Руси в 1589 году, то есть немногим более 350 лет тому назад¹.

Оно выросло органически из нашей исторической почвы, как естественное завершение и увенчание всего здания Русской Церкви, когда она пришла в меру возраста совершенна.

Падение Константинополя, возросшее в связи с укреплением и возвышением Московского Царства самосознание Русского народа и совершенное исключительное благочестие Царя Феодора Иоанновича² и его мудрой супруги Ирины создали благоприятную обстановку для осуществления столь знаменитого исторического акта.

Почин этого великого дела, как и проведение его в жизнь, потребовавшие долгих и сложных сношений с Востоком, составляют всецело заслугу Царя и его шурина и ближайшего сотрудника по управлению государством — Бориса Годунова³; но не подлежит сомнению, что они шли навстречу желаниям и идеалам всего русского общества, уверовавшего в указанную свыше миссию для Москвы — быть Третьим Римом. Что же касается иерархии и простого духовенства, то они принимали в

¹ Статья была написана в 1940-е годы.

² Феодор Иоаннович (1557-1598) — последний русский царь из династии Рюриковичей.

³ Борис Годунов (ок. 1552-1605) — русский царь с 1598 года, брат жены царя Феодора Иоанновича и фактический правитель государства при нем.

нем участие лишь постольку, поскольку их привлекал к этому Царь, не проявляя никакой инициативы со своей стороны.

Восстановление Патриаршества в 1917 году, после двухсот-летнего перерыва, произошло при совершенно иных, далеко не похожих на указанные выше, исторических обстоятельствах.

Разразившаяся в России революционная буря глубоко потрясла мощь России, ниспровергла царский трон и ослабила внешнюю силу и положение Церкви.

Третий Рим, стоявший, казалось, непоколебимо в течение долгого времени, пал, подпавши под иго не только басурманской, но и безбожной власти.

И невзирая на все это, патриаршее достоинство снова увенчивает Русскую Церковь в то время, как Россия содрогалась в судорогах революции.

Совпадение этих двух столь несродных между собою фактов нашей новой истории и дало повод утверждать некоторым, что одно явление возникло от другого, что патриаршество восстановлено не чем иным, как революцией. Освободив Русский народ, последняя якобы возвестила свободу униженной и обезглавленной Русской Церкви.

Нет ничего несправедливее и неразумнее такого своеобразного прагматизма, распространяемого людьми, желающими оправдать русскую революцию.

Революционные вожди всего менее могли желать возвышения и укрепления Церкви, — этой вековой могучей духовной силы, противной революции по самому ее существу, против которой последняя ведет ожесточенную борьбу до сих пор. Протягивать ей руку помощи было бы равносильно для революции самоубийству. И не только сами революционеры, но и все, кто сколько-нибудь приближался к их идеологии, были против восстановления патриаршества. Это ясно обнаружилось во время прений, происходивших по данному вопросу на Всероссийском Соборе. Все члены Собора с ярко выраженным радикальным образом мыслей яростно боролись против самой идеи патриаршества, которую они не могли вместить. Она была органически близка только носителям православно-церков-

ного самосознания, убежденно, а иногда исповеднически отстаивавшим ее до конца.

К счастью, число последних оказалось преобладающим на Соборе.

Возрождение идеи патриаршества в русском церковном сознании началось гораздо ранее революции. Известно, что еще со времени царствования Императора Александра III¹, пытавшегося вернуть Россию на ее исторический национальный путь, многие из русских людей все чаще и чаще стали обращать свой взор к древней Руси, с образом которой было нераздельно связано и представление о патриархе, как главе Русской Церкви.

Среди духовенства идея патриаршества обязана была своим оживлением, прежде всего, митрополиту Антонию (Вадковскому)², который еще в бытность ректором Санкт-Петербургской Духовной Академии ревностно насаждал среди студентов мысль об освобождении Русской Церкви от государственной опеки и возвращении ей прежнего канонического возглавления. Его единомышленниками и просвещенными сотрудниками в этом деле явились — инспектор-архимандрит Михаил (Грибановский)³ и молодой доцент и помощник инспектора иеромонах Антоний (Храповицкий)⁴, тогда называвшийся в

¹ Александр III (26.02.1845-20.10.1894) — российский император с 1881 года.

² Антоний (Вадковский Александр Владимирович) (03.08.1846-02.11.1912) — митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский с 1898 года, духовный писатель.

³ Михаил (Грибановский Михаил Михайлович) (1856-19.08.1898) — магистр богословия, рукоположен в епископа Прилуцкого, vicария Полтавской епархии 6.08.1894; с 30.11.1895 епископ Каширский, vicарий Тульской епархии; с 19.01.1897 епископ Таврический и Симферопольский. Один из первых инициаторов восстановления патриаршества.

⁴ Антоний (Храповицкий Алексей Павлович) (17.03.1863-10.08.1936) — митрополит. В 1885 году окончил СПбДА, 1889 — инспектор СПбДА, 1890 — ректор МДА, 1895 — ректор КазДА. В 1897 году хиротонисан во епископа Чебоксарского. 01.03.1899 — епископ

отличие от первого «Антонием Малым». Этой идеей пламенно прониклось особенно ожившее тогда так называемое ученое монашество, из рядов коего стала пополняться по преимуществу наша иерархия. С тех пор как владыка Антоний (Храповицкий) сделался ректором Московской, а затем Казанской Академии, он получил новую обширную благодатную ниву для посева в юных душах той же идеи. Его духовные связи с учащейся молодежью, которые не прекратились и по вступлении его на поприще пастырской деятельности в разных епархиях, и высокий авторитет, каким он пользовался в глазах национально настроенной части русского общества, облегчали ему распространение его заветной идеи везде, где представлялась для этого возможность.

В середине царствования императора Николая II¹, идеалом которого был царь Алексей Михайлович², и который

Чистопольский, викарий Казанской епархии, 14.07.1900 – епископ Уфимский и Мензелинский. В 1906-1907 гг. – член Государственного совета, участник заседаний Предсоборного Присутствия 1906 года. 27.04.1902 – епископ Волынский и Житомирский, 1911 – удостоен степени доктора богословия, 14.05.1914 – архиепископ Харьковский и Ахтырский. 01(14).5.1917 уволен на покой. 01.08.1917 – архиепископ Харьковский. Член Священного Собора Русской Православной Церкви 1917-1918 гг., 28.11(11.12).1917 возведен в сан митрополита. 30.05.1918 избран митрополитом Киевским и Галицким. Заместитель Председателя Собора, один из трех кандидатов на патриарший престол. В феврале 1921 года переехал в г. Сремские Карловцы (Сербия), с ноября 1921 года – председатель Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей. 05.05.1922 указом св. Патриарха Тихона и соединенного присутствия Св. Синода и Высшего Церковного Управления упразднено возглавляемое митрополитом Антонием Карловацкое Всеаграничное Высшее церковное управление. В декабре 1922 года – возглавил Высшее церковное управление за границей. В дальнейшем митрополит Антоний возглавлял “карловацкое” духовенство, будучи вне евхаристического общения с Московской Патриархией, и был председателем всех зарубежных Церковных Соборов.

¹ Николай II (06.05.1868-17.07.1918) – страстотерпец, последний российский Император с 1896 года.

² Алексей Михайлович (1629-1676) – русский царь с 1645 года.

глубоко чувствовал и понимал древнюю Русь, сознание необходимости возвращения Русской Церкви к каноническому строю настолько созрело, что в заседании 22 марта 1905 года¹ Синод единогласно постановил представить доклад Государю о восстановлении патриаршества в России и созыве для этого Всероссийского Церковного Собора. Революционное брожение, которое хотело использовать для своих целей пробудившееся среди духовенства стремление к церковным преобразованиям, заставило Государя отложить «это великое дело» до наступления более благоприятного времени. Но мысль о «созыве Собора Русской Церкви для канонического обсуждения предметов веры и церковного управления» не была оставлена.

В декабре того же года, после личной беседы с тремя митрополитами², Государь обратился с рескриптом на имя митрополита Санкт-Петербургского Антония, в котором писал: «Ныне я признаю вполне благовременным произвести некоторое преобразование в строе Отечественной Церкви. Предлагаю Вам определить время созыва Собора».

¹ 17 марта Св. Синод официально выслушал предложение обер-прокурора о том, что вопрос о реформе в Русской Церкви, предложенный к обсуждению в особом Совещании министров и председателей департаментов, переносится на синодальное рассмотрение, дабы высочайшую исполнить волю. Члены Св. Синода признали необходимым пересмотреть существовавшее в России государственное положение Православной Церкви, «ввиду изменившегося положения инославных исповеданий, глаголемых старообрядцев и сектантов», и преобразовать управление церковное, одним из предложений было созвание Поместного Собора. Св. Синод просил императора созвать в «благоприятное время» в Москве Поместный Собор, избрать патриарха и разрешить поставленные вопросы. 22 марта 1905 года этот документ подписали семь членов Св. Синода.

² 17 декабря 1905 года император Николай II принял трех митрополитов: Санкт-Петербургского Антония (Вадковского), Московского Владимира (Богоявленского) и Киевского Флавиана (Городецкого), «для непосредственного преподания царственных указаний к предстоящему созванию Поместного Собора Всероссийской Церкви».

Учрежденное в марте 1906 года так называемое Предсоборное присутствие¹ в составе видных иерархов, наиболее авторитетных профессоров Духовных Академий и выдающихся канонистов и церковно-общественных деятелей и занялось практической разработкой этого вопроса. Материалы, приготовленные им для будущего Собора, касались улучшения почти всех сторон русской церковной жизни и имели большое научное и практическое значение.

Предстоящие церковные реформы стали предметом горячего обсуждения в печати и в обществе.

Светские интеллигентные круги, остававшиеся до тех пор равнодушными к церковным вопросам, стали проявлять к ним живой интерес. Вокруг Церкви разгорелась оживленная полемика, в которой сразу обнаружилось два течения: одно «обновленческого» характера, стремившееся не столько к реформе, сколько к реформации в Церкви, и другое — строго православное, ревновавшее об обновлении нашего церковного устройства на канонических началах. Под влиянием этих принципиальных споров церковное сознание в русском обществе заметно углубилось, подготавливая удобную почву для скорейшего созыва Собора.

Предсоборное совещание 1912 года было новым шагом к практическому разрешению этого вопроса. Война отодвинула его, как и многие другие задачи русской жизни, на второй план.

