

В память столетия Императорской МДА. Сборник статей (1814–1914 гг.)

Часть первая

От редактора

От редактора

В собрании Совета Императорской Московской Духовной Академии 22 янв. 1913 года (Журналы стр. 39–40) было заслушано следующее предложение сверхштатного заслуженного ординарного профессора Академии М.Д. Муретова: «По делу празднования академического юбилея считаю долгом внести на обсуждение Совета следующее предложение, если оно не внесено в доклад юбилейной комиссии: Празднующие столетний юбилей Академии представители её не должны оставаться праздными, но почтить торжество посредством освящённого изданием и общенародным обычаем издания особого юбилейного сборника, в коем все здравствующее члены академической корпорации, как настоящие так и бывшие, могли бы, по желанию, поместить свои учёные труды, в определённых для каждого максимальных размерах, – этим празднующая Академия проявит, в какой мере она жива и причастна бессмертному духу своих достойных покойников» и постановлено: «Ознаменовать предстоящее торжество (между прочим) изданием юбилейного сборника научных статей, принадлежащих перу профессоров и преподавателей Академии и бывших членов академической корпорации, поручив редактирование и наблюдение за изданием этого сборника Почётному Члену Академии – сверхштатному заслуженному ординарному профессору М.Д. Муретову, изъявившему на то своё согласие».

Исполнением сего постановления является издаваемый сборник: в нём приняли участие большинство ($\frac{2}{3}$) наличных и многие из бывших членов академической корпорации.

За первой частью вскоре последует издание второй, коей большая половина уже напечатана.

Профессор Митрофан Муретов.

* * *

О загробной жизни и вечных мучениях

Мы привыкли представлять себе загробную участь грешников по притче о Богатом и Лазаре. Осуждённые в адском пламени будут тщетно оплакивать свои грехи и безуспешно взывать к Богу и святым о помиловании: покаяние от умерших не принимается, исправляться уже поздно!

Почему это так? Почему душа, осудившая свои падения и изменившая настроение, всё-таки отвергается Божественным правосудием, это остаётся непонятным.

Отсюда весьма естественны попытки создать вымыслы о каком-то новом всеобщем примирении-апокатастасисе¹. Но это учение осуждено Церковью и оригенисты² признаны еретиками. Да и вполне последовательно: все попытки толковать вечность мучений, как весьма большую продолжительность, но не бесконечность, противоречат слову Божию и преданию Церкви. Достаточно указать на слова Божии у Исаии: «*червь их не умрет и огонь их не угаснет*» (Ис.66:24). Эти слова уже невозможно перетолковать в пользу большой продолжительности вечных мучений, ибо прямо указано, что конца им не будет. (Ср. Откр.14:11, 20:10).

Впрочем, если бы даже ни св. Библия, ни ясно выраженное учение Церкви не открыли людям учения о вечности мучений, наш разум всё равно не мог бы отклониться от такого печального вывода о загробной участи сознательных противников Божиих или нераскаянных грешников. Действительно, оставалось бы допустить, что Господь насильно сделает их праведными и привлечёт к Своей радости: но, ведь, где насилие, там нет уже нравственных ценностей, там исчезает самая разность между добром и злом, а с тем вместе и весь смысл Искупления и Домостроительства.

Нельзя ли предположить, что сознательно и окончательно злых людей не бывает, что зло есть плод недоразумения и несовершенства, как учат пантеисты, эволюционисты и даже некоторые теисты? Но такое представление тоже несовместимо с учением о свободной воле, ни тем менее с учением Св.

Писания и Церкви о демонах, перетолковывать которое не может ни один, сколько-нибудь искренний, читатель Евангелия, будь он сам верующим или неверующим в Бога. Наконец, мы имеем прямые слова Христовы о том, что враги Его ненавидели не потому, что не понимали Его, а именно потому, что поняли и возненавидели в Нём самую истину, само добро. *«Если, бы вы были слепы, то не имели бы греха: но, как вы говорите, что видите, то грех остаётся на вас (Ин.9:41). Если бы Я не пришёл и не говорил им, то не имели бы греха: а теперь не имеют извинения в грехе своём. Ненавидящий Меня и Отца Моего ненавидит. Если бы Я не сотворил между ними дел, каких никто другой не делал, то не имели бы греха; а теперь и видели, и возненавидели и Меня и Отца Моего» (Ин.15:22–24).*

Итак, учение о вечности мучений вытекает не только из ясного смысла слова Божия и церковного предания, но его невозможно избежать и при чисто рассудочном решении вопроса.

Однако, это совсем не то, что в притче о Богатом и Лазаре, возразит нам читатель: там речь идёт не о нераскаянном и ожесточённом злодее, но о душе, горько оплакивающей свои грехи и, мало того, исполненной сострадания к другим грешникам, ещё пребывающим на земле; почему для такой души не найдётся милости у Господа?

Возражение, по нашему крайнему мнению, вполне основательное и с ним трудно было бы справиться, если бы в этой притче была описана окончательная участь умерших. Но вспомним, что Господь говорил сие иудеям до Своего сошествия во ад: неужели оно не было спасительным для раскаявшегося в своей греховной жизни богача? Конечно да, ибо Апостол свидетельствует, что не одни праведники, но и грешники были спасены Победителем ада: *«Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши. Праведный за неправедных, быв умерщвлён по плоти, но ожив духом, которым Он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению во дни Ноя» (1Пет.3:18–20).*

Из этих слов Апостола мы делаем ясный вывод о том, что слова Авраама в притче о великой пропасти, утвердившейся между праведниками и грешниками, в которую не могут перейти ни те, ни другие, – имели значение до явления Господа Иисуса Христа, перешедшему эту пропасть в день Своей спасительной смерти и воскресения. Он воззвал оттуда не только праведников, но и многих, бывших «некогда непокорными», но не ожесточившихся окончательно в своём противлении истине.

Итак, состояние грешных душ, навеки осуждённых, будет отнюдь не то, которое испытывал приточный богач, покорно умолявший о вразумлении живущих на земле его братьев. Где же там найти указаний в Божественном откровении о том, как будут себя чувствовать погибшие души за гробом?

«*Ты будет плач и скрежет зубом*», – так определяет Господь в Своих притчах участь отверженных. Слова эти прилагаются Им к изгнанному с брачной вечери злому гостю, желавшему омрачить общую радость непринятием брачной одежды, и к ленивому рабу, не возрадившему данного таланта и злобно объяснявшегося со своим возвратившимся господином. Этими же словами Господь отгонит от Себя тех, кто будет стучаться к нему совне и говорить: «отвори нам – мы ели и пили пред Тобою и на улицах наших учил Ты» (Мф.24:51–25, 30; Лк.13:28). Наконец, выражением этим определяется окончательное состояние грешников (Мф.8:12; 13:42, 50; 24:51).

Итак, это состояние уподобляется тому, которое будет испытывать приглашённый злой гость и отвергнутый озлобленный раб. «Тьма внешняя», т. е. та тёмная ночь, которая так ужасна после прекрасного светлого чертога брачного или царского дворца. Здесь ужасны не от вне наносимый страдания, а состояние отринутости от общей радости, которая стала совершенно недоступна только этим несчастным за то, что они сами пренебрегли ей и пытались внести в неё свою злобу, омрачить её своим беспричинным ожесточением.

Что значит плач и скрежет зубов? Обозначается ли этими словами только невыносимо тяжкие страдания или иное что? О приточном богаче не сказано, что он скрежетал зубами, а только мучился в пламени сем. Какой же честнейший смысл этого

выражения? Выражаются ли в скрежете зубов именно страдания? Нет, скрежет зубов – это признак напряжённой злобы и борьбы. Так скрежещут зубами злые псы, бросаясь на врагов и вообще хищные животные. В Библии зубовой скрежет определяет напряжённую злобу и угрозу, часто бессильную злобу грешников на праведника. *«Собирались ругатели против меня; не знаю, за что поносили и не переставали. С лицемерными насмешниками скрежетали на меня зубами своими»* (Пс.34:16:17). *Нечестивый злоумышляет против праведника и скрежещет на него зубами своими: Господь же посмеивается над ним»* (Пс.36:12:13); то же значение в Плач.2:16.

Но особенно характерно смысл этого явления – скрежета зубов – выразился в несправедливой казни первого Христова мученика Стефана. Когда этот блаженный юноша свидетельствовал непорочность своей веры согласно закону и пророкам и с великим помазанием обличил пророкоубийц и христоубийц, имея сам лицо, «как лицо ангела», то враги его, что испытывали? *«Слушая это, они рвались сердцами своими и скрежетали на него зубами»* (Деян.7:59).

Не то же ли испытывают и все вообще злодеи, охваченные злобой и сознанием своего бессилия бороться с истиной? Если же бессилие это таково, что они не только не могут посрамить её, но и нанести ей физического зла: то к скрежету зубовому присоединяется и *плач* бессильной злобы.

Это случается с озверевшим человеком, когда он, нападая на ненавистного ему ближнего, бывает схвачен и связан: тогда он злобно плачет и скрежещет зубами; особенно часто это можете видеть на разъярённых женщинах, когда их свяжут и не дадут исполнить своего злобного желания.

Итак, «плач и скрежет зубов» обозначает не просто страдание, но злобу и страдание от бессильной злобы, от невозможности излить её на ненавистное им Царство Божие. *Вот, значит, в чём будут состоять загробные муки.* Это отнюдь не мучения совести: при наличии последних следовало бы покаяние, а при покаянии – прощение. Невозможно

представить себе всеблагого Господа, Который бы не внимал вековому покаянию грешников и не облегчил бы их участи.

Но возможно ли представить себе такое ожесточение в злобе, которое не образумилось бы при открытии судов Божиих, при посрамлении царства диавольского?

Зачем спрашивать о возможности того, что уже имело место в действительности?

Наше будущее предстание Лицу Господню надо всегда уподоблять тому, как приняли люди здесь явившегося Господа и жившего среди них: добрые радостно познали Его, борющиеся между добром и злом признали Его с внутренней борьбой и мученьем, как исцеляемые бесноватые, как разбойник на кресте, как Никодим, князь жидовский; а злые, чем больше познавали Его, тем более ненавидели, а когда узрели воскрешение Им Лазаря, тогда *«с этого дня положили убить Его»* (Ин.11:53). Это и выразил Господь в словах Своей прощальной беседы, приведённых нами в начале сей статьи. А Апостол Иоанн всё своё Евангелие, свои послания и Апокалипсис построил именно на раскрытии того печального закона борьбы Бога и мира, который заключается в непримиримой вражде последнего против Христа и Его царства, – вражде не ослабевающей, но, напротив, усиливающейся, по мере откровения Божиих судеб. *«Четвёртый Ангел вылил чашу свою на солнце и дано было ему жечь людей огнём. И жёг людей сильный зной, и они хулили Имя Бога, имеющего власть над сими язвами, и не вразумились, чтобы воздать Ему славу»*. Вот так и будут поступать грешники в огне адском и его вечность будет зависеть единственно от их нераскаянности. Но слушайте дальше Апокалипсис. *«Пятый Ангел вылил чашу свою на престол зверя, и сделалось царство его мрачно, и они кусали языки свои от страдания, и хулили Бога Небесного от страданий своих и язв своих, и не раскаялись в делах своих»* (Откр.16:8–12; ср. Откр.9:20–21).

Я готов согласиться с правильностью такового истолкования и библейских изречений и настроения осуждённых грешников, – скажет читатель; но как можно допустить вечное

упорство в таком безумном ожесточении против Бога, вечную нераскаянность Его врагов?

А что такое раскаяние? – спросим мы в свою очередь, и ответим так. Раскаяние есть перелом воли, перелом настроения человеческого, вызванный либо новым познанием себя самого, т. е. пробуждением вновь обнаружившегося, а дотоле скрытого содержания его души, его внутренней жизни, – либо уразумением, усвоением своей душе нового содержания от воздействия других людей, книг, внешнего мира, наконец Самого Господа, как это было с Закхеем, когда он слушал Его святыя словеса и уразумел Его сострадательное снисхождение к себе.

Но все эти условия имеют место только в продолжении познания себя и судеб Божиих, а когда всё это закончится, когда *«времени уже не будет»* (Откр.10:6), когда судьбы Божии завершатся и познавать будет уже нечего ни в себе самом, ни вне себя, – когда вся благодать и премудрость Божия обнаружится пред всеми во всём своём величии, а ненависть врагов Божиих похулит и проклянет её и отвернётся от неё совсем, не приняв вразумления ни в своей земной жизни, ни в долгий промежуток между своей кончиной и Страшным Судом, когда возносились молитвы верующих и святых за души умерших: то уже никакого нового побуждения не останется для внутреннего изменения ожесточённых душ; останется лишь внутренняя необходимость и для праведных и для грешников утверждаться в своём настроении – блаженной любви и благодарении, или, напротив, в бессильной злобе и тяжком чрез то мучении.

Однако почему же эти мучения будут столь тяжки, если они будут заключаться всецело, или хотя бы преимущественно, в мучениях бессильной злобы?