Но после войны и февральской революции он выдвинулся с новой силою.

Временное правительство, быть может не без задней мысли² привлечь к себе доверие духовенства и церковных кругов,

¹ 14 января 1906 года Св. Синод принял решение о создании Предсоборного присутствия для предварительного обсуждения всех намеченных к соборному рассмотрению вопросов. К работе в Предсоборном присутствии были приглашены как архиереи и клирики, так и миряне — профессора духовных школ и крупные богословы и канонисты.

² Мы исключаем А. В. Карташева, который, в качестве последнего обер-прокурора, несомненно, искренно содействовал каноническому обновлению нашего церковного строя. — *Прим. автора.*

шло видимо навстречу желанию Синода ускорить осуществление этого давно подготовляемого мероприятия.

15 августа 1917 года Собор наконец открылся торжественным богослужением в Успенском соборе, на которое счел нужным явиться и председатель правительства А. Ф. Керенский¹.

При созыве Собора многие справедливо опасались, что революционный вихрь захватит его своим дыханием и увлечет на путь реформ, которые могли бы только поколебать и ослабить авторитет Церкви. Но этого не случилось, «Богу лучшее что о нас предзревшу».

Собор 1917 года в большей своей части явился отбором лучших и наиболее стойких церковных сил из всех слоев Русского народа. Значительная часть их пришла с готовым решением ратовать за восстановление патриаршества. Неудивительно, что этот вопрос сразу же лег во главу всей соборной работы.

Отдел о Высшем церковном управлении стал средоточием общего внимания и привлек к себе все, что было наиболее яркого и деятельного в его составе.

Но, как это часто бывало в истории, великая идея — хотя уже не чуждая нам по опыту прошлых веков — должна была родиться в муках.

Даже среди епископов были некие, которые не могли дать себе ясного отчета, насколько полезна и необходима была коренная ломка существующего строя церковного управления в России в настоящее время: в течение двух веков, протекших после упразднения патриаршества в Русской Церкви, русские люди настолько отвыкли от этого канонического установления, что оно могло казаться теперь опасным новшеством для лиц, непросвещенных или обладающих косным неподвижным образом мыслей. Что же касается до людей не церковных, принесших с собою на Собор грубые демократические или обновленческие вождедения, то они ожесточенно восстали против патриаршества с тех пор, как только это слово впервые было произнесено на Соборе.

¹ Керенский Александр Федорович (1881-1970) — политический деятель, член Временного правительства, с 08.07.1917 — его председатель.

Но здесь-то и сказалась сила соборного духа, который всегда обеспечивает победу истине, если только участники Собора искренно и свободно ищут ее. Соборная работа сама по себе представляет для наблюдателя очень поучительное зрелище. Здесь каждому сосуду находится соответствующее употребление, каждый талант получает и оправдывает свое назначение. И умудренный богослов с обширным запасом знаний и широким духовным кругозором, и светский ученый с привычною ему дисциплиной мысли, и юрист с его ученой диалектикой, и общественный трибун с его искусством примирять спорящих, находя для них согласительные формулы, и крестьянин с его здравым природным смыслом и простой, непосредственной, ничем не искушаемой верой, и смиренный инок с его углубленную духовным опытом мудростию, и епископ и священник с данным им благодатным даром учительства и пастырским опытом — все подлинно сливаются в один организм, становятся, по апостолу, как бы членами друг другу, восполняя каждый своим талантом то, чего не достает другому, и составляя вместе ту полноту дарований, какая необходима для такого высокоавторитетного церковного органа, как Поместный Собор. Над ним незримо веет «Художник-Дух», по выражению Григория Богослова, приводя все это множество в стройное согласие между собой. По временам сюда вторгаются человеческие страсти, и тогда соборная гармония расстраивается. Были такие моменты и во время прений о патриаршестве. Тогда все чувствовали потребность в молитве, чтобы восстановить утерянный мир и спокойствие. И замечательно, что чаще всего такой призыв к соборной молитве в наиболее трудные и критические минуты в соборной работе исходил не от простецов, а от ученого философа кн. Е. Н. Трубецкого¹, который особенно легко мог находить общий язык с чисто народной стихией на Собо-ре. Прислушиваясь к соборным суждениям, можно было ви-

¹ Трубецкой Евгений Николаевич (23.09.1863-23.01.1920) — князь, профессор Московского университета, член Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 гг.

деть, как идея патриаршества, проходя через соборное сознание, постепенно оформлялась, прояснялась, привлекая к себе все новых сторонников, и, наконец, получила такую властную силу, что весь Собор почти единогласно изрек: «да будет снова Патриарх на Руси».

Когда говорят, что последним и самым решительным аргументом в пользу патриаршества был гром пушек, которыми большевики обстреливали Кремль, то это справедливо только в том смысле, что углубление революционного движения в Москве способствовало скорейшему практическому разрешению этого вопроса.

Разрушение, произведенное повсюду большевиками, определенно поставило вопрос: быть или не быть отныне России. Все, кто не был опьянен революционными соблазнами, конечно, всем сердцем хотели сохранить не только единство и цельность родной земли, но и ее исконный духовный облик, а этого достигнуть можно было только при помощи Церкви, неоднократно вдыхавшей животворящий дух в распадавшийся русский государственный и народный организм.

Но, чтобы подняться снова на высоту своей исторической миссии, Русская Церковь сама должна была обновиться в смысле возвращения себе прежней независимости и нравственного авторитета, поколебленных реформами Петра Великого, а это возможно было бы при условии возглавления ее Патриархом, который не только укрепил бы ее изнутри, но и был бы символом единства всей Русской земли, как это было встарь, и мог говорить от лица ее как власть имущий. Вместе с восстановлением патриаршества наша Церковь приобрела бы большее значение в глазах других Восточных Церквей и вступила бы в более тесное общение с ними, ближе приобщаясь к вселенской церковной жизни.

Таким образом, революция способствовала восстановлению патриаршества не положительным, а чисто отрицательным путем, поскольку убедила Собор в необходимости скорейшего осуществления этой церковной реформы, направленной прежде всего к укреплению внешней и внутренней силы Церкви.

При виде надвигающейся опасности начинавшие уже и без того утомлять всех прения были сокращены и затем закрыты совсем по причине достаточного выяснения вопроса. После того как последний принципиально был разрешен в положительном смысле, Собор постановил немедленно приступить к избранию кандидатов на Патриарший Престол.

31 октября 1917 года явилось новой знаменательной датой в истории нашей Церкви.

В этот день прекратил свое существование синодальный строй, и на престол Иова¹ и Гермогена² были избраны три кандидата в лице Архиепископа Харьковского Антония [Храповицкого], Архиепископа Новгородского Арсения [Стадницкого]³ и Митрополита Московского Тихона.

Все три кандидата по своему характеру не походили друг на друга. Каждый имел, несомненно, свои достоинства и свои заслуги перед Церковью, однако, как показали самые результаты голосования, ни один из них не получил такого подавляющего большинства голосов, которое говорило бы о единодушной воле Собора видеть его во главе Русской Церкви (из 309 голосов первый кандидат архиепископ Антоний получил 159 голосов, архиепископ Арсений, при первом голосовании – 148 голосов, митрополит Тихон – 125). С другой стороны, миссия, предстоявшая новому Патриарху, была столь тяжка и ответственна,

¹ Святитель Иов († 19.06.1607) – первый Патриарх Московский и всея Руси с 1589 года; сторонник Бориса Годунова, после смерти которого был лишен патриаршества и в начале июня 1605 года был удален в Старицкий Успенский монастырь.

² Святитель Гермоген (ок. 1530-17.02.1612) – священномученик, Патриарх Московский и всея Руси с 1606 года.

³ Арсений (Стадницкий Авксентий Георгиевич) (22.01.1862-10.02.1936) – митрополит. Член Предсоборного совета, член Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 гг., товарищ председателя Св. Собора, член Соборного Совета, второй из трех кандидатов на Патриарший Престол. 28.11(11.12).1917 возведен в сан митрополита Новгородского. После революции неоднократно подвергался арестам и заключениям. С 1933 года – митрополит Ташкентский и Туркестанский.

что для осуществления ее, казалось, недостаточно было никаких естественных сил и талантов. Поэтому как епископы, так и большинство клира и мирян не решались взять на себя ответственность за предпочтение одного кандидата двум остальным.

Исторический момент был так серьезен, что наступило, по общему убеждению, *время сотворити Господеви*. Небесный Кормчий Сам должен был указать путем жребия, кому Он вручает кормило церковного русского корабля, чтобы вести его в столь бурное время.

Такой порядок избрания Патриарха не отвечал нашим историческим преданиям и практике других Восточных Церквей.

Русские Патриархи, начиная с Иова, избирались волею царя из трех кандидатов, представленных Собором. Исключение составляет только Патриарх Иосаф¹, избранный по жребию, вынужденному пред иконой Владимирской Богоматери – таково было желание царя Михаила Федоровича², который сам наметил шесть кандидатов на жребиях и в запечатанном виде прислал их Собору. Что же касается Восточных Церквей, то там окончательное избрание Патриарха, из намеченных избирательным собранием с участием клира и мирян кандидатов, предоставлено Синоду или Собору епископов.

За применение такого порядка избрания высказывались Владыка Антоний, епископ Черниговский Пахомий³ и некоторые другие, но за жребий твердо стояли все остальные члены Собора, имея пред глазами прежде всего высокий пример Св. Апостолов, избравших таким путем Матфия на место отпавшего Иуды предателя. Соответственно этому и молитва, предшествовавшая из-

¹ Иосаф († 17.02.1672) – патриарх Московский и всея Руси с 10.02.1667.

² Михаил Феодорович (1596-1645) – русский царь с 1613 года, основатель династии Романовых.

³ Пахомий (Кедров Петр Петрович) (30.06.1876-11.11.1937) – архиепископ. С 1917 года епископ Черниговский и Нежинский. Член Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 гг. С 1923 года – архиепископ. Неоднократно подвергался арестам и заключениям. Погиб в заключении.

бранию Патриарха, была составлена в духе Апостольской молитвы, изложенной в первой главе книги Деяний Апостольских и начинающейся словами: «*Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих двоих одного, которого Ты избрал...*» (Деян 1:24-25).

Самый акт избрания назначен был на воскресенье 5 ноября после литургии в храме Христа Спасителя.