На такой вопрос мы ответим напоминанием библейских выражений о плаче и скрежете зубов. Мучения бессильной злобы очень тяжкие муки. Но здесь на земле они ослабляются временностью и многообразием переживаемых впечатлений и состояний; также и тем, что злобствующий человек надеется удовлетворить себя, если не в одном злодеянии, то в другом,

или же, наконец, в забвении через вино, через развлечения земные, через другие, доступные ему наслаждения и утешения, *а там ничего этого уже не будет*. Всё разнообразие нашей сложной, суетной жизни исчезнет. *«Земля и яже на ней дела сгорят»*. (2Пет.3:10). Останется только нравственное самоопределение себя у всех сознательных существ в отношении к Богу и Царству Божию: или любовь к ним, или ненависть, ненависть бессильная, себя самое обличающая и потому бесконечно мучительная. Брачный чертог Агнца будет сиять перед изверженным, точнее – извергшим себя самого грешником; он связан и нарушить торжества не может, пред ним свет, а он во тьме; пред ним сияет Божественная любовь с готовностью ко всепрощению, но ему эта любовь ненавистна, прощение нежелательно. Так и сказано в Апокалипсисе: *«Будет мучим в огне и в сере пред святыми Ангелами и пред Агнцем»*. (Откр.4:10).

Слова Господни на Страшном Суде: идите от Мене проклятии и пр. и слова катехизиса о том, что ад есть место удаления от Бога, надо понимать в смысле нравственной, а не местной отчуждённости, как и слова Христовы неразумно говорившему ученику: *«отойди от Меня, сатана, ты Мне соблазн»* (Мф.16:23).

А что такое огонь, жгущий грешников?

Прежде всего – тот же огонь, который будет просвещать праведников с того дня, *«в он же огнем испытуются дела, благая же и злая»*, как мы читаем в каноне Ангелу-Хранителю, – как и Халдейская печь *«действия разделяше, халдеи убо опаляюще, верные же орошающе»*. Огонь жжёт дерево, сено и солому, но просветляет золото и серебро. *«Грешники будут ввергнуты в печь огненную; там будет плач и скрежет зубов; тогда праведники воссияют как солнце в царстве Отца их»* (Мф.13:42:43). Подобно сему и Апостол Павел поясняет, что один и тот же огонь – Божие прикосновение – различно воздействует на разные души. *«Каждого дело обнаружится, ибо день покажет, потому что в огне открывается и огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело,*

которое он строил, устоит, тот получит награду, а у кого дело сгорит, тот потерпит урон» (1Кор.3:13–15).

В этом смысле Господь называется огнём пожигающим и в Ветхом, и в Новом Завете. Исаия называет его вечным огнём, вечным пламенем, пожигающим грешников. *«Устрашились грешники на Сионе, трепет овладел нечестивыми. Кто из нас может жить при огне пожирающем? Кто из нас может жить при вечном пламени? Тот, кто ходит в правде и говорить истину; кто презирает корысть от притеснения» и пр. (Ис.33:14–15).*

Не желаете ли вы сказать, что со стороны внешней участь праведных и грешных будет одна и та же: созерцания Бога и невозможность от Него укрыться, но для одних это будет источником наслаждений, а для других источником мучений, происходящих единственно от их ненависти и бессильной злобы, – что вечный огонь есть только Божественное присутствие столь тягостное для Его врагов. Я не сказал: только, а сказал: прежде всего. Сказать: «только» возможно будет лишь в том случае, если кто согласит сие с церковным преданием о вещественном огне, которое для нас столь-же свято, как слова святой Библии, и если сие только возможно будет согласить с тою несомненной истиной воскресения плоти, которой так дорожили древнейшие христиане и которая совершенно ясно открыта нам в Слове Божиим.

Впрочем, в пространном курсе догматики не приведено ни одного отеческого изречения об огне вещественном во аде. Но, конечно, телесных мучений там мы отрицать не посмеем, – а только говорить о душе в отношении к будущей жизни легче, чем в отношении к воскресшей плоти, ибо и в этой жизни душа для нас понятнее, чем тело, чем материя, как справедливо говорит один, недавно умерший, русский философ. Определить, что такое материя никто ещё не сумел, а ещё мудрёнее представить себе, какие именно свойства материи останутся в воскресшей плоти. Зато без всякого труда можно выяснить с точки зрения приведённого нами истолкования загробной жизни учение Церкви о мытарствах, о молитвах за умерших, о

приношениях и милостынях за упокой их душ, но это мы отложим до другого раза.

Архиепископ Антоний 22 янв. 1914.

Митрополит Сочавский Досифей в его сношениях с Россией, при свете новых исторических материалов

Личность Сочавского Митрополита Досифея, одного из самых значительных иерархов Молдавской церкви, возвышавшегося над уровнем других представителей той же церкви как своей литературной деятельностью, так и живыми сношениями с Россией в последней четверти 17 века, давно заслуживала стать предметом обширного специального исследования. Если последнее до сих пор ещё не появилось и не заменило мало основательные статьи и книги румынских учёных о нём, то объяснить это можно обширностью литературных трудов образованного молдавского святителя на церковнославянском и на румынском языках, разбросанных в рукописных собраниях, а так-же – скудостью биографических данных о нём.

Действительно, собранная нами во время работы над диссертацией румынская литература о Досифее³ поражала отрывочностью сведений о жизни и пастырской деятельности этого замечательного и просвещённого деятеля, а отсюда и крупными ошибками, которые повторялись нашими предшественниками, касавшимися деятельности Митрополита Досифея, без критики переходя из одного исследования в другое, и, в конце концов, запутывали весь вопрос. К таким ошибкам относится, например, сообщение, неизвестно на чём основанное и упорно продолжавшее фигурировать в серьёзных исследованиях, будто после покорения Азова Досифей прибыл в Россию, назначен митрополитом Азовским и скончался в 1711 г. в Москве⁴. Имевшимися в распоряжении историков молдавской церкви данными известие это до самого недавнего времени не могло быть проверено, хотя и вызывало некоторое подозрение к себе.

Между тем в Архиве министерства иностранных дел хранятся очень важные документы, проливающие свет на историю сношений Досифея с Россией. О существовании их

известно было сравнительно давно, но почему-то они не останавливали на себе должного внимания наших предшественников по исследованию и изданы только недавно, с введением, заставляющим, впрочем, относиться к нему несколько критически⁵. Вновь открытые для науки документы, отчасти вместе с известными раньше, освещают деятельность Досифея в разнообразных отношениях.

На первом месте находятся сношения Сочавского святителя с патриархом Иоакимом, касающиеся типографского дела в Молдавии. 23 марта 1679 года Митрополит Досифей просит известного учёного драгомана Николая Спафария Милеску бить челом патриарху Московскому, «чтобы пожаловал меня единым тиснением типографийским и несколько слов (т. е. литер), которыми печатают листы и фурмы (д. б. формы), из которых льют слова и печать малых слов». Досифей указывает далее на «великую скудость», происходящую от недостатка нужных средств для печатания как святой церкви, так и ему в этом деле, объясняя, что «и у нас печать есть, только вельми нестройно».

Результаты этого именно полномочия Николая Милеску (Спафария) неизвестны, а тот факт, что посол молдавский (капитан Ионашко) должен был скоро вернуться с ответом относительно обстоятельств исключительно политических, даёт основание предполагать, что в данный приезд не было официального разговора между названным послом и всероссийским патриархом об улучшении устройства типографии в Молдавии. Но следы обещания патриарха помочь в просимом единоверным сохранились в следующем послании митрополита Досифея, адресованном непосредственно патриарху Иоакиму от 15 августа 1679 года. Досифей просит патриарха проявить «человеколюбное милосердие» и прислать типографию «да сотворим себе книги, их же претолковахом от грецка и славенска на волоскый язык». «У нас убо, – прибавляет Сочавский святитель, – исчезнуло есть учение книжное и мало их есть, иже разумеют книжный язык». «Сотвори, Бога ради, любовь, якоже обещался еси нам в благополученнее время, – читаем дальше, – зело бо желаем

получить и на всякий час ожидаем от сердца. Сказа бо нам его честность Иоанн Белевич посел святое обещание твоея святости, тако рекущи, яко ваша Патриаршеская святость рекл еси: послещи нам типографию целую с всеми потребными и нужными инструментами и сосуды своими, елико суть потребнии». В частности, указывается на необходимость станка и тех форм, которыми незадолго перед тем напечатана была известная московская Библия, а также мелких и средних букв в других, очевидно, недавно выпущенных книгах московской типографии.

16 декабря того же года патр. Иоаким с радостью, как сам говорит, посылает через Иоанна Белевича всё, о чём просил Сочавский митрополит по части «типографских вещей», и в пространном сопроводительном послании выражает живейшее участие ко всей деятельности этого выдающегося архипастыря Молдавской Церкви. Патриарх намекает, что о деятельности Досифея он «познал от написанных тамо», т. е. из «епистолии» самого Досифея, по-видимому, до нас не дошедшей. Дело в том, что в известном раньше и выше цитированном послании Досифея речь идёт только о типографии. Характеристика же, данная адресату патриархом, выходит далеко за рамки указаний на заботы первого об одной типографии. Послание патриарха Иоакима написано в торжественном тоне. Он сравнивает Досифея с Моисеем, Соломоном, Апостолами. Слава о «христоподражательстве» молдавского святителя достигла и «далече сущих». Патриарх узнал об изящном благоговении Досифея к Богу, о его Божественной и горячей ревности в делах веры православной, об искреннем тщании в заботах о вручённом стаде, и во всём этом сказывается, по его мнению, «истинно-мудрый строитель различней благодати Божией».

Насколько необходимы были для молдавских изданий присланные из Москвы типографские принадлежности, красноречиво свидетельствуют предисловия (выходные листы) нескольких новых богослужебных книг на славянском и румынском языках, напечатанные Досифеем вскоре после знакомого уже нам Послания.

Благородный пастырь не преминул выразить благодарность всероссийскому патриарху указанием в этих изданиях на источник дара, благодаря которому нужные для Молдавской Церкви книги и могли появиться в свет для блага Церкви и паствы. Просьбу о помощи молдавской типографии митрополит Досифей повторяет и в Послании к тому же патриарху через четыре года. 29 августа 1683 года он «недерзновенно» молит патриарха прислать бумагу («паперь для друкарни»), чтобы совершить помощью патриарха начатое дело Божие, которое доставить святости его память «волоскаго ради племени христианского православнаго, избавляющаго их от глада душевнаго и насыщаючи их словом, исходящим из уст Божиих». В молдавской патриархии к этому времени были изготовлены уже Пролог сентябрьского полугодия, Эвхологион, Паримийник, Псалтирь и Молитвенники малого формата. Бумага в Молдавии – дорогая, а необходимо закончить Пролог изданием мартовского полугодия.

Помимо своего значения для истории русско-румынских сношений церковных, последнее Послание Досифея разъясняет одно недоразумение относительно Октоиха, будто бы напечатанного перед 1683 годом. О нём говорят известный историк Румынской Церкви, покойный епископ романский Мелхиседек и авторы капитального издания Румынской Академии Наук «*Bibliografia românească veche*» (р. 263). Но отсутствие упоминания Октоиха в Послании митрополита Досифея к патриарху Иоакиму заставляет с уверенностью полагать, что книга эта могла быть напечатана только позднее.

Вторая часть изданных Г. Драгомиром документов касается наиболее любопытного и, к сожалению, всё ещё мало оценённого направления румынской и южнославянской политики 17 века, которая видела спасение целости нации и церкви Балканского полуострова в подчинении могучему «третьему Риму».

Нарастание политических обстоятельств в Молдавии начала 80-х гг. 17 века ставят митрополита Досифея в ряды первоклассных деятелей автокефальных православных церквей. Убеждение его и лучших людей Молдавии того

времени в добровольном подчинении Молдавии всероссийскому царю, как в единственном выходе из положения, сообщает всей фигуре образованного молдавского митрополита особенную яркость. Является даже мысль, что удача миссии Досифея в конечном результате подобного же рода шагов, конечно, более благосклонно и более смело, чем было в действительности, принятых московским правительством, повела бы к совершенно иному разрешению всего восточного вопроса. Можно с уверенностью полагать, что заветная мечта о кресте на Святой Софии в Царьграде была бы давно осуществлена...

Зимой 1683 г., т. е. вскоре после обращения Досифея к патриарху Иоакиму относительно помощи для типографии, Польша решила насадить на престол Молдавии господаря Стефана-Петра⁶. В начале следующего года митрополит Досифей отправляется в Россию за помощью против Турции и за это предлагает России подчинение своей родины. Но посольство Досифея и молдавских бояр задержано было в Киеве, так как прошёл слух о чуме, свирепствовавшей в прилегающих к Днестру и Пруту областях. Здесь посольство должно было долго оставаться и дожидаться ответа на столь замечательное во внешней политике предложение. 1 января 1684 года Досифей пишет, как будто из Ясс, по поручению самого господаря, высшего духовенства, бояр и всех обывателей Молдавской земли послание царям Иоанну и Петру. Он художественно описывает беды, которые терпят молдаване, ожидая «конечной гибели от безбожных Турков и Татаров, иже начаша подаяти яд свой варварский, и готовы опустошати землю нашу ненависти ради и зависти, видаше свою поганую силу ослабленную и умаленную от слуг Христовых, в начале же от немецкого воинства и польского». А когда вернулся на престол «отчины дедич земли нашей» государь Стефан-Пётр, то общим советом всей Молдавии он решил просить «превеликое и светлое и святое царство» русское: «умилосердитесь и избавите нас от враг наших, пославше войска против Агарянов. Ускорите, да не погибнем. От иныя бо страны ни откуду надежды о избавлении, токмо на святое вы (ваше) царство».

Подписи заключаются знаменательной фразой, в которой надо искать весь смысл документа: «нижайшие раби царствия вашего все в подданство отдаемся».