До него от 31 октября оставалось только 5 дней, но этого срока оказалось достаточно, чтобы обнаружить не только темпераменты, но частью и нравственные характеры каждого из трех избранных кандидатов.

Архиепископ Антоний, живший на Валаамском подворье, испытывал в эти дни большое внутреннее волнение, но, благодаря своему самообладанию, умел скрывать его от других, стараясь для этого избегать общения с внешним миром.

Напротив, архиепископ Арсений, пребывавший на Троицком митрополичьем подворье, где жил кроме самого митрополита Тихона еще митрополит Киевский Владимир¹, архиепископ Агафангел² и я, не мог в силу своего темперамента скрывать своего возбуждения, возраставшего по мере приближения решающего дня 5 ноября. Он откровенно признавался, что если бы этот промежуточный срок продлился еще на некоторое время, он бы не вынес переживаемого им душевного напряжения.

За эти несколько дней он заметно ослабел и изменился в лице от постоянного волнения.

Спокойнее всех ожидал решения своей участи митрополит Тихон. Свойственное ему благодушие не изменяло ему ни на одну минуту.

¹ Священномученик Владимир (Богоявленский Василий Никифорович) (02.01.1848-25.01.1918) – митрополит Киевский и Галицкий, член Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 гг., почетный Председатель Собора. Убит в Киеве.

² Святой исповедник Агафангел (Преображенский Александр Лаврентьевич) (15.12.1854-16.10.1928) – митрополит. С 1913 года митрополит Ярославский и Ростовский. По завещательному распоряжению святого Патриарха Тихона 07.01.1925 назначен вторым кандидатом на должность Местоблюстителя Патриаршего Престола.

Провожая нас 5 ноября в храм Христа Спасителя (кандидаты не должны присутствовать при избрании патриарха), он сказал нам с улыбкой: «Ну делайте там свое дело, а я здесь отслужу, пообедаю и лягу отдыхать».

Эти слова не были только шуткой: они отражали его действительное душевное настроение. Никто меньше его не стремился к власти, но власть сама искала его по особому усмотрению свыше.

Не напрасно еще академические товарищи прозвали его «патриархом», оказавшись невольно пророками, а его покойная мать, явившись во сне своему больному мужу, его отцу, предсказала, что их сын Василий будет «великим».

Прибывши в собор к богослужению, мы нашли его уже переполненным народом. Все горячо просили Господа, чтобы Он по молитвам Богоматери явил Свою благую волю Русской Церкви, указав достойнейшего из трех кандидатов на Патриарший Престол. По окончании литургии и краткого молебна старец Зосимовой пустыни Алексей¹ трепетною рукою вынул из сосуда, стоявшего пред Владимирскою иконой Божией Матери, один из трех находившихся там билетиков и подал митрополиту Владимиру. После того как последний раскрыл его и торжественным голосом огласил: «Тихон, митрополит Московский», все молящиеся почувствовали как бы некоторое облегчение после пережитого напряжения и перекрестились.

«Такова воля Божия», «вот избранник Божьей Матери», — послышалось со всех сторон.

Чувство внутреннего удовлетворения, появившееся у всех на лицах, показывало, что народ вымолил себе патриарха по сердцу своему. Могучее «Аксиос» и за ним торжественное «Тебе Бога хвалим», пропетое под сводами храма, являло радость всей Церкви, обретшей себе снова Верховного Пастыря

¹ Святой Алексей (Соловьев) (17.01.1846-02.10.1928) — иеромонах, член Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 гг., при избрании Патриарха вынул жребий с именем святителя Тихона.

и Отца, которому возглашено было затем и первое многолетствование.

Когда торжественное посольство прибыло на Троицкое подворье, чтобы возвестить ему волю Божию, повелевавшую ему взять на себя бремя управления Русской Церковью, Владыка Тихон уже был предупрежден об этом: один благочестивый доброволец тотчас же после оглашения вынутого жребия устремился на Троицкое подворье и, пройдя наиболее прямым путем, успел достигнуть туда ранее, чем прибыло посольство.

Самая церемония патриаршего благовестия, соответствовавшая чину наречения нового патриарха, была очень проста.

После краткого молебствия, совершенного митрополитом Тихоном в церкви подворья, глава посольства, митрополит Владимир возвестил ему: «Преосвященный митрополит Тихон. Священный и великий Собор призывает твою святыню на Патриаршество города Москвы и вся России».

Митрополит Тихон принял это высокое избрание в смиренности и простоте сердца, как послушание воле Божией. Такие именно мысли и чувства он исповедовал в своем слове, произнесенном после установленной формулы, в которой он изъявил свое согласие принять сан Патриарха.

Воздавая благодарение Господу за Его неизреченную милость, он, однако, сравнивает «весть об избрании его в Патриархи» со «свитком», на котором было написано — «плач и стон и горе», а себя с Моисеем, которому Господь повелел «носить» народ свой «на руках своих», «как мать носит ребенка». Отныне на него возлагается попечение о всех Церквах Российских, и ему предстоит «умирание за них во вся дни».

Как ни тяжек сей жребий, он покоряется ему, в надежде на помощь Господа, призвавшего его, и на Покров Пречистой Богородицы, вручившей ему этот жребий «от Своего Чудотворного образа».

7 ноября, по церемониалу, ему надлежало отправиться в историческую Троице-Сергиеву Лавру, чтобы там, как в пустыне, в посте и молитве приготовиться к тому, чтобы воспринять на себя бремя своего высокого служения. Она должна была об-

веять его и теми славными патриотическими воспоминаниями, какие осеняют ее со времени первой смуты, вдохнув в него дух преподобного Сергия, архимандрита Дионисия и других почивающих там печальников земли Русской.

Там ему суждено было подвергнуться и первым искушениям от слуг сатаны, явившихся туда для производства обыска. Зная, конечно, хорошо, что пред ними нареченный Патриарх Всероссийский, они, однако, не хотели назвать его иначе, как «товарищ Беллавин». Делая вид, что он не замечает этого, митрополит Тихон, по-видимому, обезоружил их своею ласковостью и простотою обращения, и они уехали, не причинив существенного вреда ни ему, ни Лавре.

Новонареченный Патриарх возвратился из своего уединения в Москву в силу духа, незадолго до Введения во храм Пресвятой Богородицы, когда было назначено его торжественное возведение на Патриарший Престол.

Подготовка этого торжества потребовала больших трудов, потому что оно могло быть приурочено только к древнему Успенскому собору, где поставлялись прежние Патриархи, где возвышается донныне их престол и где почивали мощи Святителей Петра¹, Ионы², Филиппа³ и Патриарха Гермогена. Но Кремль был уже в руках большевиков. Никто не мог наперед с точностью сказать, как они отнесутся к этому светлому празднику Русской Церкви, однако вполне естественно было предполагать, что он мало отвечает их общим взглядам и желаниям и что они будут искать повода помешать его осуществлению.

Тем не менее Собор решил употребить все усилия, чтобы добиться от советской власти разрешения на совершение торжественного богослужения для на stolования Патриарха в Успенском Соборе. На меня, как на Председателя Комиссии по

¹ Святитель Петр († 21.12.1326) – митрополит Киевский и всея Руси с 1308 года.

² Святитель Иоана († 31.03.1461) – митрополит Киевский и всея Руси с 15.12.1448.

³ Святитель Филипп († 5.04.1473) – митрополит Московский и всея Руси с 11.11.1464.

организации торжества, выпал тяжкий жребий вести по этому поводу переговоры с двумя комендантами, из коих один заведовал Кремлем, а другой всеми остальными частями Москвы, находящимися за пределами последнего. Не без волнения отправились мы с протопресвитером Успенского Собора Николаем Александровичем Любимовым¹ — моим ближайшим и очень ценным сотрудником по Комиссии — сначала к этому последнему. Во время пути нам невольно вспоминался образ святого Александра Невского, путешествующего в Орду на поклонение татарским ханам. Комендант был латыш: его канцелярия находилась в доме прежнего Жандармского управления. Он оказался в отсутствии. Мы передали нашу просьбу его секретарю и возвратились назад с очень слабою надеждою, что она будет исполнена. Но каково же было мое удивление, когда этот комендант приехал лично в Епархиальный дом, где происходили заседания Собора, чтобы сообщить мне о своей готовности оказать нам свое полное содействие в смысле поддержания порядка во время торжеств. Оставалось получить второе, более важное для нас разрешение на пропуск в Кремль от коменданта им управляющего. Это был простой солдат, чисто русский по национальности. Он помещался в казармах, расположенных недалеко от Чудова монастыря в Кремле и примыкавших непосредственно к дворцовым зданиям. К счастью, последними, по непонятной причине, продолжал еще заведовать кн. Одоевский-Маслов, назначенный на эту должность покойным Государем.

Пользуясь давним знакомством с ним, я просил его быть посредником между нами и кремлевским комендантом. Он охотно согласился на это. Когда мы пошли из внутренних дворцовых помещений в казарму, его жена, очень почтенная и религиозная женщина, напутствуя нас своими благопожела-

¹ Любимов Николай Александрович (1858-02.1924) — протопресвитер Большого Успенского Собора в Москве, член Священного Собора Российской Православной Церкви 1917-1918 гг., член Предсоборного присутствия, член Комиссии по интронизации Патриарха Тихона.

ниями, сказала: «Если комендант при встрече с вами примет от вас благословение, это будет очень благоприятное предзнаменование». Так и случилось. Комендант был предупрежден о моем прибытии заранее, и, как только мы с князем вошли в казарму, он выделился из группы других солдат и, подойдя ко мне, попросил благословения. Я объяснил ему цель моего приезда и познакомил его с программой предстоящего церковного праздника в Кремле. К нашему приятному изумлению, он не только ничего не возразил против последнего, но обещал также принять все зависящие меры к охране полного порядка и безопасности в Кремле в назначенный день 21 ноября. Он потребовал только, чтобы богомольцы допускались внутрь Кремля не иначе, как по выданным им пропускным билетам, добавив, что эта предосторожность вызывается тем же соображением наилучшего обеспечения порядка и спокойствия на предстоящем нашем празднике.