Московское правительство решило прежде всего подробно опросить Досифея и прибывших с ним бояр. В приказной избе в Киеве воевода Алексей Петрович Салтыков с товарищи сделали обстоятельный опрос в марте 1684 года и прислали в Москву в высшей степени любопытные материалы, которые могли быть положены в основу подданства многочисленных молдаван «под высокодержавную руку великих всероссийских государей». В этом опросе наиболее важно свидетельство о таком же намерении волошского господаря Щербана Кантакузена (1679–1688 гг.) и о неисполнении польским королём обещания помочь румынам. «Польские люди лживые, – говорит митрополит Досифей московским уполномоченным, – в правде непостоянны. Обещевает, де, то войско король польский на помощь волосскому владетелю... для христианския веры, а не для того, чтобы им, волохом, быть у него, короля, в подданстве. И будет, де, турецкий салтан пришлет в Волосскую землю на государство турченина, и укрепит землю турецкими людьми, и им, де, туркам, помощь будет великая, и в Волосской, де, земле учинят крепость лучше Царяграда вдесятеро, и польским, де, иным пограничным людям будет от Волосской земли и от Каменца-Подольского великое утеснение и разорение, и умножатся, де, в Волосской земле многие турки».

Как отнеслись в Москве к предложению молдавского народа, в лице его законных представителей, в точности неизвестно. Присланные в Киев сто рублей для молдавского посольства и отсутствие позволения явиться для представления царям было принято за молчаливый отказ. С этим посольство вернулось в Молдавию. Единственно возможным показалось Москве объединение балканских народов только в церковном отношении. Патриарх Иоаким начал осуществлять грандиозный план подчинения власти патриарха московского, как киевской митрополии, как известно, зависевшей непосредственно от вселенской патриархии, так и Болгарии, Сербии, Молдавии и Валахии. Известно также, что в

1686 г. попытки эти кончились полной неудачей (восстание болгар в Тырнове против турок было жестоким образом подавлено). «Как бы то ни было, – замечает по этому поводу Г. Драгомир, – этот смелый план российского патриарха знаменателен, и приходится верить, что если бы Пётр Великий не уничтожил могучее учреждение патриархата России, то позднее восторжествовал бы он с полной возможностью при более благоприятных для России обстоятельствах» (р. 46).

С того же года начинается период изгнания митрополита Досифея из пределов родины, которую так сильно и разумно любил он. Из Сочавы, «разоренной и запустенной от агарянского частаго попрания и насилия и лютых бед», уходит он в Польшу вместе с королём Яном Собесским, берёт с собой документы молдавской митрополии с древнейших времён её существования, часть вещей из ризницы и главную святыню Молдавской церкви, мощи муч. Иоанна Нового, замученного «идолопоклонниками» в Белгороде на устье Днестра в 14 веке. Само собой разумеется, что так поступил знаменитый святитель молдавский, руководствуясь высшими соображениями церковно-государственного характера, надеясь вернуть всё это, как только настанут более благоприятные времена для церкви его родины. Но случилось так, что впоследствии возвращены были в Сочаву одни мощи мученика, а остальное погибло в польских землях, в великий ущерб исторической науке, быть может, кем-нибудь было с определённым намерением уничтожено... Не открыты и следы существования этих документов в архивах Галиции особой экспедицией румынских учёных.

Относящиеся к этому периоду митрополита Досифея документы составляют третий отдел. Сообщаемые ими данные больше других вносят свет в историографию и поэтому заслуживают особого внимания. 23 ноября 1688 года, когда «смиранный Сочавский митрополит, сущий в удалении от земли своея», писал царям Иоанну и Петру и царевне Софии Алексеевне о милостыне, застаёт и ныне «странничающего» митрополита в г. Стрые. Здесь находился он и с частью братии от клира «уцелевшие от меча и

разграбления и гнева воинска из Молдавии». Жалуясь на «скудость странничества нашего», Досифей просит царей о «жаловании», которое можно переслать через иеродиакона Иону Донского⁷ Московского монастыря. Иона был в Польше с благословения своего архимандрита Никона для свидания с родственниками в Галиции и 12 недель прожил в Стрые. Далее Досифей упоминает о возносимых ежедневно службах за царей русских. Писал ли он одновременно и патриарху, или же последнему было поручено отвечать изгнаннику, – сказать трудно. Но в Польском Приказе иеродиакон Иона говорил о двух письмах митр. Досифея. Письмо же к царям признано было неподлежащим к представлению, как несоответствующее принятой форме. Сохранилось Послание патр. Иоакима без даты. На него можно смотреть как на ответ. Много в нём говорится о смирении, об отеческом соболезновании русского первосвященника по поводу «странствия и в скорбех пребывания» молдавского митрополита. Утешая его, патриарх выражает надежду на Бога, Который «да дарует тебе, архиерею, и вручённому тебе стаду милость и мир и возвращение на престол твой благополучно и паствovati люди Божия в наследие небесного Иерусалима во всяком удобстве». Этим благожелательным мыслям никогда не суждено было осуществиться, и Досифей умер в изгнании, не увидав родины и не смея прибыть в пределы радушной России, печальницы всех угнетённых борцов за православие. Патриарх посылает 50 рублей через иеродиакона Иону, очевидно от себя, так как о воле царей не упоминает в послании ни разу.

В октябре иеродиакон Иона выехал из Москвы вместе с другими лицами из Галиции⁸. На границе Польши он узнал, что Досифей переехал в Жолкву, напрасно искал его там, побывав во Львове, наконец, нашёл в Стрые. Пробыл он там шесть недель, отдыхая с дороги, затем 17 января 1690 года отправился в обратный путь и явился в Посольский Приказ только в середине марта.

Просьба царям о милостыне повторяется митр. Досифеем и в начале 1690 г. через того же Иону, с пожеланием «да подаёт царствию вашему непоколебимую силу и державу и мышцу

высокую, да побеждаючи победите и одолеете и покорите всякого врага и супостата., якоже великий он святой и первый в царех боговенчанный Константин». Досифей напоминает, что уже 4-ый год он отлучён от своей епархии, здесь «страждет в нищете» вместе с клиром и ожидает возвращения в митрополию Сочавскую, «яже и до ныне чаёт, яко Иерусалим запустен плачущий, нас, чад своих». При письме Досифей посылает через того же иеродиакона частицы мощей Иакова Перского из раки мученика Иоанна Нового, «едино бо суть Христовы воины непобедимые, иже да будут вкупе с святыми Романом и Давидом российскими князи помощни царствию вашему». 12 мая того же года последовал царский ответ на просительный лист. Посланные Досифея Иона и келарь Андрушко были приняты во дворце, получили деньги, соборей и материи на платье. Через Иону, посвящённого теперь во иеромонахи по просьбе Сочавского митрополита патриархом Иоакимом и собравшегося, очевидно, снова в Галичину, посылалось Досифею «на милостыню и на пропитание всем при тебе будущим причетникам» сто рублей. В благодарственном послании за дар Досифей намекает на желательность помощи со стороны российских царей в более существенном. А именно, царскую милость он понимает, как сделанное «в заступление церкви нашея святыя Сучавския, яже утешившись уповаёт видети наследие своё в славном граде Сучаве пособием державного ви царскаго величества». Зная осторожность московского правительства вообще, а в данном случае ещё фактическую невозможность осуществить возвращение «наследия» в прежнюю столицу Молдавии, можно было бы ожидать отрицательного отношения к деликатной просьбе митрополита-изгнанника.

Что материальное положение его было действительно плачевное, об этом красноречиво свидетельствует окружная грамота его, написанная 9 января 1691 года и адресованная всем «православным христианам обладателем пресветло вельможным и сущим под властью», очевидно, русским⁹ о сборе милостыни. Сбор производили иеромонах Иона и два послушника. Исторического интереса грамота эта не

представляет и повторяет обычные в подобных обращениях выражения. Когда 12 марта 1691 года иеромонах Иона с товарищами допрашивались в Посольском Приказе в Москве, он сообщил здесь любопытные сведения о желании престарелого Досифея вернуться в Сочаву и там умереть. Между прочим, киевский митрополит Варлаам (Ясинский) не разрешил посланным Досифея собирать милостыню в его епархии, и об этом они снова просили в Посольском Приказе при указанном допросе. В это прибытие в Москву и прежние Иона доставил несколько рукописных автографов с переводами Досифея, сделанными в Галиции, а не в Москве (как принято думать, начиная с прот. А. Горского), с греческого языка и до сих пор не исследованными.

Остальные вновь изданные документы, относящиеся к последним годам жизни митр. Досифея в Стрые, менее важные по своему историческому значению и относящиеся или исключительно к сбору милостыни, или к рекомендации в Москве бывших при нём духовных лиц, могут служить доказательством только того, что сношения Сочавского митрополита с Россией окрепли и стали разнообразны.

Интерес документов, касающихся Досифея увеличивается по мере приближения к концу жизни его и высшей степени достигает в документах, датированных первыми годами 18 века. В это время Сочавский митрополит-странник скончался. Насколько его памятью дорожили окружавшие его лица, свидетели последних лет его жизни, настолько же близко к сердцу принимали его судьбу в России. Это видно из частных упоминаний о Досифее в документах, появившихся после его смерти. Документы этого периода главным образом и разъясняют недоумения, допущенные в прежних монографиях о Досифее, а также в трудах по истории румынской церкви.

Духовенство, пребывавшее при митр. Досифее восемь лет в Стрые, незадолго до его смерти должно было переселиться вместе со своим патроном в Жолкву. Здесь они страшно бедствуют, «не имея где главы приклонить», и в декабре 1700 г. обращаются к гетману Ивану Мазепе. В слёзном прошении излагают они тяжёлые обстоятельства пребывания своего в

Польше, рассказывают об известных уже нам сношениях покойного Досифея с Москвой и жалуются прежде всего на то, что иеромонаху Ионе не позволяют покидать Донской монастырь. Естественно, жолквские изгнанники ожидали от него денег, собранных в Москве, а также жалованья, которое, по их сведениям, приказано было давать ежегодно «наместникам» усопшего Сочавского митрополита при мощах влкм. Иоанна Нового. В этом письме к Мазепе особенно ценно установление дня кончины Досифея. «А от того времени, как преставился блаженные памяти преосвященный митрополит, минуло шесть лет декабря 13 дня». Следовательно, Досифей умер 13 декабря 1694 года в Жолкве и там же погребён.

Иеромонах Адриан, от лица которого написана челобитная к Мазепе, говорит, между прочим, о «великом запрещении» почившего митрополита не оставлять мощей Иоанна Нового. Но они перенесены по указу польского короля в Жолкву, где нет для духовенства прихода, и духовенство терпит нужду и скорби. 30 июля 1706 года господарь Молдавии Константин Дука обращается к Императору Петру Великому с просьбой ходатайствовать пред польским королём о возвращении мощей Иоанна, «оборонителя сея провинции». Результаты последнего обращения неизвестны, а из других данных не трудно убедиться, что Пётр Великий и как будто совсем не возбуждал такого ходатайства.

Ещё более интересно брошенное вскользь сообщение другого представителя молдавского духовенства, приезжавшего в Москву за милостыней. Это – какой-то архимандрит Пахомий из г. Романа (с северной Молдавии), приехавший сначала в Киев, получивший здесь подорожную до Москвы и теперь желавший навсегда в ней остаться. Пахомий не преминул воспользоваться недавней Полтавской победой (Послание его написано в конце лета или в начале осени 1709 г.), связал её с прежними своими пожеланиями бранных успехов царю, жаловался на невозможность вернуться на родину, так как будто турки замучат его, узнав, что был он в Москве, и просил позволения остаться в одной из московских обителей. О Досифее, который приходился просителю даже родственником,

Пахомий говорит в начале Послания. Поляки, по его словам, «мощи святого Иоанна Нового, мученика Сочавского, взяша и митрополита нашего, родного моего дядю плениша, именем Досифея, и в темницу его засадиша, и в том страдании и скончася».

Это известие не может быть принято за вполне достоверное, как совершенно одинокое и принадлежащее лицу, не внушающему доверия. Помимо того, что ни о чём подобном не говорят другие документы того же времени и более раннего, составителям которых представлялся не менее удобный случай намеренно сгустить краски при описании тяжёлого положения верной дружины знаменитого молдавского митрополита-изгнанника, сам по себе факт смерти совершенно дряхлого Досифея в темнице представляется маловероятным, прежде всего, как бесцельный и беспричинный. Нам известна его ревность к православию и отрицательное мнение о католичестве вообще, об унии и поляках в частности. Для Польши конца 17 века такие деятели были не редкостью, и слишком слабым основанием явилось бы личное убеждение в этом вопросе просвещённого святителя, уже лишённого власти и действовавшего только своим авторитетом, для подобного рода мученичества в глухом городке Речи Посполитой. Далеко не вескими покажутся предположения, что польское правительство позднее узнало о давнишних сношениях Досифея с Москвой и о желании его поддаться под высокодержавную руку российских царей. Если бы это было так, мы имели бы более прямые и более близкие по времени к факту известия, а не упоминание о нём в челобитной монаха, который осуществил принцип *ubi bene, ibi patria*¹⁰, и своей родственной близостью к уважаемому на Руси святителю Молдавской Церкви думал прибавить ещё одно, как могло ему казаться, солидное побуждение к исполнению его желания удобно устроиться в щедрой Москве. Наконец, не забудем, что Пахомий вспомнил об этом через 15 лет после смерти Досифея, и сведения, падающие на этот именно срок, не говорят ничего подобного. Таким образом, если даже оставить в стороне подозрение в заведомом искажении истины, дело представится

так, что в глазах Пахомия бедствия митрополита-изгнанника в Стрые приняли более конкретную форму, и «мученичество» Досифея он облёк в стереотипные выражения, ценность которых скорее литературная, но не историческая.

Арсений Архиепископ Новгородский. Новгород. 1914 г.
Января 7 дня.

О духовной жизни

О духовной жизни, как идеальной норме человеческой жизни в условиях даже земного существования человека, с полной решительностью и определённой заговорило христианство. Идея духовного рождения в отличие от плотского (Ин.3:5, 6; ср. Рим.8:5–16); идея духовного человека в отличие от человека душевного и плотского (1Кор.2:10, 16; 1Кор.3:1–9; ср. 1Кор.15:45; ср. Иуд.1:19); идея духовной жизни в отличие от плотской (Гал.5:15–26; ср. Гал.6:8; ср. Рим.8:2, 5; Еф.2:2; ср. Рим.8:9; 2Тим.1:7; 1Пет.2:5 и др.), – это основные идеи христианского мировоззрения в той его части, которую можно назвать антропологией. Более того, как нельзя излагать христианское мировоззрение вне идеи греха и добра, идеи падения человека в Адаме и спасения во Христе, так и христианскую антропологию нельзя строить вне идей: духа и духовности, плоти, плотяности¹¹ и душевности. Если Новый Завет, раскрывающий домостроительство спасения человека во Христе, говорит о человеке и о его жизни, то здесь первое всего утверждается, как особенность христианства и Христианской жизни, духовность (жизни) и самая жизненная задача человека христианина определяется, как преобразование себя в духовного человека и стяжание духовной жизни. (Рим.8 гл.); иначе цель христианства и дело спасения во Христе рассматриваются как неоправданный человеком. (1Петра 1 и 2 гл. Рим., Гал. и пр.)

Фактически в её зарождении и проявлении эта духовная жизнь, как и всякая другая жизнь, открывается как известный процесс развития тех новых начал, коими определяется её типическая особенность от начал обычной естественной человеческой жизни. И сам этот процесс, и те основные начала, которые присущи духовной жизни, как особому типу жизни, и которые дают ей своеобразное содержание, по существу своему определены и раскрыты в Новозаветном Откровении; частнее в тончайшей своей структуре и разнообразии индивидуальных проявлений, они раскрыты в богатой сокровищнице

аскетических писаний св. отцов и писателей церкви, особенно первых веков христианства.

В этом отношении научная богословская мысль в деле разработки и выяснения вопросов, связанных с идеей духовной жизни, а равно и самой этой идеи, находится в весьма благоприятных условиях, так как в обилии имеет для себя материал первоисточной ценности и изначальной давности, обновляемый и утверждаемый при том же в живом церковном сознании и в самой христианской жизни постоянно, и неизменно. Научная богословская мысль может эту идею духовной жизни брать в рассмотрение и раскрытие в разных её сторонах и чем полнее и частнее будут раскрыты эти стороны, тем полнее, конечно, получится научное раскрытие и самой этой идеи. Задача здесь только в том, чтобы, охватив эти частные стороны, рассматривать их в единстве общей цели: уяснения идеи духовной жизни; – сюда направлять всё внимание при раскрытии частных вопросов, чтобы типичность духовной жизни, как явления особенного в наличных условиях человеческой жизни, предстала выпукло и ярко. Нам кажется, что для этой цели – возможно полного научно-богословского уяснения и раскрытия идеи духовной жизни в христианстве – необходимо направить работу мысли приблизительно к следующим вопросам или явлениям из сферы христианской жизни: необходимо раскрывать не только саму природу этой духовной жизни и её особенности, в которых она проявляется и с которыми она является в жизни человеческой, но утвердить прежде всего даже само её бытие, как факт христианской жизни, могущий быть предметом научного богословского исследования. Ведь то же самое недоумение, которое высказал ещё фарисей Никодим, пришедший ко Христу ночью (Ин.3:9), по поводу слов Спасителя о необходимости духовного рождения; – «как могут сия быти?» (Ин.3:9) остаётся и теперь в отношении к этому явлению. Характерным показателем этого, кажется, может служить какая-то неопределённость и невыясненность в научной богословской мысли вопроса о составе человека в смысле признания его дихотомии¹² или трихотомии¹³. Есть ли дух в человеке, как особая сила или составная часть его

природы, или это только особое состояние души человека – её духовность, вместе с тем особое состояние и тела – духовность тела? Можно ли поэтому говорить о духе и о духовной жизни, как предметах научного исследования, а не ограничиваться только тем, что на основе данных откровения и святоотеческих творений описывать свойства и стороны этих явлений? Эти вопросы, думается, пора давно уже выдвигать в основу христианской метафизики и антропологии, а система христианского нравоучения вне этих вопросов остаётся без фундамента. Вот почему далее, при выяснении идеи духовной жизни, так как носителем её (т. е. духовной жизни) является человек (христианин), необходимо в природе самого человека найти данные или как бы некий орган, который и был бы основанием для признания у человека этой духовной жизни, как явления вполне возможного. А так как раскрытие и явление этой жизни в христианстве мыслится, как плод божественных благодатных сил, то необходимо уяснить и ту основную стихию или силу, которая созидает и источает эту духовную жизнь, а равно и ту почву или среду жизни, которая способствует росту этой жизни и её обеспечивает. Так само собой намечаются в деле научно-богословского раскрытия идеи духовной жизни и в целях полного её уяснения вопросы не только о самой природе духовной жизни, о её свойствах и о её бытии, но и о природе человека, о благодати Святого Духа, как источнике её, и о Церкви или церковной жизни, как сфере проявления, раскрытия и роста этой новой жизни.

Далее: духовная христианская жизнь идейно в системе христианского мировоззрения и реально в наличности христианской жизни связана неизменно с подвигом; – об этом ясно говорит и Слово Божие, и наличность жизни, и писания св. отцов, и жизнь всех христиан спасающихся. Отрицать, что идея подвига связана в христианстве с идеей духовной жизни, а факт подвига или борьбы связан с наличностью христианской духовной жизни, как неотъемлемый её элемент, невозможно. Вот почему для полноты раскрытия вопроса о духовной жизни необходимым является уяснение внутренней, органической или причинной связи между подвигом и духовной жизнью, иначе

целая сторона и весьма характерная особенность духовной жизни останется обойдённой. Излишне, конечно, повторять или доказывать здесь, что для констатирования факта постоянной связи в системе христианского мировоззрения и в наличности христианской жизни идей: – подвига и духовной жизни – даётся в полном обилии материал всей Новозаветной и святоотеческой письменностью. Здесь сама работа может иметь почти чисто механический характер сводки разных мест из Священных писаний, подтверждающих данный факт. Большей проникновенностью должна отличаться работа по уяснению внутренней причинной связи этих двух фактов и это возможно, конечно, только на почве уяснения, как самой природы духовной жизни, так и природы человека спасающегося. Здесь и может открыться вся необычайность и сверхъестественность природы духовной жизни, как явления абсолютно нового в мировой жизни. Так, в совокупности всех указанных ими вопросов, как точек отправления для работы мысли в деле раскрытия идеи духовной жизни, кажется, может даваться достаточное основание для того, чтобы в результате работы иметь право вполне уверенно и определённо говорить о духовной жизни, – что она утверждается христианством как непреложный факт, но факт возможный только в христианстве: что она утверждается, как факт и явление совершенно *новое*, особенное и выходящее из порядка явлений естественной человеческой жизни. Утверждается затем, как явление по природе сверхъестественное (от Св. Духа), но для человека вполне не только свойственное, но и выражающее норму его бытия и потому обязательное для него, хотя и немыслимое вне подвига и борьбы под условием пребывания в сфере благодатной церковной жизни. Дальше можно говорить, что в этой духовной жизни христианство указывает проявление на земле Царства Божия и свойствами этой духовной жизни уясняется и раскрывается самое понятие Царства Божия в его внутренней природе, и, наоборот – в чертах изображения Царства Божия можно иметь изображение типических черт духовной жизни, так что Царство Божие и святая духовная жизнь в приложении к человеку в христианском мировоззрении

и жизни могут быть рассматриваемы как понятия разнозначные.

Нам хочется в настоящей небольшой заметке, посвящённой вопросу о духовной жизни, остановиться несколько на этой именно последней, несомненной для всякого читавшего Новый Завет, связи идей: Царства Божия и духовной жизни, – и в анализе данных Нового Завета, относящихся к идее Царства Божия, найти данные для определения типических природных свойств духовной жизни, как явления нового и особенного. Мы не будем также здесь останавливаться на доказательстве мысли о связи или даже почти тождественности в христианстве идей Царства Божия¹⁴ и духовной жизни, ибо это свелось бы к бесконечному выписыванию или пересказыванию мест Св. Писания И. Завета. Достаточно, кажется, в данном случае напомнить, что сам Христос Спаситель, говоря о Царстве Божием, что оно «внутри человека есть», эту идею Царства Божия переносит и прилагает, как факт, к внутренней духовной жизни человека, а св. Апостол эту самую идею Спасителя выразил уже вполне определённо, когда сказал, что: «Царство Божие есть праведность, мир и радость о Дусе Святе», (Рим.14:17), а ведь это есть плод духовной жизни, как сам же Апостол сказал в другом месте (Гал.5:22). Напомним ещё и то, что все приточные речи Спасителя о Царстве Божием, когда Он говорил, что «подобно есть Царство Небесное: зерну горюшичну, квасу, полю, семени, жемчужине, неводу, человеку такому-то и такому-то», утверждают это именно предметное единство и связь идей Царства Божия и духовной жизни, ибо все эти притчи Спасителя раскрывают не что иное, как законы роста, типы и разные состояния духовной жизни человека. То же самое даётся и в нагорной беседе Господа И. Христа, раскрывающей нам идеальную природу Царства Божия достигшего людей, пришедшего в силе и открывающегося как идеально высокое внутреннее духовное богатство новых, святых настроений души человеческой. К великому сожалению, у нас и в специально экзегетической литературе и даже нравственно-аскетической, очень мало обращается внимания на эту именно сторону значения, в частности, притчей Господа о Царстве Небесном,

что в них можно иметь раскрытие законов и характеристику особенностей духовной жизни в её процессе и существе. Всё дело большей частью сводится к регламентации так называемых христианских добродетелей, чем и угадывается дух жизни, дышащий со страниц Новозаветных Писаний.

Разумею в данном случае, конечно, так называемую научную разработку указанного материала в научно-богословских трудах экзегетического или нравственно-аскетического характера. Совершенно иное отношение к тому же самому материалу в экзегетических и морально-аскетических писаниях святых отцов. Здесь раскрытие идеи Царства Божия и идёт в глубину духовной природы человека, к законам её бытия, к её процессу, приблизительно по тому типу или способу, какой даёт один преподобный отец: «Царство Божие внутри Вас есть», сказал Спаситель; а внутри нас есть ни что иное, как знание или незнание истины, наличность пороков или добродетелей, которыми и устрояется в нашей душе Царство Божие или диавола, говорит этот преподобный отец. Посему, продолжает он, кто имеет только пороки, тот пребывает в царстве диавола, а кто имеет добродетели, чистоту духовную или по слову Апостола: «мир, праведность и радость о Дусе Святе, тот уже здесь на земле находится в Царстве Божию и имеет его в себе» (Иоанн Кассиан). Это типичная святоотеческая точка зрения на Царство Божие, в смысле понимания его как некоего внутреннего состояния человека, как известного уклада, главным образом, внутренней духовной жизни человека и вне этой внутренней связи идеи Царства Божия и духовной жизни у них не рассматриваются. Вот почему, думается, и мы имеем достаточное основание в Новозаветных и святоотеческих писаниях, чтобы говорить о связи этих указанных идей и даже их внутреннем единстве и в тех чертах, коими в Новозаветном откровении изображается Царство Божие, иметь данные для определения и раскрытия хотя общих типических свойств и характерных природных особенностей так называемой духовной жизни в отличие её от всякого другого типа жизни.

Кажется, основным признаком и характерной особенностью проявления на земле Царства Божия – св. духовной жизни в

человеке, – по коим оно сказывается не только как действительный факт и явление, но и как явление совершенно новое, особенное и небывалое в наличности и условиях обычной человеческой жизни, можно признать несводимость этого явления на явления обычного для нас естественного порядка жизни. В этом обычном естественном порядке жизни указанное явление никак не может находить себе ни своего объяснения, ни оправдания. Частнее: так как Царство Божие, как духовную жизнь, берём мы в её проявлении в личности человеческой, то указанную выше характерную его особенность можно усматривать в беспримерном факте господства человеческой личности над всей природной необходимостью и законами, так называемой, естественной жизни. Царство Божие в людях и открывается в мире как нечто особенное тем, что ставить человека выше всякой природной необходимости и её законов, действующих, как в греховной природе самого человека, так и в повинующейся закону греха всей мировой жизни и всех творений, в цепи коих состоит человек, говоря иначе: оно открывается прежде всего как некая особая сила, но сила не физическая, а духовная, почему о нём и говорится, что оно пришло в силе (Мф.9:1), и открывается тоже не в слове только, но в силе (1Кор.4:20). Конечно, здесь совершенно излишне говорить и доказывать, что Царство Божие, как новая духовная жизнь, открылось на земле и стало фактом только с воплощения и рождения Господа, а раскрываться стало главным образом со времени выхода Господа на дело общественного служения после крещения во Иордане. Обращают на себя невольно внимание следующие факты, внутренняя связь коих достойна примечательности: схождение Св. Духа на Иисуса Христа при Крещении, Его подвиг в пустыне непосредственно после крещения, затем Его проповедь о Царстве Божиим и первые проявления этого приблизившегося и пришедшего уже Царства Небесного, когда Христос по словам Евангелиста «в силе духовной возвратился из пустыни» (Лк.4:14). Для нас в данном случае Господь Иисус Христос является и должен быть рассматриваем как Сын Человеческий, как родоначальник нового человечества, новый наш Адам, а

поэтому всё явленное им в своём человечестве или вернее Богочеловечестве есть раскрытие идеальных законов и нашей человеческой жизни, поскольку, с одной стороны, наша личность тоже богоподобна («вы бози есте», говорит пророк), а с другой, поскольку Сын Человеческий Господь Иисус Христос «приобщился нашей плоти и крови». (Евр.2:14).