Мы расстались с ним с таким добрым чувством взаимного понимания, что можно было бы забыть о происшедшей революции, если бы о ней не напоминала явно остальная окружающая нас обстановка и особенно озлобленный вид многих других солдат. Впоследствии я узнал, что он происходил из крепкой религиозной крестьянской семьи и что его родная сестра была монахиней в одном из наших женских монастырей. Надо добавить к этому, что революционный яд вообще не успел еще в то время глубоко отравить народного организма, и многие из тех, кто примкнул к коммунистам, сделали это бессознательно, оставаясь в душе еще верующими православными русскими людьми.

С радостным чувством я возвратился в Троицкое Подворье, чтобы сообщить нареченному Патриарху об устранении последнего возможного препятствия к осуществлению его настоявания.

Чин настоявания во всех подробностях разработан был заранее назначенной для этого от Собора нарочитой Комиссией, в состав которой вошли лучшие литургисты и церковные историки, участвующие в церковном Соборе. К счастью для нас,

наша мудрая старина оставила нам самую обстоятельную официальную запись всего церемониала поставления каждого из прежних русских патриархов. Там увековечен каждый момент церковного торжества, начиная с акта избрания патриарха, изложен точно и «чин и устав» богослужений, описаны все выходы царя и патриарха, воспроизведены приветственные речи, описаны в точности дары, какими они обменивались между собою и т.п. Все эти чрезвычайно важные исторические акты собраны были известным Новиковым¹ в его древней российской библиотеке. Древнерусский чин поставления патриархов был сравнен с подобными же чинами, существующими в Восточных Церквах, особенно Константинопольской и Александрийской, и на основании всех этих данных и был выработан весь церемониал предстоящего торжества, по возможности в полном соответствии с заветами и разумом Древней Руси – и это в то время, когда самое тысячелетнее здание этой Руси разрушалось на наших глазах. Сделано было однако одно существенное изменение в новом чине по сравнению со старым. Со времени посвящения первого Патриарха Иова Константинопольским Патриархом Иеремией II на Руси установился странный обычай совершать над вновь избранным патриархом полную архиерейскую хиротонию, после которой он уже возводился на свой престол. Так как, по церковным правилам, архиерейской хиротонии не должно повторять над одним и тем же лицом и нигде на Востоке подобной практики не существует, то этот существенный прежде момент был исключен из вновь составленного чинопоследования поставления патриарха. Самая важная часть чина на stolования, однако, была приурочена к той части литургии, когда прежде совершалась хиротония, причем, по Александрийскому обычаю, решено было трижды посадить избранного патриарха на горнем месте, с

¹ Новиков Николай Иванович (1744-1818) – просветитель, писатель, организатор типографии, библиотек, школ в Москве, в 1770-х годах примкнул к масонам. По приказу императрицы Екатерины II заключен в Шлиссельбургскую крепость (1792-1796).

произношением слов: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». Вручение же ему жезла и возведение на патриаршее место было приурочено к концу литургии, как это делалось и в старой Руси.

Все древние памятники единодушно говорят о том, что вновь посвящаемый патриарх вставал после второго блюда из-за трапезы, бывшей обычно у царя, и совершал объезд Кремля на ослиати, в сопровождении большой свиты и при пении патриарших певчих; осля вел за повод один из старших бояр (при посвящении Патриарха Иова — Борис Годунов). По достижении так называемых Флоровских (ныне Спасских) ворот, шествие останавливалось, патриарх сходил с ослиати и читал нарочитую молитву на благословение города и осенял его на четыре стороны. На второй и третий день, он объезжал остальные поясы Москвы.

Как ни трудно было осуществить эту часть программы при новой обстановке, ее решено было также включить в церемониал, хотя и в очень упрощенной форме.

Вновь поставленный патриарх после литургии и крестного хода внутри Кремля должен был объехать Кремль совне в открытом экипаже в сопровождении двух епископов и, остановившись у Спасских ворот, прочитать молитву и благословить город.

Чтобы придать предстоящему торжеству более сильный характер, решено было также возложить на нового патриарха облачение и дорогую утварь древних патриархов, хранившиеся в патриаршей ризнице.

21 ноября с раннего утра епископы с прочим духовенством и другими членами Собора устремились к Троицким Кремлевским воротам, чтобы пройти в Кремль, но ворота оказались закрытыми.

Как выяснилось потом, новые властители Кремля устроили накануне пирушку и потом запоздали открыть ворота. Впуск богомольцев производился очень медленно, через узкую калитку, за которой сидели еще не протрезвившиеся караульные солдаты, демонстративно шелкавшие затворами своих ружей.

У ворот образовался большой затор. Между тем уже наступало время богослужения: с минуты на минуту должен был приехать митрополит Тихон, которого нелегко было провести сквозь скучившиеся массы народа. Я поспешил к коменданту, прося открыть Спасские ворота. Немедленно дано было соответствующее распоряжение по команде, и нареченный патриарх торжественно въехал в стены Кремля через те ворота, чрез которые въезжали в Кремль цари, проходили все торжественные процессии и где все обнажали головы...

Встреченный с подобающей честью, митрополит Тихон вступил в древний собор, переполненный народом.

Вся середина его была занята епископами в мантиях. Для неслужащих из них был устроен особый помост, где после поместились также и посланники дружественных держав. Началось величественное богослужение, в котором Москва показала все свое исконное церковное благолепие.

На высокой кафедре стоял в блестящих облачениях целый сонм святителей-митрополитов, архиепископов, епископов с нареченным патриархом во главе. Сослужащий им многочисленный клир вмещал в своих рядах почти всех высших представителей монашества и белого духовенства со всей России — архимандритов, протопресвитеров, митрофорных и других заслуженных протоиереев, игуменов и множество диаконов со знаменитым протодиаконном Розовым во главе. Величавый образ и самый голос последнего так отвечал всему стилю Успенского собора. На двух клиросах разместились синодальные древние патриаршие певчие, одетые в парчовые кафтаны, наподобие боярских.

Богослужение шло в обычном порядке, пока не наступил самый момент поставления нового патриарха.

После пения «Трисвятаго» он подошел к Горнему месту. Митрополиты Владимир и Платон¹ стали по обе стороны его

¹ Платон (Рождественский Порфирий Федорович) (23.02.1866-20.04.1934) — митрополит Херсонский и Одесский. Член Священного Собора Русской Православной Церкви 1917-1918 гг. 1920 — эмигриро-

и, поклонившись вместе с ним трижды к востоку, возвели его на высокое патриаршее седалище на горнем месте, причем митрополит Владимир произнес следующие слова, соответствующие совершаемой молитве при архиерейской хиротонии: «Божественная благодать, немощная врачующая, оскудевающая восполняющая и промышленности всегда творящая о святых Православных Церквах, посаждает на Престол святых первосвященителей Российских – Петра, Алексия, Ионы, Филиппа и Гермогена – отца нашего Тихона, Святейшаго Патриарха города Москвы и всея России во имя Отца и Сына и Святаго Духа».

Последние слова повторялись трижды в соответствии с троекратным посадением патриарха на горнем месте. В это время весь храм озарился зажженными свечами у всех богомольцев. Раздалось могучее троекратное «аксиос» из алтаря, передавшееся на клиросы, и началось переоблачение нового патриарха в одежды древних патриархов, заранее принесенные из Патриаршей ризницы. На него было возложено, при непосредственном участии тех же двух митрополитов – Владимира и Платона – украшенный жемчугом и драгоценными камнями саккос Патриарха Питирима¹, с нашитой на нем епитрахилью, омофор – Патриарха Никона², панагия и крест – Патриархов Иова и Гермогена и, наконец, высокая древняя митра, усыпанная жемчугом. Митрополит Арсений в это время читал в царских вратах особую ектению, соответствующую по содержанию той, какая употребляется при хиротонии.

вал в Северную Америку. 1921 – управляющий Северо-Американской епархией. 1922 – признан Американским церковным собором и утвержден митрополитом всея Америки и Канады. 1923 – назначен на ту же должность Патриархом Тихоном, в январе 1924 года уволен от управления епархией, но указу не подчинился. 16.08.1933 запрещен митрополитом Сергием (Страгородским) в священнослужении. 19.04.1946, внимая просьбе паствы митрополита Платона, Святейший Патриарх Алексий I разрешил совершать панихиды по митрополиту Платону.

¹ Питирим († 19.04.1673) – Патриарх Московский и всея Руси с 7.07.1672.

² Никон († 17.08.1681) – поставлен в Патриарха Всероссийского с 25.07.1652, 10. 07.1658 оставил кафедру и 12.12.1666 был низложен.

После того как новый Патриарх облекся во все свое благолепие, протодиакон Розов возгласил велегласно похвалу, многолетствуя сначала всем восточным патриархам, начиная с Константинопольского, и затем «Отцу нашему и Патриарху Московскому и всея России Тихону», в лице которого наша Церковь снова вознеслась на прежнюю высоту и теснее приобщилась к другим Восточным Церквам.

Новый Патриарх явил себя ликующему народу, осеняя его на три стороны. В такие трогательные моменты обыкновенно не ускользает из виду никакая подробность. Присутствующие в алтаре были несколько смущены тем, что большой крест из драгоценных камней, венчавший патриаршую митру, от неосторожного обращения с ним при облачении надломился и часто выпадал из своего гнезда, невзирая на все попытки укрепить его. Некоторые склонны были усмотреть в этом неблагоприятное предзнаменование для будущей судьбы Патриарха.

По окончании литургии Патриарха разоблачили и возложили на него мантию Патриарха Адриана¹ зеленого бархата (очень короткую сравнительно с современными) и клобук Патриарха Никона, украшенный крестом из драгоценных камней и вышитыми на нем жемчугом херувимами.

По выходе из алтаря Патриарх стал на солее лицом к народу.

Митрополит Владимир взял древний деревянный жезл святителя Петра и вручил его новому Патриарху с соответствующей речью, закончившеюся следующими словами: «Приими жезл сей от нашего Сиона Российского, и да будет сила жезла сего подобна силе жезла Моисеева, и как Моисей своим жезлом рассек море надвое и провел евреев целыми и невредимыми по дну морскому, так и ты сим священным жезлом управь вверенный тебе православный русский народ, проводи ко спасению через пучину зол и бедствий, обуревающих его и Святую Православную Российскую Церковь. Да будет так!».

¹ Адриан († 16.10.1700) – Патриарх Московский и всея Руси с 24.07.1690.

Патриарх ответил проникновенным словом, явившимся как бы его исповеданием при вступлении на кафедру святителей Петра, Иова и Гермогена и при торжественном пении хора «На гору Сион взыди» – поднялся на древнее патриаршее место, столь знакомое всем, кто бывал в Успенском соборе. Оно оставалось неприкосновенным в течение 200 лет. Император Петр I¹ приказал было вынести его, но после происшедшего на этой почве народного волнения сделал распоряжение вернуть его обратно.

После того как новопоставленный Патриарх вступил на него с жезлом святителя Петра в руках, открылось подлинно величественное и трогательное зрелище.

Шесть веков смотрели на нас с древних столпостен Успенского Собора. Смыкалась снова священная цепь, разорванная властной нетерпеливою рукою Петра I. Русь возвращалась на свои родные пути. Пред нами стоял облаченный в одежды Никона и Адриана Патриарх, как дивное видение минувших веков.

Пред ним была как бы вся Русская земля в лице Освященного Собора – митрополитов, архиепископов, епископов, архимандритов, протоиереев, иереев, иноков и многочисленных благочестивых мирян разного звания, начиная от родовитых князей и дворян до простых поселян, съехавшихся на Собор со всех концов России. Все радовались о нем, как дети, когда им возвращают отца. Но эта радость неволью растворялась со скорбью при мысли о том, что, возводя его на высокий Патриарший Престол, мы возносим его на крест, что пред нами первосвященник и жертва, обреченная на заклятие за грехи падшего, согрешившего народа.

Праздное царское место, сиротливо возвышавшееся против патриаршего престола на левой стороне храма, особенно выра-

¹ Петр I Великий (1672-1725) – первый российский император с 1721 года, после смерти Патриарха Адриана (1700) запретил выборы нового патриарха, в 1721 году учредил Святейший Правительствующий Синод как высший коллегиальный орган управления в Русской Православной Церкви вместо патриаршей власти и поместных соборов.

зительно напоминало об этом. Всех томило тяжкое предчувствие, предвещавшее великие страдания Церкви и ее главе именно за то, что она осталась непоколебимой среди революционной бури, и одна смела противостоять тому безумию, какое охватило русский народ.

Все эти чувства, наполнявшие сердца присутствующих на наставлении Патриарха, невольно нашли свое отражение и в речах, произнесенных на этом торжестве, начиная со слова самого Патриарха. К сожалению, у меня нет возможности восстановить их полный текст.

На меня была возложена обязанность сказать поучение в конце литургии с целью пояснения самого чинопоследования интронизации, глубокий символический смысл которого был ближе понятен тем, кто принимал участие в его составлении.

Я позволяю себе воспроизвести его здесь полностью:

«Веселится ныне Церковь Божия, зря, как Богоизбранная Отроковица входит в храм Господень, благодать совводящи.

Ликуют ныне и радуются сугубою радостью православные русские люди, видя, как предводимый самую Пречистую, в Ее храм входит Святитель великий, преобразуя нам благоволение Божие.

Со светильниками и божественными песнями праведные Иоаким и Анна и с ними девственный лик ввели в храм Иерусалимский чистую Деву, чтобы уневестить Ее Небесному Жениху. В блистании священных огней, с пении и лики, поистине как жениха церковного, ввел Священный Собор в дом Богородицы богоизбранного патриарха, чтобы обручить его с первосвятительским престолом и со всею Церковью Русскою. В самое Святая Святых древнего храма вступила ныне Пречистая Богоматерь. Не во Святое ли Святых Русской земли вошел и наш нареченный первосвятитель, когда вступил под сень величайшей святыни Русского народа: здесь все проникнуто благоуханием святыни, здесь, в доме Пречистой, искони было средоточие благоговейных помыслов, молитв и обетов православных русских людей; на этом благодатном месте святая Русь издревле соприкасалась с небом, и ее живые земные

строители таинственным союзом соединялись с ее небесными печальниками и заступниками.

От собора этих святых предстоятелей за Русь и поставляется ныне новый светильник Церкви; от их благодатной руки изливается сугубое благословение на главу нового первоиерарха, как миро на главу Аарону. Сама Пречистая Матерь Божия от своей чудных иконы вручила ему жребий его высокого служения и соделала его стражем Своего Дома и всего православного достояния Русской земли. Великий первопрестольник Российский святитель Петр простирает ему свой жезл, процветший благодатию, чтобы ныне, когда раздирается хитон Русской Церкви, когда раздираются ризы русской державы и об одежде ее мечут жребий, он, наш новый предстоятель, собирал этим священным жезлом расточенное, соединив расставшееся; подражая самому блаженному строителю и собирателю древней Руси святому Петру и единокровным ему Алексию и Ионе.

Святитель Филипп, дерзновенный глас которого, обличавший грозного Царя, доселе как бы заставляет трепетать священный воздух этого храма, заповедует своему престолопреемнику подвизаться даже до крови за паству свою и безбоязненно обличать и вразумлять носителей власти, в ком бы она ни воплощалась, в целом народе или отдельных его представителях, если эта власть отступает от своего высокого призвания.

Восстает пред нами и он, свидетель великий и верный, адриант православия, священномученик Гермоген, и вверяет новому начальновождю Русской Церкви преемство своего многострадального служения; он завещает последнему крепко стоять за святую веру, за дом Пресвятыя Богородицы, бодрствовать над отечеством, охраняя его от расхищения внешними и внутренними врагами, и не бояться убивающих тело, души же не могущих убить.

Воздвигается ныне и другой великий печальник земли Русской – преподобный Сергий, видя, как священно-архимандрит¹

¹ Патриарх Российский одновременно является и священно-архимандритом Свято-Троицкой Сергиевой Лавры.

его Лавры восходит на чреду своего высокого служения и благословляет, и укрепляет его на предлежащий ему крестonosный подвиг.

Не без крови входил некогда первосвященник во Святая Святых; Промыслу Божию угодно было, чтобы и наш первосвященник вошел в это святое место по стогнам града, обогренившего кровью, пролитою братоубийственной рукою. Чтобы спострадать немощным, он сам должен был пройти сквозь горнило искушений (Евр 2:18; 4:15). И вы знаете, что даже в нынешний столь светлый для него и для всех нас день ему не суждено было избежать тяжких испытаний, ибо тернист путь и узки врата, коими мы все прошли на это великое торжество Русской Церкви.

Увы: «рыдают и ныне, — как во времена Иеремии — путие Сиона, яко несть ходящих по ним на праздник; вся врата его разорена, жрецы его вздыхают» (Плач 1:4).

Кто из нас без содрогания сердца может взирать на это разрушение Кремля, нашего священного Сиона, знаменующее собою не только разорение всего нашего отечественного града, но помрачение русской православной совести?

Самые камни вопиют ныне о растлении народного духа.

Этот обезображенный Чудов монастырь, удел святителя Алексия; эта мерзость запустения, водворившаяся на месте святе в патриаршей ризнице, этот древний Успенский собор, пронзенный орудием в самую главу, что иное, как не символ России, окровавленной, поруганной, растерзанной руками ее собственных сынов? К этой-то смятенной, истекающей кровью православной Руси исходит ныне святейший патриарх, чтобы принять ее в свое духовное водительство. Не победными кликами, не торжественными «осанна» сретает она ныне своего первостоятеля, а стопами и воплями его страждущей паствы, которые он, как истинный первосвященник, должен собрать в своем сердце и представить пред престолом Господа Вседержителя.

Не об этом ли жертвенном служении патриарха вещает вам ныне самый чин его поставления, которого вы были благого-

вейными свидетелями? Вы видели, как два старейших святителя троекратно воздвигали и посаждали на престол новопоставляемого патриарха с произнесением слов: «Во имя Отца. Аминь». «И Сына. Аминь». «И Святаго Духа. Аминь». Что знаменует это священнодействие, как не крещение в страдание и смерть Христа Спасителя, о чем должен памятовать каждый пастырь, наипаче же первый из них, самым званием своим обязанный носить на себе болезни и немощи всего русского церковного народа.

Но крест всегда таит в себе залог победы. *Аще сообразни быхом подобию смерти Его*, учит нас святой апостол, *то и воскресения будем* (Рим 6:5).

Как Начальнику нашего спасения подобало пострадать, чтобы внити в славу Свою (Лк 24:26) и возсесть *одесную престола Величества на высотах*, так и каждый подражатель Его первосвященнического подвига страданием достигает совершенства (Евр 11:10) и входит в его Божественную славу.

В знамение этой-то вечной победы, побеждающей мир, и воссел ныне на своем превознесенном престоле наш первосвященник по истине, как образ Самого Христа, Победителя ада и смерти и всякия силы вражия. И тогда-то облекся он во все благолепие своего сана, и всюду возжглись священныя свечи во свидетельство нашей духовной радости и в символ того духовного света, какой должен обильно разливаться от патриарха, как средоточия благодатного пастырства и учительства в Церкви.

Кто из вас не умилился ныне сердцем, созерцая это божественное и всечестное торжество. Ныне смыкается цепь наших древних священных преданий. Ныне сбываются святые чаяния веков и поколений, и не вдовствует более это высокое патриаршее место. Сам Бог во время благопотребно воздвиг нам пастыря, о котором издавна молились все любящие Сиона.

Примите же, дорогие братие, новопоставленного Патриарха, как отца, ниспосланного вам свыше, и окружите его самым глубоким и нелицемерным сыновним почтением и послушанием.

Положите его, как печать на сердце своем, и да будет крепка, как смерть, ваша любовь к первостоятелю Русской Церкви и *крыла ея, как крыла огня* (Песн 8:6).

От этой святой любви да *воспламенилось сердце мое во мне, в мыслях моих возгорелся огонь* (Пс 38:4), опаляющий и очищающий сердца ваша. Станьте вокруг его все, православные русские люди, яко собор мног зело, и споспешествуйте ему в устройении Церкви, в созидании потрясенной и почти разрушенной нашей государственности. А он, как некогда первосвященник Ионафан, не престанет мужественно побороть за народ свой (1 Мак 9:44-46) и, подобно иерею великому Иоакиму, будет приносить за нас *всесожжени непрестанно и вопияти ко Господу от всея силы, да посетит во благо весь дом наш* (Иудиф 4:15).

И мы надеемся, что Бог умолен будет молитвами первосвященителя, возгреваемыми страдальческим подвигом его паствы, и *исцелит ны по двюю дню, в третий день воскреснем* и живи будем пред Ним (Ос 6:3). Аминь».