Итак, что же можно находить на страницах Евангелия в качестве подтверждения мысли об особенностях природы Царства Божия, как явления стоящего и ставящего человека выше природной необходимости и обычного для нас порядка жизни?

Евангелисты все согласно говорят, что Царство Божие в лице Господа Иисуса Христа открылось прежде всего видимым для всех образом в необычайном обилии чудотворений, в неиссякаемом богатстве духовной силы Божией, превосмогающей, как духовную, так и телесную греховную немощь человеческой жизни. «Оттоле начат, – говорит Евангелист об Иисусе Христе (Мф.4:17), – Иисус проповедати и глаголати: покайтесь приблизитесь Царствие Небесное... и проходилаше всю Галилею, уча на сонмищах и проповедуя Евангелие Царствия, целя всяк недуг и язву в людех» (Мф.4:23). «И изыде слух Его (т. е. Иисуса Христа) по всей Сирии и привелоша к Нему вся болящия различными недуги и страстми одержими и бесны, и немощны, и разслабленные жилами и исцели их», – продолжает тот же Евангелист повествовать о первых шагах деятельности Господа (Мф.4:24). И так далее, все страницы Евангелия постоянно говорят о непрестанной силе чудотворений Господа, сопровождавшей Его проповедь и учение, так что и Евангелист кратко, но весьма характерно и выразительно сказал о Господе, с этой именно стороны определив Его деятельность: «Он изгнал духи словом и вся болящия исцели, да сбудется реченное Исаием пророком, глаголющим: "той недуги наша прият и болезни понесе"» (Ис.53:4; Мф.8:17). Но этого мало: можно видеть ещё, что и Сам Господь Иисус Христос, ставил явление и открытие на земле Царства Божия и чудотворения в самую тесную внутреннюю связь: в последних (т. е. чудесах), как бы указывалась и

определялась природа и наличие на земле Царства Божия. Напомним факт посольства Иоанном Крестителем своих учеников к Иисусу Христу для решения вопроса: «Ты ли еси грядый или иного чаем?» (Мф.11:3). Господь не стал доказывать ничем иным Своего мессианского достоинства, например, ссылкой ни ветхозаветных пророков, а просто велел ученикам Иоанновым передать ему то, что они видели и слышали здесь, а именно: «слепые прозревают, хромы ходят, прокажённые очищаются и глухие слышат, мёртвые воскресают и нищие благовествуют»... (Мф.11:5). Для пророка, каким был Иоанн Предтеча, по мысли Господа, все эти перечисленные явления вполне были достаточны, чтобы видеть в них явление на земле иного царства и иного духовного царя, – Христа Мессию. Далее, совершенно то же можно усматривать в словах Евангелиста по поводу отправления Господом 12-ти апостолов на проповедь по городам и весям израилевым: «призва обанадесять ученики своя, даде им власть на дусех нечистых, яко да изгонять их и целити всяк недуг и всяку болезнь» (Мф.10:1), говорит Евангелист Матвей, приводя речь к апостолам Самого И. Христа: «ходяще же проповедуйте, глаголюще, яко приближися Царствие Небесное: болящие исцеляйте, прокаженные очищайте, мертвыя воскрешайте, бесы изгоняйте» (Мф.10:7–8); то же самое наставление Христос Спаситель даст и 70 апостолам при их отправлении на проповедь. Мы знаем, что апостолы, возвратившись с проповеди, с радостью говорили Господу: «Господи и бесы нам повинуются» (Лк.10:17), свидетельствуя этим о действительной какой-то новой силе, появившейся у них вместе с проповедью о пришествии Царства Небесного. Это же самое видим и при посольстве Христом апостолов на проповедь по воскресении: «шедше проповедите Евангелие всей твари, – говорил Господь ученикам, – ... знамения же верующим сия последуют: именем Моим бесы ижденут, языки возглаголют новы, змия возмут, аще и что смертно испиют, не вредит их, на недужные руки возложат и здрави будут». (Мк. 16:16–18). Это уже обетование на вечные времена, до скончания мира, как и самая проповедь Евангелия Царствия Божия должна быть являема до кончины мира.

Кажется не нужно доказывать, что дальнейшая история Царства Божия на земле только подтверждает наличие и действительность этого обетования Христова.

Итак, Евангелие фактами чудотворений вполне утверждает, что в лице Господа Иисуса Христа Царство Божие открылось, как некая духовная сила, стоящая и ставящая человека, воспринявшего это царство, выше всякой природной необходимости.

Но Господь не только утвердил делом и словом этот особенный характер Царства Божия, с которым оно явилось для всякого даже внешнего наблюдения в поразительных чудесах, но открыл и утвердил и саму его (т. е. Царства Божия) внутреннюю природу: «если Я, – говорит Христос фарисеям, объяснявшим Его чудеса силой вельзевула, – о Дусе Божии изгону бесы, убо постиже на вас Царствие Божие» (Мф.12:28).

Итак, чудеса, как сила над всякой другой силой и над природой, по словам Христа Спасителя, есть явный признак того, что достигло до человека Царство Божие, но чудеса, творимые только о Дусе Святе. Вот почему и в другом случае, именно в назаретской синагоге, Господь, прочитав место из книги пророка Исаии: «Дух Господень на Мне, его же ради помаза мя благовестити нищим, посла мя исцелити сокрушенные сердцем..., проповедати лето Господне приятно...», – и сказав, что это всё ныне исполнилось на Нём, несомненно указывал этим не только внешнее проявление Царства Божия – «лета Господня приятна» – и самую внутреннюю его природу, говоря: «Дух Господень на Мне».

Так потом и после Своего воскресения Он заповедал Апостолам Своим сидеть во Иерусалиме «дондеже облечутся силой свыше» и «приимут силу, нашедшу Святому Духу на них». Апостолы, несомненно, так и понимали это раскрытие Царства Божия в лице и деле Иисуса Христа, – как явление особой духовной силы, по природе своей сверхъестественной и не сводимой на явления естественного порядка жизни. Евангелисты синоптики прямо говорит, что Иисус Христос после крещения «исполненный Духа Святого возвратился от Иордана и ведён был духом в пустыню для искушения от диавола и там

40 дней ничего не ел, был со зверьми, и когда уже скончалось всё искушение от диавола и Христос победил искушение, Он «возвратился в Галилею в силе духовной» (Лк.4:14). Таким образом Царство Божие, открываясь в мире в явлениях и ставя в чудесных знамений этом отношении человека выше всякой природной необходимости, несомненно в своей природе носить высшую Божественную силу, как видим это не только из примера Богочеловека Иисуса Христа, но и из примера св. Апостолов, коим Спаситель послал Св. Духа, – силу Святого Духа, делающуюся однако как бы собственностью человеческой личности через особый процесс подвига, как показывает пример искушений Христа Спасителя.

Обычно мы мало вдумываемся в эту Евангельскую историю искушений Господа от диавола в пустыне, даже и после того, как и светская литература в лице великого Достоевского, чисто пророческим, вдохновенным словом раскрыла нам глубокий философский смысл этой сокровенной от глаз мира и решительной встречи Господа с диаволом в пустыне. («Братья Карамазовы» соч. Достоевского, глава о великом инквизиторе).

А между тем эта история весьма хорошо объясняет природу духовной жизни. Нам хочется, хотя вкратце, напомнить главные моменты этой таинственной истории. Христа искушал диавол прежде всего хлебом, склоняя Его употребить божественную свою силу на служение своему чреву и тем признать интересы и нужды плоти и внешней жизни выше интересов духа и спасения. Хлебами действительно можно увести человека куда угодно, и люди всюду пойдут за человеком, имеющим возможность всегда накормить их, как и выразил эту мысль прямо Христос следовавшему за ним народу после чудесного насыщения 5.000 чел. в пустыне: Он прямо обличил их скрытое побуждение влечения ко Христу, сказав: «вы ищете Меня, потому что ели хлебы» (Ин.6:26).

Это – современный идол, которому непрестанно кланяется человек, за которого продаёт не только совесть свою, душу свою, милосердие и правду, но и самого Христа. Мы не можем так же дерзновенно сказать искушителю этого рода: «не хлебом будет жив человек, но словом Божиим», как сказал Христос;

скорее скажем наоборот, или погрешим против правды, сказавши первое.

Искушал Христа диавол тщеславием и гордыней, предлагая ему ринуться с кровли храма и, оставшись без вреда, этим суетным, самохвальным и бесполезным чудом привлечь себе поклонение народа и повести его за собой, как бессмысленное стадо, поражённое и ослеплённое необычайным чудом. Итак, Бог разума и свободы стяжал бы себе слепое поклонение наэлектризованной необычайным явлением стадной толпы и не было бы тут места духу Божию, ибо где он, Дух Божий, там и свобода. Люди не в силах победить этого искушения, как его победил Христос и идол суетной славы, тщеславия и гордости крепко приковывает их к себе.

Искушал Христа диавол и властолюбием, обещая дать ему весь мир за поклонение себе. И отверг Господь властно это дерзкое предложение лукавого, ибо как же Он мог бы спасти мир от диавола, Сам поклонившись ему. И как бы Он мог потом говорить, что пришёл послужить всем и положить душу свою за всех. Это начало жизни, этот путь смирения и служения другим нам понятен мало и с трудом принимается и мирится с нашим настроением; и мы обычно не только сами кланяемся за власть и господство сатане, но продаём за них и Христа, и правду Его, и ближних своих.

К этому, так сказать, общечеловеческому и принципиальному смыслу искушений Христа Спасителя по тем трём, как бы основным началам жизни, которыми движется по преимуществу человеческая жизнь (сытость, властолюбие и гордость), нам хотелось бы привнести ещё специальное освещение этих искушений, выразимся: аскетическое, применительно к пастырско-мессианской задаче Христова служения, а отсюда применимое и к психологии каждого человека, и к уяснению начал духовной жизни.

Несомненно, в основе этих искушений, которыми диавол хотел толкнуть Господа на путь тех же законов жизни, по которым строится вся человеческая жизнь, в смысле внутренней психологической причины их (т. е. искушений), лежит предположенная диаволом и в отношении ко Христу, как это

свойственно всем прочим людям, духовная, внутренняя несвобода, рабство духа человеческого в самоопределении его (человека) к тому, к чему человек всегда прилагает свои силы и устанавливает всегда отношение своего свободного я. Мы бы сказали, что эти самоопределения у каждого из людей сводятся к трём главным сторонам:

- 1) самоопределение в отношении к своему телу;
- 2) самоопределение к внешнему миру и
- 3) самоопределение в строгом смысле слова к самому своему духовному содержанию жизни, так сказать, к самому себе, к своей личности, взятой в цельности духовно-телесного существа и в полноте содержания жизни.

Искажение нормы первого самоопределения ведёт к служению телу в широком смысле этого слова: – в смысле всей внешней человеческой культуры, начала коей чувственность и сытость.

Искажение нормы второго самоопределения ведёт к жадности, к началу власти над окружающим и захвата его в свои руки, с проявлением этого начала в алчности, в страсти стяжания, в покорении и владении всем видимым¹⁵.

Наконец, искажение нормы третьего самоопределения ведёт к гордости, когда вся жизнь и всё содержание её полагается в самом себе, как единой основе жизни, а сама личность человеческая возводится в абсолюте, в нечто самодовлеющее и самоотрешённое. В этих трёх направлениях у каждого человека постоянная внутренняя неустойчивость, борьба и искушения. Сила внутреннего противоборства должна направляться именно сюда, – к установке нормы отношений личности или человеческого я к указанным сторонам жизни. Норма эта выразится: по первому пункту, в господстве духа над телом; по второму – в господстве духа и в свободе его от власти мира над ним, т. е. в свободе от начал стяжания, властолюбия, приобретения и проч.; по третьему пункту эта норма выразится в само-свободе, т. е. в положении себя актом свободного же сознания и воли не в самом себе, как конечной причине, и не в тех проявлениях своей жизни, кои могут говорить об известном величии человека, а в положении себя в

Высшем Бытии, в Боге, Коего отобраз носит в себе дух наш и Коим даётся свобода к бесконечному развитию жизни, что уже совершенно невозможно при состоянии той связанности, которая устанавливается качеством самозамкнутости и самодовлеемости, сводящейся на практике жизни только к одним явлениям условного мира.