Когда я закончил слово, вся церковь запечатлела его словом «Аминь», желая очевидно показать, что она разделяет выраженные в нем мысли и чаяния.

Но они, конечно, не могли быть приятны большевицкой власти, соглядатаи которой присутствовали в соборе.

Тем не менее она ничем не показала этого вовне и не пыталась чем-либо помрачить светлое торжество Церкви, не будучи, очевидно, уверена в своих силах.

Молебствие с крестным ходом внутри Кремля, которым завершилось богослужение, прошли при совершенно мирной обстановке. Величественно, как и всегда, шествовала московская «Святыня», озаренная яркими лучами солнца, громко и с каким-то особенным воодушевлением звучали Кремлевские колокола, благовествуя Русской земле радость велию и вознося к небесам хвалу и славу Богу, пославшему ей в дни скорби такую милость.

Оставалось исполнить последний заключительный момент чинопоставления — объезд Патриархом Кремля совне, где го-

раздо труднее было охранить порядок и гораздо легче было встретиться с организованными враждебными демонстрациями со стороны большевиков.

Согласно установленному церемониалу, Патриарх выехал из Кремля в открытом экипаже в сопровождении двух архиереев, из коих один был епископ Черниговский Пахомий, а другой — я. Мы следовали в отдельной коляске позади Патриарха. Процессия спустилась от Никольских ворот вниз и направилась к берегу Москвы-реки. Патриарх в клобуке и мантии стоя благословлял народ. Набережная Москвы-реки оказалась почти пустынной, ибо никто, по-видимому, не ожидал, что он проедет здесь. Окружив Кремль, мы поднялись к Спасским воротам.

Патриарх вышел из ландо, чтобы прочесть молитву на благословение города. Вокруг него собралась большая группа народа. В это время мы неожиданно увидели, что с противоположной стороны движется процессия с пением и высоко поднятыми флагами и плакатами, испещренными модными тогда революционными лозунгами. Она направлялась к могилам, т. н. «жертв революции», погребенных под стенами Кремля на Красной площади. Момент был глубоко драматический. Воскресшая старая Русь, символом которой был Патриарх, впервые встречалась лицом к лицу с новой революционной Россией. Неужели они столкнутся между собою в кровавой борьбе, и жертвой ее станет новый Патриарх в самый день своего посвящения, — с ужасом подумал каждый из нас. Но Промысл Божий не переставал бодрствовать над нами в этот день.

Случилось то, чего никто не мог предвидеть.

Завидев Патриарха, большинство участников революционной процессии, особенно женщины, покинули ее и устремились к нему за благословением. Главари манифестации, видимо, растерялись, почувствовав себя в положении вождей, оставленных своими солдатами. Мы все облегченно вздохнули. Церковь одержала еще одну победу. Христос торжествовал над красным драконом.

Патриарх на глазах всего народа благословил Москву на четыре стороны и двинулся по Красной площади по направле-

нию к Иверской часовне. Вблизи последней его ожидало огромное количество народа. У этой исторической святыни собралась почти вся верующая Москва. Как только он сошел с экипажа, все ринулись к нему, целовали его руки, ловили края одежды. Он благословлял, и его благословляли. У многих на глазах были слезы — слезы умиления и скорби в одно и то же время, ибо все знали, какой крестный подвиг ожидал его впереди.

«Отец наш! Веди нас, спаси нас, мы все пойдем за тобой!», — раздавалось со всех сторон.

Патриарх был глубоко растроган этим могучим дыханием народной любви, обвевавшей его со всех сторон; но сквозь кроткую улыбку его светилась тихая затаенная грусть. Он чувствовал, что область тьмы не дремлет и что за этой торжественной «осанной» последует скоро «распни его» со стороны новых богоубийц и их клеветов.

Теснимый народом, он не без труда мог снова войти в экипаж, чтобы продолжать свой путь, в котором действительно было нечто общее с торжественным входом Христа в Иерусалим.

На Трубной площади он должен был сделать еще одну остановку, чтобы благословить народ, собравшийся здесь с иконами для служения торжественного молебна, как это нередко делалось в Москве.

Ночь уже спустилась на землю, когда мы достигли, наконец, Троицкого подворья. Милиционеры отсалютовали Патриарху и возвратились назад, видимо, довольные успешным исполнением порученной им задачи.

Между тем на Подворье давно уже собрались многочисленные гости, приглашенные на праздничную патриаршую трапезу.

Тут были все епископы, старейшие представители духовенства, виднейшие члены Собора из мирян и именитые люди от разных московских приходов.

Трапеза прошла с большим одушевлением и закончилась величественным патриаршим многолетствованием как заключительным аккордом всего торжества.

Насыщенные глубокими и неизгладимыми впечатлениями, расхотелись все с Троицкого подворья, внутренне вознося благодарение Творцу за то, что Он привел им быть свидетелями столь знаменательного исторического события в жизни Церкви.

Коротко об авторе

Публикуемая выше статья принадлежит митрополиту Анастасию (Грибановскому; 6.08.1873-22.05.1965), Предстоятелю Русской Православной Церкви за границей с 1938 по 1964 г. Владыка Анастасий был хиротонисан во епископа Серпуховского, викария Московской епархии 29 июня 1906 года. 14 мая 1914 года переведен на самостоятельную Холмскую и Люблинскую кафедру, 10 декабря 1915 года – на Кишиневскую и Хотинскую кафедру, с 5 мая 1916 года – архиепископ. Участвовал в работе Священного Собора Российской Православной Церкви, возглавлял Отдел церковного имущества и хозяйства. После избрания Патриарха, как знаток древних уставов, возглавил комиссию, выработавшую чин интронизации Патриарха Всероссийского. В 37-м Деянии Собора от 8 ноября 1917 г. было сказано: «Соборный Совет имел суждение о том, что о важнейшем событии последних дней, а именно об избрании и наречении Патриарха Всероссийского необходимо возвестить всему православному населению особым посланием от Собора, в котором должна быть изложена история этого события, а также те побуждения которыми руководствовался Собор при решении этого важного вопроса. Для составления Соборного послания Соборный Совет полагал бы образовать комиссию под председательством Архиепископа Кишиневского Анастасия, в составе архимандрита Илариона [Троицкого], профессоров [членов Собора] П. Д. Лапина, И. И. Соколова, И. А. Карабинова и И. М. Покровского»¹.

В 1919 г. архиепископ Анастасий правительством Румынии был смещен с Кишиневской кафедры. В 1920 году Временным высшим

¹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 3. Деяния XXXI-XL. Репр. воспр. изд. 1918 г. (Москва). М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1994. С. 122.

церковным управлением России был назначен управляющим русскими православными приходами Константинопольского округа. В 1921 году окормлял Русскую духовную миссию в Иерусалиме. Архиепископ Анастасий был одним из заместителей председателя Всеагресского церковного собора, проходившего в г. Сремски Карловцы в 1921 г. С 1924 по 1935 гг. наблюдал за деятельностью Русской духовной миссии в Палестине. В 1935 году Сербским Патриархом Варнавой был возведен в сан митрополита. 10 августа 1936 года после кончины митрополита Антония (Храповицкого) был избран председателем Архиерейского Собора и Синода РПЦЗ.

Избрание и наставление Патриарха Митрополит Анастасий изложил спустя много лет после этих знаменательных событий в своих воспоминаниях. Данный текст печатается по изданию: Сборник избранных сочинений Высокопреосвященнейшего митрополита Анастасия, первосвятителя Русской Зарубежной Церкви: с портретом и жизнеописанием автора / Предисл. архимандрита Никона. Jordanville: Свято-Троицкий монастырь, 1948 (типография преподобного Иова Почаевского).

*Публикация Н. Бутиной, Н. Кривошеевой.
Комментарии Н. Кривошеевой.*

ПОЛЕМИКА

Священник Дмитрий Пашков

О ЕВХАРИСТИЧЕСКОМ ПРЕСУЩЕСТВЛЕНИИ

В шестом номере «Православной беседы» за 2004 год опубликована очень примечательная статья, причем на весьма почетном месте, — в рубрике «Торжество Православия». Статья, вышедшая из-под пера преподавателя МДА Александра Зайцева, называется «Евхаристическое преложение». Предложим благосклонному читателю попытку критического прочтения этого в высшей степени критического очерка.

Критике автора подвергается понятие «пресуществление Святых Даров» на Божественной литургии. Автора не устраивает самый термин «пресуществление», причем по двум причинам: исторической и богословской.

В статье А. Зайцева просматривается две части. В первой части своего эссе Автор показывает **историческую** ущербность термина «пресуществление», ущербность самого его происхождения. Как считает А. Зайцев, это понятие появилось, когда западные богословы решились найти рациональный ответ на вопрос: каким способом хлеб и вино становятся Телом и Кровию Христовыми. В то время, как богословы православного Востока «никогда не пытались объяснить евхаристическое преложение с помощью каких-либо рассудочных философских категорий», западные схоласты, воспользовавшись аристотелевским различием субстанции (сущности предмета) и акциденции (его вторичных признаков), в своих специальных трактатах пришли к отчетливому учению о **трансубстанцииции**, т.е. об изменении сущности литургических Даров в сущность Тела и Крови Христовых, при неизменности чувственных свойств хлеба и вина. Автор достаточно подробно излагает историю становления этой доктрины на Западе, что, очевидно, должно убедить читателей «Православной беседы» в совершенной ино-

родности понятия «пресуществление» для Востока. Причем, как убежден А. Зайцев, это понятие не могут взять под свою защиту авторитетные тексты восточного Православия, спокойно его употребляющие: ни «Православное исповедание кафолической и апостольской Церкви восточной», ни «Послание Патриархов восточно-кафолическия Церкви», ни «Пространный христианский катихизис» святителя Филарета Московского, ни, разумеется, «Догматика» митрополита Макария (Булгакова): все, что говорится в них о «пресуществлении», есть результат «так называемого латинского пленения». Впрочем, А. Зайцев как будто даже снисходит к «Православному исповеданию» и «Посланию патриархов», говоря, что трансубстанциация утверждается здесь «в несколько смягченном виде»¹.

Если бы А. Зайцеву не нравились только терминологические дефиниции латинских схоластов, если бы его тревожило пресло-

¹ Вот что говорят нам эти тексты: «Священник, освящая Дары, так должен мыслить, что самое существо хлеба и самое существо вина прелагается в существо истиннаго Тела и Крови Христовой [...] . После (тайносовершительных) слов немедленно бывает *пресуществление*: хлеб пременяется в истинное Тело Христово, а вино в истинную Кровь; *остаются только одни виды их, представляющиеся взору*». Догматические Послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995, с. 71.

— «По освящении хлеба и вина, — хлеб прелагается, *пресуществляется*, претворяется, преобразуется в самое истинное Тело Господа, которое родилось в Вифлееме от Приснодевы, крестилось во Иордане, пострададо, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца, имеет явиться на облаках небесных; а вино претворяется и *пресуществляется* в самую истинную Кровь Господа, которая, во время страдания Его на кресте, излилась за жизнь мира. — Еще веруем, что по освящении хлеба и вина остаются уже *не самый хлеб и вино*, но самое Тело и Кровь Господня, *под видом и образом* хлеба и вина». Послания православных иерархов, с. 178.

— «При сем самом действии (т.е. призывании Святого Духа) хлеб и вино прелагаются, или *пресуществляются*, в истинное Тело Христова и в истинную Кровь Христову». *Святитель Филарет (Дроздов)*. Пространный христианский катихизис Православныя Кафолическия Восточныя Церкви. М., 1995, с. 78.

вудое «латинское пленение» восточных иерархов; если бы, наконец, в его очерке речь шла **только** о терминах, мы могли бы его понять и даже согласиться с ним. Он совершенно прав, напоминая нам, что восточное богословие имело широкий спектр разных понятий, касающихся тайны «Евхаристического преложения»¹. Все издержки историко-догматического гиперкритицизма нашего Автора можно было бы и не замечать. Но оказывается, что это был лишь необходимый исторический экскурс перед второй и основной частью его статьи, где он заводит речь уже о **богословской** несостоятельности учения о пресуществлении.

Здесь уже хочется цитировать, чтобы избежать упрека в несправедливости, причем цитировать как нашего Автора, так и святых отцов той древней и цветущей эпохи Вселенских соборов, когда восточное богословие было как-будто еще свободно от «латинского пленения»: так будет удобнее сравнивать и делать выводы.

Итак, сначала читаем А. Зайцева. «Существо таинства святые отцы видели прежде всего в соединении евхаристических хлеба и вина с Божеством по образу соединения двух природ — божественной и человеческой — во Христе». Это значит, что «евхаристический Хлеб, будучи соединен с Божеством, не утрачивает своей природы, но обретает новое начало существования». Этот взгляд, которого якобы «придерживались все византийские отцы» (жаль, что утверждается это без должных цитат), развивается далее Автором с неумолимой логикой: «Введенное в богословский обиход Леонтием Византийским понятие «воипостасное» стало со временем применяться, причем в том же самом значении, и по отношению к Евхаристии». — Попутно не удержимся от вопроса: кем же именно (кроме А. Зайцева) понятие «воипостасное» стало «со временем» так

¹ Заметим лишь, что отсутствие разработанного понятийного аппарата не может свидетельствовать о полном нежелании восточных богословов (даже V-VI веков, которых наш автор особенно любит) рассудочно объяснять эту тайну (разумеется, до известных пределов). Напротив, отцы «Золотого века святоотеческой письменности» многажды касались этого вопроса, как мы постараемся показать ниже.

применяться? «В Боговоплощении Бог Слово воспринял человеческую природу в свою ипостась», — совершенно верно утверждает далее Автор. «Точно так же воипостасными, то есть воспринимаемыми в ипостась Бога Слова, становятся и евхаристические хлеб и вино, обретая тем самым сверхприродное качество Тела и Крови Христовых». То есть: происходит то же самое, что и в вочеловечении Бога Слова, если верить написанному А. Зайцевым: хлеб и вино становятся третьей и четвертой природами, воспринимаемыми Богом Словом в свою ипостась, как и природа человеческая! И уже лишь как следствие из этого, Святые Дары, сохраняя в целостности свою природу, обретают лишь «сверхприродные качества» Тела и Крови Христовых, не становясь таковыми по существу.

Это — учение настолько необычное, что благосклонный читатель может усомниться в правильности наших выводов из этих небольших цитат А. Зайцева и расценить их как недоброжелательное утрирование. Но Автор не устает и далее повторять то же самое: «Реальность божественного присутствия в Евхаристических Дарах обеспечивается не субстанциональным превращением хлеба и вина, но их восприятием в ипостась Бога Слова, в котором они начинают существовать в неслитном и нераздельном единении с Его Божеством, пронизываются нетварной благодатью, становясь тем самым истинным Телом и Кровью Христовыми». Далее: «Евхаристическое учение, согласно которому в таинстве Причащения происходит изменение сущности хлеба в сущность Тела Христова, а сущности вина в сущность Его Крови при неизменности внешнего вида, не является учением Православной Церкви ни по своему происхождению, ни, главное, по своей богословской сути.... Реальность евхаристического преложения основывается не на факте чудесного превращения (sic!) одного вещества в другое, но на ипостасном единстве освященного Хлеба с Божеством. Именно в единопричастности Богу Слово и рожденного от Девы Марии Тела и евхаристического Хлеба и заключается их тождество — и во Христе, и в Евхаристии *обитает вся полнота Божества тьлесно* (Кол 2:9). Обычный земной хлеб, будучи воспринят

найтием Святаго Духа в ипостась Бога Слова, становится обоженным Хлебом, Хлебом Небесным, Телом Самого Христа».

Читатель видит сам, насколько это серьезно у А. Зайцева. Может быть, его смущает «факт чудесного превращения»? Но не только это. Оказывается, что признать **иносущие** освященного Хлеба хлебу обыденному, признать **единосущие** Святых Таин Телу и Крови Христовым не позволяет А. Зайцеву еще и своеобразно понимаемый им путь к обожению: «Если евхаристический Хлеб иной сущности, нежели хлеб обычный, — значит, он иносущен и нашим телам. Каким же образом мы станем тогда единым Телом со Христом?», вопрошает он риторически. На этот вопрос есть только один правильный ответ: мы становимся единым со Христом телом, причащаясь истинного Тела Христова, которое родилось, крестилось от Иоанна, страдало, погребено, воскресло, вознеслось, сидит одесную Бога Отца; другими словами, причащаясь Хлеба именно **иной сущности**, нежели хлеб обычный, — мы вкушаем Его человеческой Плоти, в которой Он за нас страдал, и Крови, «излиянной Им за живот мира», некогда бывшими обычным хлебом и вином — «вместообразными Святаго Тела и Крове Христа»¹.

Хорошо видно, что А. Зайцев весьма последователен, и, к сожалению, наши первоначальные выводы оказались верными. Если еще раз извлечь сухой остаток из его пространных рассуждений, окажется, что он действительно считает, что и хлеб, и вино на Божественной литургии остаются теми же самыми хлебом и вином по своей сущности или природе, но, будучи усвоенными Богом Словом в свою ипостась, вступают в теснейшее общение с Его Божественной природой и таким образом «обоживаются», «пронизываются нетварной благодатью», становясь таким образом (если мыслить последовательно) третьим и четвертым воплощением Его в тварном мире.

Правда, А. Зайцев проводит в защиту своей новой доктрины некое «библейское и святоотеческое учение» о единосущии все-

¹ Литургия святителя Василия, анафора.

го материального мира. Поэтому речь не идет о третьей и четвертой природах! — возразит он нам. — И хлеб, и вино, как часть материального мира, единосущны по своей природе человечеству, т.е. суть одно и то же. — Но мы в ответ попросим указать нам хоть на что-либо, подтверждающее такую нелепость.

Может быть, это доказывается тем местом из «Большого Огласительного слова» святителя Григория Нисского, которое рядом приводит наш Автор? Давайте же рассмотрим это место, а заодно и ряд других, к которым он сам обращается.

Итак, В 37-й главе «Огласительного слова» святитель Григорий Нисский пишет о Таинстве причастия, используя для своих целей то язык образный, то вполне конкретный. Так, для объяснения таинственного момента преложения Святых Даров в Тело и Кровь Христовы, он пользуется **образом** усвоения человеком обыденной пищи. Этот-то образ и должен, видимо, оправдать утверждение А. Зайцева о единосущии всего материального, — здесь: хлеба и вина — человеческому телу. Но о чем говорит святитель Григорий? Всякое человеческое тело, говорит он, когда-либо жившее на земле, в том числе и Тело Христа Спасителя, естественным образом поддерживалось в бытии пищей, прежде всего, хлебом и водой, подслащенной вином. Хлеб и всякая другая пища становится единосущной телу («устраивает состав тела») **только будучи съеданной**, естественным образом претворяясь в человеческое тело (перевариваясь, как сказал бы физиолог; пресуществляясь, сказал бы «богослов в латинском пленении»). В этом смысле, образно говоря, всякое земное тело состоит из хлеба; обоженное тело Христа Спасителя — так же. Хлеб, съеданный Спасителем, «претворившись, принял Божественную силу», пишет святитель Григорий¹. Остается непонятным, как дальнейшие слова святителя, которыми он показывает существенное отличие **самой тайны** преложения от использован-

¹ «ὅθεν ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θεῖον μετέστη δύναμιν, διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ νῦν τὸ ἴσον γίνεταί». *Святитель Григорий Нисский*. Большое Огласительное слово. Киев, 2003, с. 283.

ного им **образа**, А. Зайцев приводит в качестве обоснования своих взглядов. Вот что говорит дальше св. Григорий: «От того же самого равное этому бывает и ныне. Ибо там благодать Слова святым делала Тело, состав которого был из хлеба и которое некоторым образом само было хлеб; и здесь точно также хлеб, по слову апостола, освящается словом Божиим и молитвою, не через ядение входя и становясь Телом Слова (здесь образ «естественного преложения» хлеба в Тело заканчивается. — Д. П.), но прямо претворяясь (εὐθὺς μεταλοιοῦμενος) в Тело посредством слова, как сказано Словом: *Cie estъ Тьло Мое* (Мф 26:26)»¹.

Значит, в результате нашей молитвы (анафоры), хлеб и вино мгновенно (εὐθὺς) становятся Телом и Кровью Христовыми, переставая быть уже хлебом и вином, а становясь теми элементами, которые **составляют** Его Божественное Тело, т.е. в сущности, самим Божественным Телом.