Господь Иисус Христос победил искушения диавола, сохранив идеальную норму отношений Своей духовной Богочеловеческой природы и личности по этим именно трём указанным отношениям. Этим и парализовалось, этим и устранялось в Его дальнейшем пастырско-мессианском и духовном служении всякое проявление, и даже самая возможность проявления этих искажений норм жизни человеческой, и созидание Царства Божия, которое Он пришёл устроить на земле, пошло по иному пути и на иных началах, нежели устройство царства человеческого.

Характерную черту психологии или внутренней жизни падшего и греховного человека составляет в нём отсутствие внутренней свободы, конечно понимаемой не в смысле только произвола и свободы выбора (т. е. формально), а поминаемой в смысле моральной верности идеалу совершенной жизни. Воистину грех есть рабство богоподобного человеческого духа и связанность его и пленение его теми тремя началами (или сторонами) жизни, о коих мы говорили. И всё, что в жизни нашей проявляется, как раскрытие начал сытости, власти и гордости, есть именно изнесение из сокровищ внутреннего человека того характерного для падшего человека самоопределения, которое происходит внутри каждого из нас и которое кончается, к несчастью, подчинением свободы нашего духа началам: самости, плоти и миру.

Вот почему Спаситель и говорил, что истина и свобода только в Нём Одном и в жизни по вере в Него: «если уверуете в Меня, – говорит Он, узнаете истину, и истина свободит вас». (Ин.8:32). И апостол говорит, что только «закон духа жизни о Христе Иисусе свободил его от закона греховного плоти...» (Рим.8:2). Мы не будем теперь говорить о «законе плоти», а заметим только, что всё, нами рассмотренное в приложении к

психологии Христа Спасителя в Его искушениях, всё это есть достояние и закон жизни греховной общечеловеческой.

В нашей внешней жизни, как бы на поверхности, отражается уже то, что происходит внутри, а внутри и происходит это постоянное колебание в самоопределении человека по трём указанным отношениям и нарушение нами по силе греха нормы отношений нашей духовной природы в этих самых пунктах.

Когда дух человека рабствует телу, – происходит всё то, что в жизни относится к делам плоти и к началу сытости. Когда дух рабствует страсти захвата и стяжания, происходят дела по началу властвования. Когда дух рабствует гордости и самости, являются дела с печатью сих настроений.

Хочется именно думать, что в искушениях Христа Спасителя и была со стороны диавола попытка толкнуть как-бы Господа в Его мессианско-пастырском духовном служении на путь рабства и духовного бессилия, а не той свободы, какая мыслится в идее Царства Божия на земле. И это случилось бы, если бы Господь наш путём 40-дневного подвига и борьбы (Евангелист говорит о Христе, что Он «бе со зверьми, искушаем сатаню...»), постом и молитвой не стяжал духовную силу и не утвердил ту духовную свободу и норму по человеческой своей природе, которая нами всегда нарушается в указанных нами отношениях человека: к собственному телу, к внешнему миру и к собственной личности. В самом деле, если бы Господь явил слабость духа и подчинил его потребности плоти, или, если бы увлёкся тщеславием и гордостью, или увлёкся бы властолюбием, то что Он мог тогда проповедать людям и что мог созидать, как не ту же самую человеческую греховную жизнь, выражаемую началами сытости, тщеславия и власти, выше которой Он и Сам не мог стать?

Победивши искушения диавола и отвергнув те пути греховной жизни, кои предлагались Христу Спасителю искусителем и сводились на принципы «похоти плоти, похоти очес и гордости житейской», на коих по слову Ев. Иоанна Богослова строится вся человеческая жизнь (1Ин.2:16 «все, что в мире похоть плоти, похоть очес и гордость житейская – несть от Отца»), Иисус Христос должен был явить Собой в жизни и

указать в замен отвергнутого что-либо своё лучшее и действительно совершенно новое, что уже выходило бы из пределов изречения премудрого: «нет ничего нового под солнцем». На чём же утверждался Христос Спаситель, как на новом начале в созидании жизни или царства Божия, которое явилось в Его лице на землю и раскрылось в чертах и свойствах Его духовной жизни? Ответ на это могут, по нашему мнению, давать те слова Господа, коими Он отвечал на предложения искушителя. На предложение претворить камни в хлеб и тем самым подчинить дух плоти и служить ей преимущественно своими духовными силами Христос сказал: «не хлебом единым жив будет человек». Так телу, как принципу и содержанию жизни, Христос противопоставляет дух, как главное начало и содержание жизни, по реченному им: «слова мои дух суть и живот суть» (Ин.6:63).

На предложение броситься с кровли храма Христос отвечал: «не искушай Господа Бога твоего». Какой духовный смысл этого ответа Господа и что, собственно, Он выразил этим? Господь хорошо конечно знал, что он может чудесно спастись и не разбиться, бросившись с кровли храма, как Сын Божий, – но выходило, что это совершенно ненужное чудо делилось как бы только с целью подчеркнуть свою близость к Богу и как бы горделиво явить особое на себе покровительство Божие. Это совершенно в духе грешных людей, которые часто, пользуясь близостью к великим и сильным мира сего, нарочито без нужды и смысла стараются как бы подчеркнуть эту свою близость к ним, испытывая этим и искушая их милость к себе с целью пошлого самоуслаждения этой близостью и похваления. То же самое пошлое чувство внушалось диаволом Господу через такое событие (чудо), которое никому не нужно, кроме тщеславного чувства. Но Господь, «не восхищением непщеваый быти равен Богу...» (Флп.2:6), отверг это пустое тщеславие и гордость, утвердив начало смиреномудрия¹⁶ или вернее целомудрия (σωφροσύνη), как правильного отношения своего к Богу по богочеловечеству.

Предложение диавола поклониться ему и получить власть над миром Христос отразил словами: – «Господу Богу Одному

нужно кланяться и тому Единому служить». Что может означать этот ответ? Несомненно, то, что по мысли Христа наши отношения к миру должны проходить через призму служения Богу: нужно раскрывать свою деятельность внешнюю только в служении Богу и вне Бога не устанавливать отношений к миру, так как вне Бога эти отношения к миру непременно сведутся на захват мира и властвование над ним. А когда воля будет предана Богу и человек главным образом Ему только будет кланяться и служить, то и его отношения к миру будут нормальны. Мир будет рассматриваться как владычество и область Божия, а посему и отношение к нему будет раскрываться в духе служения и покорности Богу, т. е. в духе смиренной любви, в коей проявляется и служение Богу и воплощается богоподобное наше отношение к окружающему. Можно сказать, что вопрос об отношении к миру решается Христом по следующему принципу: к миру нужно устанавливать отношение только через Бога и через служение Богу, т. е. в духе любви.

Итак, теперь можно определить, *что* Христос Спаситель поставил, как начало своей деятельности и *какие* принципы Он утвердил для раскрытия того царства, которое Он принёс на землю, это: *жизнь во имя духа* (а не плоти, как предлагал диавол), *на началах смиренной любви к Богу и миру* (вместо тщеславного и горделивого стремления всем владеть). *Отсюда всё, что в царстве Божиим, в противоположность тому, что в мире (похоть плоти, похоть очес и гордость житейская), есть власть духа и духовной силы, любви и целомудрия.* Это в личности Христа Спасителя всё и открылось в дальнейшей Евангельской истории. Это и в апостолах, это и во всех христианах, ибо в этом сущность христианской жизни. Посему Ап. Павел, говоря о внутреннем благодатном служении христианского пастыря, призванного созидать Царство Божие на земле, т. е. те святыя начала жизни, которые принёс на землю Христос, – и сам благодатный духовный дар пастырства определяет, как дарование духовной силы, любви и целомудрия: «не бо даде нам Бог духа страха, но силы и любве и целомудрия» (2Тим.1:7). Таким образом, прилагая к

раскрытию идеи царства Божия то, что даётся нам в раскрытии духовного смысла искушений Господа, можно говорить, что слова Евангелиста о «духовной силе» Господа, с которой Он возвратился в Галилею из пустыни искушений для проповеди Царства Божия, обозначают собой не только явление чрезвычайных знамений, как характерных признаков проявления на земле Царства Божия, («убо постиже на вас Царствие Божие»), но и явление особой внутренней духовной силы в личности Богочеловека, открывшейся (силы) в господстве её над теми сторонами и началами жизни, которые обнимают собой всё существо и основное содержание греховной человеческой жизни и поработают себе человека (похоть плоти, похоть очес и гордость житейская). «Духовная сила», с которой возвратился из пустыни искушений Христос Спаситель, есть сила над властью греха в личности человека и над властью его и следствиями во внешней жизни и природе; это явление по существу новое, неведомое миру вне христианства.

Если же в личности Иисуса Христа¹⁷ нужно усматривать первое явление на земле Царства Божия¹⁷ и помнить, что оно «внутри есть» и проявляется «в радости, праведности и мире о Духе Святе», то уже и по тем данным Нового Завета, кои мы привлекли для выяснения идеи Царства Божия, можно определить его, как явление сверхъестественное, божественное, открывающееся в личности человеческой силой свободы её от греховных законов жизни в нём самом и господством над всем естественным греховным порядком внешней жизни. *Короче: Царство Божие есть особая жизнь личности человеческой на началах Божественной благодати Святого Духа, раскрывающаяся в неведомых миру свойствах; господства человека над грехом и всеми его проявлениями. Ещё короче из примера Иисуса Христа: Царство Божие есть жизнь на началах духа по закону смиренной любви к Богу и людям.* В этом смысле совершенно понятны уже слова Христа Спасителя, что Царство Божие «внутри есть», и слова Апостола, что оно «не пища и питие, а праведность, мир и радость о Духе Святе», как определяющие по существу идею и природу

Царства Божия, как особой святой жизни личности. Понятны и слова Спасителя: «если послушаете меня, познаете истину и истина свободит Вы» (Ин.8:32), или слова Апостола: где Дух Господень, там и свобода (2Кор.3:17), определяющие характерную особенность этой жизни, как свободы от насилий греха.

Итак, думается, теперь можно говорить, что Царство Божие и духовная жизнь в христианском мировоззрении и в частности в той его части, которую можно назвать антропологией, суть понятия равнозначные: Можно поэтому о духовной жизни, как об особом типе жизни, говорить, что природа её есть благодатная – Святый Дух; носитель её человек – его богоподобная личность, его Дух; свойства её – сила духовной свободы, смирения и любви, а процесс её творчества есть подвиг этой личности в борьбе с искушениями греха. Всё это открылось в личности Богочеловека (в фактах схождения св. Духа, искушений и проявления общественного служения Христа) и раскрыто, как можно видеть, в писаниях св. Апостолов и св. отцов. Эта духовная жизнь есть явление воистину новое и необычайное, явление неведомое и невозможное для мира греховного и вне христианства. Напомним опять, как законник Никодим был непонятлив к речи Спасителя о необходимости нового рождения от Духа Святого и необходимости новой духовной жизни для вхождения в царство небесное. «Имеете ли Вы Духа Святого?», спрашивал Апостол Ефесских христиан, и те отвечали, что они даже не знают, что есть Св. Дух. Так в отношении к природе и источнику духовной жизни Святому Духу. Тоже и в отношении её свойств в личности человека: «если бы вы были от мира, то мир своё любил бы, и так как вы не от мира, то посему и ненавидит вас мир» (Ин.15:19; Ср. 1Ин.3:13). Вот почему дарование Святого Духа связывается с подвигом искупления, совершённым Христом Спасителем, делом тоже необычайным и новым, и с этим же делом связывается обновление человека и начало новой его благодатной духовной жизни на земле.

Если всякая вещь познаётся лучше по противоположности или сопоставлению её с другой, отличной от неё, то и для

уяснения типа духовной жизни, конечно, было бы полезно противопоставить её типам жизни плотской и душевной, о которых и новозаветное откровение, и писания св. отцов всегда говорят в связи взаимного противопоставления и взаимоотрицания. Позволим себе привести в заключение настоящей статьи слова одного св. отца о типах жизни плотской, душевной и духовной.

«Живущие плотски и плотское мудрование всегда в себе пребывающим имеющие, будучи совершенно плотяны. Богу угодить не могут, как омрачённые смыслом и никаких лучей божественного света к себе не пропускающие. Ибо приналёгшие на них облака страстей, наподобие высоких стен, отгораживают их от духовных светочей, и они остаются без света. Будучи расстроены и повреждены во внутренних чувствах душевных, не могут они воззреть на мысленные красоты Бога, видеть свет во истину истинной жизни и стать выше ничтожных видимых вещей. Но как бы *оскотинившись* и мирским переполнившись чувством, привязывают ум к видимому и всё попечение и труд обращают на преходящие блага, друг с другом из-за них воюют, а бывает, что и души свои за них полагают, прилепившись к богатству, славе и плотским удовольствиям и великим лишением почитая неимение их. К ним праведно, как от лица Божия, изречено пророческое оное слово: не имать Дух Мой пребывать в человецех сих, зане суть плоть» (Быт.6:3).