Это же самое говорит преподобный Иоанн Дамаскин: «Подобно тому, как хлеб через ядение, а вино и вода через питье естественным образом прелагаются (μεταβάλλεται) в тело и кровь ядущего и пьющего, **и не делаются другим телом, отличным от прежнего его тела**, так и хлеб предложения, вино и вода, через призывание и пришествие Святого Духа, сверхестественно претворяются в Тело и Кровь Христову, и **составляют не два тела, но одно и то же**»².

Таинственнейший момент преложения Святых Даров в Тело и Кровь Христовы уподобляется Отцами, хотевшими показать их полное и существенное изменение, естественному процессу усвоения земной пищи, когда она, можно сказать смело, пресуществляется в тело вкушающего человека.

Это совершенно недвусмысленно выражено святителем Григорием Нисским в конце той же самой 37-й главы «Большого Катехизиса». Здесь он уже оставляет язык образов и высказывается вполне конкретно: «[Слово Божие] дает [причас-

¹ Там же.

² «ὑπερφωδῶς μεταλοιοῖται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ αἷμα, καὶ οὐκ εἰς δύο, ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό». *Святой Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. СПб., 1894, с. 294.

тяться нетлению], силою благословения природу видимого (т.е. хлеба и вина) изменив (*μεταστοιχειώσας*, букв. — «переставив элементы») в Тело и Кровь»¹. Правда, этих слов наш Автор уже не цитирует, и понятно почему: «изменение природы» может сильно повредить его доктрине.

Со святителем Григорием согласен его западный современник, святитель Амвросий Медиоланский. Говоря о Теле Христовом в IX-й главе трактата «О таинствах», он пишет: «Покажем, что это не то, что природа образовала, но что благословение освятило, и что сила благословения более, нежели сила природы: ибо благословением и **сама природа изменяется**»².

Святитель Кирилл Иерусалимский сопоставляет преложение евхаристических Даров с превращением воды в вино на браке в Кане: «Он в Кане Галилейской некогда воду претворил в вино, сходное с кровью: и недостоин ли веры, когда вино в Кровь претворяет?»³. А вот совсем уже неприятные для нашего Автора слова святителя Кирилла: «[...] видимый хлеб не есть хлеб, хотя вкусом чувствуется, но Тело Христово: и видимое вино не есть вино, но Кровь Христова»⁴. Как это напоминает старое и доброе «Православное исповедание»: «...хлеб пременяется в истинное Тело Христово, а вино в истинную Кровь; остаются только одни виды их, представляющиеся взору»...

Всего этого мы не найдем среди цитат А. Зайцева. Но, может быть, он нашел в подкрепление своим идеям что-то другое? Да-

¹ «ταῦτα δὲ δίδωσι τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο *μεταστοιχειώσας* τῶν φαινομένων τὴν φύσιν». *Святитель Григорий Нисский*. С. 285. Другое известное место, где святитель Григорий пользуется глаголом *μεταστοιχειόω*, — гл. XXIV трактата «Об устройении человека»: «καὶ πάλιν [τὸ πᾶν] εἰς ἄλλην τινὰ μεταστοιχειοῦσθαι κατάστασιν» — И вновь все созданное Им изменит в какое-то иное состояние (имеется в виду «новое небо и новая земля» — Апок 21:1).

² «...quia benedictione etiam natura ipsa mutatur». PL XVI. 405C.

³ *Святитель Кирилл Иерусалимский*. Поучения Тайноводственные, V. 2. М., 1900, с. 329.

⁴ «ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστίν, εἰ καὶ τοιοῦτός ἐστι τῇ γεύσει, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν, εἰ καὶ ἡ γεύσις τοῦτο βούλεται, ἀλλὰ αἷμα Χριστοῦ...». Там же, с. 332.

вайте посмотрим. Вот он приводит слова святого Иринея Лионского из «Обличения лжеименного знания»: «Хлеб от земли, после призывания над ним Бога, не есть уже обыкновенный хлеб, но Евхаристия, состоящая из двух вещей – из земного и небесного». А. Зайцев хочет этим доказать, что «евхаристический хлеб не утрачивает своей природы», что якобы подтверждается словами «из земного». Но если не отпускать на волю фантазию, а понимать святых отцов согласно Преданию, эти слова святого Иринея означают, что хлеб после эпиклезы становится обоженным человеческим Телом Христовым, и уже в силу этого и после этого, как Тело Богочеловека, в Его ипостаси соединенное с Его Божеством, состоит из земного (одушевленной человеческой плоти = человеческой природы) и небесного (Божественной природы).

Ровно то же самое имел в виду преподобный Иоанн Дамаскин, также цитируемый А. Зайцевым: «Исаия увидел уголь, но уголь – не простое дерево, а соединенное с огнем; так и хлеб общения – не простой хлеб, но соединенный с Божеством; тело же, соединенное с Божеством – не одно естество, но два...». Казалось бы, это место, и подобные ему, все должны понимать так, что хлеб соединяется с Божеством вместе с тем, как прелогается (претворяется, изменяет природу; пресуществляется, наконец) в Тело Христово. Но наш Автор понимает его иначе: хлеб остается хлебом и как таковой «воипостасируется». Образ горящего угля А. Зайцев относит не к человечеству Христа (= одушевленной Плоти), которое поистине соединилось с Его Божеством «неслитно и неизменно», а к хлебу Святой Евхаристии. Но А. Зайцев заблуждается: Христос пребывает в Евхаристических дарах только в двух природах: Божестве и человечестве.

Очень ясно говорит об этом преподобный Симеон Новый Богослов: «Плоть Господа есть плоть Богородицы, и причащающиеся самой обоженной Плоти Господа, мы исповедуем и веруем причащаться вечной жизни»¹. Святой Симеон – один из главных учителей об обожении. Может быть, А. Зайцев, ко-

¹ Слово Нравственное I. 10. Цит. по: *Василий (Кривошеин), архиепископ* Преподобный Симеон Новый Богослов. Н. Новгород. 1996, с. 118.

торому очень хочется хлеб оставить хлебом именно потому, что иначе он опасается за действительность нашего обожения («вкусывая этот **обоженный хлеб**, обоживаемся и мы», пишет он), услышит голос святого Симеона: мы причащаемся **обоженной Плоти** Господа, которая есть **плоть Богородицы**, плоть человеческая, ипостасно соединенная с Божеством. «Обоженного хлеба», строго говоря, уже нет: есть Тело Христово под видом хлеба.

Мы не находим в тексте А. Зайцева цитат святых Отцов, хотя бы немного помогающих его новому учению. Вместе с тем, находим множество, противоречащих ему. Добавим к приведенным выше еще некоторые.

Вот святитель Игнатий Антиохийский пишет к Смирнякам (гл. VII): «Еретики удаляются от Евхаристии и молитвы, потому что не признают, что Евхаристия есть Плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи»¹.

Святитель Иоанн Златоуст говорит устами Спасителя: «Я ради вас приобщился плоти и крови; и эту плоть и кровь, через которые Я сроднился с вами, Я опять преподаю вам»². Другие места — не менее выразительны: «*Чаша благословенія, юже благословляемъ, не общеніе ли Крове Христовы есть?*» Весьма верно и страшно он (апостол Павел) выразился; а смысл слов его следующий: находящееся в чаше есть то самое, что истекло из ребра Господа; того мы и приобщаемся... Он пролил ее для избавления нас от заблуждения, и не только пролил, но и преподал ее всем нам»³. «Он не просто дал Свое Тело, но вместо прежней плоти, которая, по естеству своему, происходя из земли, была умерщвлена грехом и лишена жизни, Он привнес, так

¹ Писания мужей апостольских. М., 2003, с. 366.

² *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа на Евангелие святого апостола Иоанна Богослова. XLVI. Полное собрание творений. СПб., 1908, т. VIII, с. 305.

³ «Ὁ γὰρ λέγει, τοῦτό ἐστιν, ὅτι τοῦτο τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ ὄν, ἐκεῖνό ἐστι τὸ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς ῥεῦσαν, καὶ ἐκεῖνου μετέχονεν». *Святитель Иоанн Златоуст*. Беседа на Первое послание к Коринфянам XXIV. ПСТ. СПб., 1904, т. X, кн. 1, с. 236.

сказать, другое тесто и другую закваску – свою Плоть, которая **по естеству такая же**, но чужда греха и исполнена жизни, и всем преподал ее, чтобы, питаясь ею и отложив прежнюю мертвенную плоть, мы уготовались посредством этой трапезы в жизнь безсмертную»¹. Здесь ясно и недвусмысленно святитель Иоанн говорит, что Христос дает нам вкушать свою человеческую Плоть, единоприродную с нашей, но безгрешную и исполненную жизни. Эту мысль он развивает и далее: «*Идѣже бо трупъ, говорит Господь, тамо соберутся орли. Трупом Он называет умершее Тело, так как если бы Он не умер, то и мы не воскресли бы; а орлами называет приступающих к этому Телу... Ведь это – трапеза орлов, а не галок... Когда ты увидишь его предложенным, то скажи самому себе: через это Тело я уже не земля и пепел, уже не пленник, но свободный... Оно – то самое Тело, которое было окровавлено, прободено копием и источило всей вселенной спасительные источники – кровь и воду*»². Но ограничимся немногими цитатами, ибо вся эта XXIV-ая беседа на I-е Послание к Коринфянам утверждает факт единоприродности богочеловеческого, священно-исторического Тела Христова тому Телу, которое мы «угрызаем», причащаясь: «Это Тело Он дал нам для обладания и ядения, чем и показал сильную любовь; ведь кого мы сильно любим, того часто и угрызаем...»³.

Мы попытались убедить А. Зайцева в истине, признаться, самоочевидной для нас. В самом деле, Господь изрек: «*Сіе есть Тѣло Мое ... Сіа есть Кровь Моя*»; что еще требуем? Пресуществление – значит изменение сущности; слово «сущность» в греческом языке (οὐσία) является существительным, происшедшим (через причастие женского рода) от глагола «быть» (εἶμι). Таким образом, слова *есть* и *сущность* – одноосновные; Господь указывает на *сущностное* изменение.

¹ «μάζαν καὶ ζύμην ἐπεισήγαγε, τὴν ἑαυτοῦ σάρκα, φύσει μὲν οὖσαν τὴν αὐτὴν, ἁμαρτίας δὲ ἀπηλλαγμένην καὶ ζωῆς γέμουσαν». Там же, с. 237.

² Там же, с. 240.

³ Там же, с. 241.