«Душевно живущие и потому называемые душевными суть какие-то полоумные и как бы параличом разбитые. Никакого никогда не имеют они усердия потрудиться в делах добродетели и исполнении заповедей Божиих, и только славы ради человеческой избегают явно-укоризненных дел. Одержимы будучи самолюбием, сей питательницей пагубных страстей, всё попечение обращают на сохранение здоровья и услаждение плоти, – от всякой скорби, от всякого труда и всякого злострадания из-за добродетели они отказываются, паче надлежащего питая и грея враждебное нам тело. Держась такого образа жизни и поведения, оземляют они ум, отучневший от страстей, и делаются неспособными к приятию мысленных и божественных вещей, коими душа отторгается от

земли, и вся устремляется к мысленным небесам. Так страждут они, потому что обладаемы ещё суть вещественным духом, по коему любят свои души, и исполнение своих желаний всему предпочитают. Будучи чужды Духа Святого, они непричастны и даров Его; почему и плодов божественных не увидишь в них, – не только любви к Богу и ближнему, радости в нищете и скорбях, мира душевного, искренней веры и всестороннего воздержания, но и сокрушения, слёз, смирения и сострадания: всё в них полно надмения и гордости. В глубины Духа входить не имеют они сил: ибо нет в них света, который руководил бы их к тому и отверзал их ум к уразумению Писаний, а других, когда они вещают о том, слушать неохочи они. Праведно потому и о них изрёк Св. Апостол: душевен человек не приемлет яже Духа Божия, юродство бо ему есть: и не может разумети; зане духовне востязуется» (1Кор.2:14).

«Духом ходящие, духовную всецело восприявшие жизнь, благоугодны Богу, как Ему, яко назареи, себя посвятившие, и всегда об одном заботящиеся, чтоб очищать души свои трудами подвижническими и соблюдать заповеди Господни. Готовые и кровь свою пролить за любовь к Господу, они плоть свою истощают постами и бдениями, дебелость сердца утончают слезами, уды яже на земли умерщвляют злостраданиями (произвольными лишениями), молитвой и богомыслием, ум исполняют света и светлым его соделывают, отвержением своих пожеланий освобождают души свои от пристрастия к телу и становятся совершенно духовными; почему духовными не только признаются, но и именуются от всех праведно. Они, идя к бесстрастию и любви, окрыляются к созерцанию творения, и оттуда приемлют ведение сущего через сокровенную в Боге премудрость, одним тем даемую, которые стали выше тела уничижённого. Прешедши таким образом всякое чувство мирское и мыслью просвещённой став выше чувства, они светлы бывают разумом, и посреди церкви и многочисленного собрания верных отыгают благие словеса из чистого сердца, и бывают для людей соль и свет, как и Господь изрёк о них: «вы есте свет мира; вы есте соль земли» (Преп. Никита Стифат. См. Доброт., V т., 111–113 стр.).

Е. Феодор

Краеугольный камень Церкви

(Мф.16:16–18)

Во время Своей земной жизни Господь Иисус Христос таил Своё Божество. Во дни плоти Своей Он был – «Бог таящийся». Бисера Своих возвышенных истин Христос не повергал пред свиньями. Когда сияло лицо Его светом Фаворским на горе Преображения, народ под горой мог наблюдать лишь бесноватого, тяжело страдающего. Не без причины было, несомненно, это сокрытие Божества. В противном случае, не уподобилось ли бы всё человечество Симону Петру, который после чудесного лова рыбы припал к ногам Иисуса и сказал: «выйди от меня, Господи, потому что я человек грешный» (Лк.5:8)?

Характером скрытости и как бы таинственности отличается и та беседа Христа с учениками, в которой Он говорил о камне, лежащем в основании Церкви. Христос пошёл (καὶ ἐξῆλθεν – Мк.8:27; Мф.16:13 – ἐλθὼν, но HW мн. др. syr Злат. ἐξελθὼν) с учениками Своими на самый крайний север Палестины, в пределы (εἰς τὰ μέρη Мф. Мк. – εἰς τὰς κώμας) Кесарии Филипповой, к истокам Иордана. Христос как бы избегал города (εἰς τὰς κώμας Мк.); Он был в пути (ἐν τῇ ὁδῷ Мк.). По свидетельству ев. Луки, Христос был в молитвенном настроении духа (προσευχόμενον) и наедине со Своими учениками (κατὰ μόνας συνῆσαν – В* 245 συνηνητησαν, f occurrerunt – αὐτῶ οἱ μαθηταῖ). И уединение с учениками, и молитвенное состояние – всё это признаки важности момента, признаки того, что последующая беседа будет иметь особенно глубокий смысл и значение.

Будучи в отдалённой и уединённой местности наедине со Своими учениками, Господь Иисус Христос задаст им вопрос: «за кого люди почитают Сына человеческого?»¹⁸ Христос спрашивает о мнении простого народа (у Луки: οἱ ὄχλοι). «Для чего, – говорит св. Иоанн Златоуст, – Он спросил сначала не об их мнении, а о мнении народа? Для того чтобы они, сказавши народное мнение, потом, будучи спрошены: вы же кого мя

глаголете быти? – самым порядком вопросов были возведены к высшему разумению и не стали о Нём так же низко думать, как и народ»¹⁹. Вопрос Христа имеет двойное значение. Он, прежде всего, спрашивает о тех мнениях, которые были распространены в народе о Нём Самом лично; в устах Христа имя «Сына человеческого» обозначало Его Самого. Но это же имя, взятое из книги пророка Даниила (Дан.7:13–14), было общепринятым во время земной жизни Господа обозначением Мессии. Поэтому, по крайней мере, для учеников, вопрос Христа был вопросом о том, кто такой есть Мессия, какова Его природа, Бог Он или человек²⁰.

Мнения народные о Христе были известны ученикам, и они перечисляют эти мнения в ответ на вопрос Христа. Они сказали: «одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков». Об этих мнениях народных евангелисты сообщают и по другому поводу (Мк.6:14–16. Лк.9:7–8) и там перечисляются те же самые мнения. Известно из евангелия, что за воскресшего Иоанна Крестителя считал Христа Ирод Антипа (Мф.14:1–2; Мк.6:14).

Илию ждали как предтечу Мессии на основании пророчества Малахии о явлении Илии Фесвитянина пред наступлением дня Господня, великого и страшного (Мал.4:5). Книжники говорили, что Илии надлежит прийти прежде (Мф.17:10; Мк.9:11). Христос указывал исполнение пророчества Малахии на Иоанне Крестителе (Мф.11:14, 17:12–13. Мк.9:13). Об ожидании пред пришествием Христовым Иеремии или ещё кого из пророков ничего не известно; упоминания об Иеремии в 2Мак.2:1–9, 15:12–16; 3Ездр.2:18 не дают основания к каким-либо определённым заключениям²¹. Марк и Лука опускают имя Иеремии. Были, следовательно, люди, которые считали Иисуса Христа вообще за одного из воскресших пророков, безотносительно к пришествию Мессии²². Подробные разыскания обо всех этих народных мнениях никакого особого богословского значения иметь не могут²³.

Когда апостолы перечислили различные мнения о Христе, распространённые в народе, Он спрашивает их: вы же за кого почитаете Меня? ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι; Самая форма

вопроса показывает, что от Своих ближайших учеников и последователей Он ожидает такого мнения, которое можно противопоставить мнениям народным.

«Когда Христос спрашивал о мнении народа, тогда все отвечали на Его вопрос: когда же о их собственном, то Пётр, уста апостолов, всегда пламенный, глава в лике апостольском, не терпит, предупреждает и говорит: Ты Христос, Сын Бога живого (Мф.16:16)»²⁴. Сыном Божиим ученики называли Иисуса Христа и раньше: так назвал Его Нафанаил при самом своём призвании (Ин.1:49) и «все бывшие в лодке после укрощения бури» (Мф.14:33). Однако исповедание Христа устами ап. Петра в пределах Кесарии Филипповой сохраняет своё исключительное значение. Воскликание апостолов в лодке: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ – имело своим понятным источником те переживания, которые были у них как очевидцев чудесного проявления могущества Христова и Его власти даже над стихиями природы; здесь «исповедание» является ясным и сложившимся убеждением. Толкователи и комментаторы обращают внимание на то, что в ответе Петра все слова стоят с членом: ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. Пётр исповедал Иисуса Христа Единородным Сыном Божиим.

Особенно важно в данном случае название Бога живым. В Библии Бог живым называется в противоположность бездушным идолам (Ис.37:4. 17; Дан.6:26; 2Кор.6:16. 1Фес.1:9 и др.). Бог есть самобытная жизнь. Ориген при истолковании настоящего места ев. Матфея называет Бога ζῶν παρὰ τὴν αὐτοζωήν²⁵. Отец имеет жизнь в Самом Себе (Ин.5:26). Имея жизнь в Самом Себе, Бог есть источник жизни для твари, которую он поддерживает в состоянии жизни. По исповеданию Петра во Христе Бог и открылся миру как живой. Иоанн Богослов называет Христа Логосом жизни – ὁ λόγος τῆς ζωῆς (1Ин.1:1). В Нём была жизнь (Ин.1:4; 1Ин.5:11), Ему также дано иметь жизнь в Себе (Ин.5:26). Он Сам сказал о Себе: Я семь жизнь (Ин.11:25). Его слова – жизнь (Ин.6:63). Он вообще даёт миру жизнь (Ин.6:33), ибо и пришёл для того, чтобы имели жизнь (Ин.10:10; 1Ин.4:9). Он – Начальник жизни (Деян.3:15). Христос – жизнь ваша – пишет ап. Павел (Кол.3:4).

Нельзя не обратить внимания на то, что знаменитый кодекс Безы (D) вместо ζῶντος читает σῶζοντος – Ты Христос, Сын Бога спасающего. Это чтение сохраняет оттенок параллельного арамейско-сирийского текста. Греческому ζῶντος в сирийских переводах (пешито и курет.) соответствует ܚܝܢ. Но это же слово или происходящие от одного с ним корня в других случаях соответствуют греческому σῶζειν: так в Мк.15:31 греческое ἔσωσεν = сирийскому ܚܝܬܝܢܐ и σῶσαι = ܚܝܬܝܢܐܐ, в Ин.4:42 греческое ὁ σωτήρ = сирийскому ²⁶ܚܝܬܝܢܐܐ Жизнь, о которой идёт речь в евангелии, можно, след., понимать как спасение. Бог открылся спасающим в Своём Единородном Сыне, Который воплотился на земле. В исповедании Петра выражена та же истина, что и в словах Иоанна Богослова: Бог послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь (ἵνα ζήσωμεν – да живы будем) через Него (1Ин.4:9. Ср. 1Ин.1:2), почему имеющий Сына Божия имеет жизнь, а не имеющий Сына Божия не имеет жизни (1Ин.5:11–12). *В словах ап. Петра мы должны усматривать исповедание великой тайны, великой истины воплощения на земли Единородного Сына Божия.* Исповедание Петрово то же, что и Иоанновское – ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, хотя слава этого Логоса была ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (Ин.1:14). В этом исповедании великая религиозная (= τῆς εὐσεβείας) тайна: Бог (ὅς?) явился во плоти (1Тим.3:16). Видеть эту именно тайну в словах Петрова исповедания побуждают и святоотеческие авторитеты. Св. Иоанн Златоуст говорит, что Христос, предлагая вопрос ученикам, сильно желал, *чтобы исповедовали Его воплощение*²⁷. Но особенно хорошо говорит св. Исидор Пелусиот в письме к Серину: «Слова сии: Ты еси Христос, Сын Божий, означают соединение двух естеств, которое для нашего спасения, боголепно совершил в Себе Сын Божий»²⁸. Следовательно, в Петровом исповедании положено зерно церковной христологии и сотериологии.

Католические авторы стараются доказать, что исповедание Петра принадлежит лишь ему одному, он ответил Христу только от своего лица. Пётр не знал тайн сердца, чтобы исповедать общую веру. Между вопросом и ответом не было никакого

совещания учеников и не было сделано никакого общего поручения Петру²⁹. Но едва ли следует думать непременно об особенном откровении, бывшем одному только Петру в данный момент. В ст. 15 Христос не задавал Своим ученикам какой-нибудь загадки. Он спрашивал их об установившемся среди них мнении, отличном от мнений народных. Второй вопрос Христа по характеру совершенно тождествен с первым. Что *говорят* (λέγουσιν) обо Мне люди? Вы же что *говорите* (λέγετε) обо Мне? Употреблён один и тот же глагол. В той или другой форме ученики, очевидно, уже говорили то же самое о Христе. Их мнение представляется в вопросе Христа таким же уже существующим, как и различные мнения народные. Апостолы слышали нагорную проповедь Христа, были очевидцами того, как Христос позволял называть Себя сыном Давида (Мф.9:7, 12:23, 15:22), наверное знали об откровении при крещении, помнили, что Христос велел ответить Иоанну Крестителю (Мф.11:4–6) и что Сам говорил при этом случае народу об Иоанне (Мф.11:7–15). Всё это могло убедить апостолов в божественном достоинстве их Учителя. Близ Кесарии Филипповой ап. Пётр лишь особенно полно выразил это убеждение лика апостольского³⁰. Очевидно, ап. Пётр был в данном случае лишь «уста́ми апостолов», как его называет Иоанн Златоуст³¹. Такой же взгляд высказывают: блаж. Иероним³², св. Амвросий Медиоланский³³ и блаж. Августин³⁴. Исповедание Петрово может быть названо исповеданием апостольским. В лице «избранных» (Лк.6:13. Ин.13:18, 15:16:19) человечество исповедаю великую истину спасения людей воплощением Сына Бога живаго.

В ответ на исповедание апостолов Христос сказал Петру: блажен ты, Симон сын Ионин, потому что (ὅτι В* от) не плоть и кровь открыла тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах (Мф.16:17). В этих словах Христос характеризует исповеданную истину со стороны её происхождения. Эту истину открыли не плоть и кровь (σὰρξ καὶ αἷμα). «Плоть и кровь» – гебраизм. ܡܬܝ ܕܚܝܬܐ (в сирийск. новозав. тексте ܚܘܬܝ ܕܚܝܬܐ) не употребляется в ветхом завете, но часто встречается в раввинской литературе и

в Новом Завете. В Талмуде и Мидраше человек в противоположность вечному и высочайшему существу Божию всегда называется плотью и кровью³⁵. В Новом Завете *σάρξ καὶ αἷμα* также служит описательным выражением для обозначения плотского и смертного человека в его отличии от существ вечных и духовных (См. 1Кор.15:50. Еф.6:16. Гал.1:16. Евр.2:14). След., великая религиозная тайна воплощения Сына Божия признана апостолами по особому откровению. Здесь сказано то же, что в Мф.11:27: никто не знает Сына, кроме Отца (см. и Лк.10:22) и 1Кор.12:3: никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым³⁶.

Действительно, в плоти и крови еврейского народа времён Христа не было идеи воплощения Сына Божия и даже не было благоприятной почвы для этой идеи. «Идея Эммануила, в Своем богочеловеческом лице явившего природу идеально-совершеннейшую, выходила за пределы тогдашнего иудейского, как и вообще греховного-человеческого, сознания»³⁷. Мысль о Боге воплотившемся казалась иудеям не только соблазном, но и богохульством. Иудеи говорили Христу: «не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человеком, делаешь себя Богом» (Ин.10:33). Когда Господь на суде признал Себя Христом, Сыном Божиим, первосвященник разорвал одежды свои и сказал: Он богохульствует! вот теперь вы слышали богохульство Его! Как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти (Мф.2:63–66. Мк.14:60–64. Лк.22:70–71). В одном месте Иерусалимского талмуда богохульной называется мысль, что Бог может иметь Сына³⁸, а в другом читаем: «сказал равви Аббагу: если скажет тебе человек: Я – Бог, так он лжёт»³⁹. В диалоге Иустина философа с Трифоном мы можем видеть, как идея воплощения не укладывается в сознание иудея: «невероятное и почти невозможное нечто пытаешься ты доказать, что Бог претерпел рождение и стал человеком»⁴⁰. Тот же иудей определённо выражает свои мессианские чаяния: «мы все ожидаем, что Мессия будет человеком от людей – τὸν Χριστὸν ἀνθρώπου ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεθαι»⁴¹. Подобное же говорит о мессианских чаяниях иудеев и св.

Ипполит Римский: «рождение его, говорит, будет из рода Давида, не от Девы и Св. Духа, но от мужа и жены, как всем определено родиться – из семени»⁴². В науке формулируется даже тезис, по которому иудейские мессианские понятия не дают материала для учения об особности предсуществующего Христа⁴³. Во всяком случае в иудейском богословии Мессия мыслится как человеческий царь и владыка, только наделённый от Бога особыми дарами и силами⁴⁴. Уже в христианский период все ереси, возникавшие под влиянием иудейства, уклонялись от истины именно в решении вопросов хронологических. Иудействующие, по выражению Евсевия Кесарийского, имели скудное и унижительное понятие о Христе. Они считали Его бедным и обыкновенным человеком, который только за усовершенствование нрава признан праведным и который родился от соединения мужа с Марией⁴⁵. Эвиониты, говорит св. Ириней Лионский, «не принимают в свою душу верою соединения Бога и человека»⁴⁶.

История учения о Логосе, можно ещё добавить, показывает, что не одна иудейская мысль была той $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\tilde{\iota}\mu\alpha$, которая не могла открыть истины Боговоплощения, потому что от этой истины равно далеки и деизм Палестины, и пантеизм Эллады, и синкретизм Александрии. Такова была воля Божия, чтобы эта великая религиозная истина скрыта была от премудрых и разумных, но открыта младенцам (Мф.11:25–26; Лк.10:21).

Указав в ответ на исповедание Петра источник и происхождение исповеданной истины, Господь говорит дальше о значении этой истины и указывает на следствия самого факта воплощения: «И Я говорю тебе: ты Пётр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют её» (Мф.16:18). Заметная и в греческом тексте ($\sigma\upsilon\ \epsilon\tilde{\iota}\ \text{Пётрос},\ \kappa\alpha\iota\ \epsilon\pi\acute{\iota}\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\ \tau\eta\ \text{пётро}$) игра слов, ещё яснее звучит в тексте арамейско-сирийском: $\text{ܠܒܬܐ ܝܗܝ ܟܦܠܐ ܠܘܝ ܟܬܝܒܐ ܟܦܠܐ}$, где греческим – пётрос и пётра соответствует одно и то же слово ܟܦܠܐ . В данном случае пётра обозначает объект $\alpha\pi\epsilon\kappa\alpha\lambda\upsilon\psi\epsilon$ стиха 17-го. Христос говорит Петру как бы так: «Ты выразил открытую тебе истину. Твоё имя ܟܦܠܐ может быть метафорическим обозначением этой

истины. Она будет тем камнем – $\chi\theta\chi\zeta$, на котором будет стоять Моя Церковь, и будет основной истиной веры Моих учеников»⁴⁷. Изъяснение слов Христа даёт нам тот, к кому они были непосредственно направлены, – ап. Пётр Христа называет «камнем живым, человеками отверженным, но Богом избранным, драгоценным», ибо сказано в Писании: «вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится» (Ис.28:16). Итак, Он для вас, верующих, драгоценность, а для неверующих камень, который отвергли строители, но который сделался главой угла (Пс.117:22), камень преткновения и соблазна (1Пет.2:4, 6–7). В своей речи пред иудейскими властями ап. Пётр так же говорил о Христе: «Он есть камень, пренебрежённый вами, зиждущими, но сделавшийся главою угла и нет ни в ком ином спасения» (Деян.4:11). Пророчество псалма 117 о камне относил к Себе и Сам Христос (Мф.21:44; Мк.12:10–11; Лк.20:17), а пророчество Исаии ко Христу применяет и ап. Павел (Рим.9:33), который Христа и сам называет камнем (1Кор.10:4), краеугольным камнем, на котором стройно слагается всё здание Церкви (Еф.2:20–21), так что никто не может положить другого основания, кроме положенного, которое есть Иисус Христос (1Кор.3:11). Все эти места Св. Писания показывают, насколько свойственно новозаветным писателям представление о Христе как о камне; ими всецело усвоен пророческий образ и усвоен в применении ко Христу. Когда Христос только сказал в ответ на исповедание Петра о камне, употребив образ строения дома, – и у ап. Петра, и у прочих апостолов тотчас встал в сознании знакомый пророческий образ.

Св. отцы и учителя Церкви при истолковании Мф.16:18 под камнем иногда разумеют ап. Петра, но чаще Самого Христа или исповедание Петра. Таковы толкования св. Иоанна Златоуста⁴⁸, преп. Исидора Пелусиота⁴⁹, блаж. Иеронима⁵⁰, Илария Пиктавийского⁵¹, св. Амвросия Медиоланского⁵², св. Григория Богослова⁵³, св. Епифания Кипрского⁵⁴, св. Кирилла Александрийского⁵⁵, блаж. Феодорита⁵⁶, блаж. Августина⁵⁷, Кассиодора⁵⁸, преп. Иоанна Дамаскина⁵⁹, блаж. Феофилакta⁶⁰ и

др. «Христос создал Церковь на богословии (ἐπὶ τῇ θεολογίᾳ) Петра» – говорит Нил Кавасила, архиеп. Солунский⁶¹.

Но что значит «создать Церковь на Самом Христе или на исповедании, на вере Петра»? Отцы Церкви при истолковании Мф.16:18 не отвечают на этот вопрос, но мы можем найти достаточный ответ вообще в святоотеческом богословии. Не богословие Петра, как сумма теоретических положений и предметов веры, лежит в основании Церкви. Бесы тоже веруют в Божество Христа (Иак.2:19); они и исповедовали Христа подобно ап. Петру (Мф.8:29; Мк.1:24), но они вне Церкви⁶². Вера или исповедание Петра лежит в основании Церкви по своему объективному значению, и Христос есть основание Церкви в том смысле, в каком Он исповедан. Ап. Пётр исповедал воплощение Сына Божия и Христа как воплощённого Сына Божия. *Не идея, не истина, но сам факт воплощения Сына Божия есть тот камень, на котором зиждется Церковь.* Церковь – прямое следствие воплощения. Слова Христовы Петру неразрывно связывают христологию с экклесиологией.

Религиозное собрание ветхозаветного народа называлось кагалом Иеговы –קָהָל יְהוָה. В ветхом завете к народу еврейскому прилагался образ строения; употреблялся тот же глагол בָּנָה – οἰκοδομήσω (сирийск.: כּוּנֵי), что и в Мф.16:18, означающий и создание, и воссоздание. Так пророк Иеремия говорит об Израиле: Я создам тебя, и ты воссоздан будешь (Иер.31:4. LXX: οἰκοδομήσω σε καὶ οἰκοδομηθήσῃ⁶³). Ветхозаветными словами Христос говорит о новозаветных истинах⁶⁴, говорит о пересоздании человечества воплощением Бога и о создании нового религиозного целого – Церкви. В словах Христа дана сущность всего новозаветного и церковного богословия и это богословие, в свою очередь, своим общим духом и смыслом подтверждает наше понимание евангельского текста.

Христос говорил о новом рождении (Ин.33:7) и ап. Павел – о возрождения и обновлении Святым Духом (Тит.3:5). Кто во Христе, тот новая тварь – καὶνὴ κτίσις (2Кор.5:17. Ср. Гал.6:15). Но новое творение во многих отношениях повторяет творение

первое. Бог создал человека, взявши персть от земли (Быт.2:7). Первый человек из земли перстный; каков перстный, таковы и перстные, и мы носили образ перстного (1Кор.15:47–49). От перстного естества человеческого, хотя и от чистейшей Девы, Божие Слово, воплощаясь, заимствует плоть и созидает нового человека в Себе Самом (Еф.2:15), – «не в том смысле, что Христос представил пример этого нового человека, а в том, что Он – второй Адам, Глава и Родоначальник нового человечества»⁶⁵. Исповедавший истину воплощения ап. Пётр говорит, что люди сделались причастниками Божеского естества, в чём и заключаются великие драгоценные обетования (2Пет.1:4). При первом творении Бог вдунул в лицо человека дыхание жизни и стал человек душой живою (Быт.2:7). В новом творении Логос не ограничился восприятием в единство ипостаси перстного естества человеческого, но тоже дунул, говоря: примите Духа Святого (Ин.20:22), и при дыхании бурном исполнились все Духа Святого (Деян.2:2–4), так что новый Адам есть Дух животворящий (1Кор.15:45). Древнее прошло, теперь всё новое (2Кор.5:17). Дух Божий живёт в новой твари (Рим.8:9–11; 1Кор.3:16); Им мы живём и движемся и существуем (Деян.17:28). Духом христиане устрояются (συννοικοδομεῖσθαι) в жилище Божие (Еф.2:22). Мы должны носить образ Адама небесного (1Кор.15:49), и в этот образ мы преображаемся от славы в славу от Духа Господня (2Кор.3:18). Отлагается прежний образ жизни ветхого человека, истлевающего в обольстительных похотях, и совершается облечение в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины (Еф.4:22–24). Ещё устами древнего пророка говорил Господь: будет новое небо и новая земля (Ис.65:17), и мы ожидаем нового неба и новой земли (2Пет.3:13), а пророк Нового Завета это небо и эту землю уже видел (Откр.21:1). С воплощения Сына Божия начался процесс обновления естества человеческого. Этот процесс совершается в Церкви, постепенно, но неуклонно. Врата ада не одолеют её – αὐτῆς (Мф.16:18). Αὐτῆς – может относиться и к πέτρα, и к Ἐκκλησία.⁶⁶ Ещё Ориген считал за лучшее относить и к тому, и к другому⁶⁶. Врата ада, сколько бы ни усиливались (κατισχύσουσι), не могут

остановить процесса обновления твари, начало которому положено в воплощении и которое на основе воплощения продолжается в Церкви. Обновление твари будет совершаться последовательно и неизменно до тех пор, пока скажет Сидящий на престоле: се, творю все новое! Совершилось! Я есмь Альфа и Омега, начало и конец! (Откр.21:5–6).

Вся святоотеческая сотериология может служить лишь раскрытием истины, высказанной Христом близь Кесарии Филипповой. Духоносные богословы Церкви основу спасения указывали в воплощении Сына Божия и христологию объединяли с экклесиологией. Мы ограничимся лишь немногими примерами.

Ещё во втором веке, преимущественно в противоиудейской полемике, церковные писатели говорили о Церкви, как о новом народе⁶⁷, который получил своё начало в воплощении Сына Божия. Это мы встречаем ещё в послании с именем Варнавы. Отец повелевает Христу приготовить Себе народ святой (14:5–6). Христос и пришёл, чтобы приготовить Себе новый народ (5:7); за грехи нового народа Он принёс плоть Свою (7:5), «К нам относятся слова Писания, которые Отец говорит Сыну: "сотворим по образу и по подобию Нашему человека» (Быт.1:26). В конце времён Господь совершил в нас второе творение (δευτέραν πλάσιν). Господь говорит: "вот я сделаю последнее так, как первое». Мы воссозданы, как опять у другого пророка говорит Господь: "вот отниму от них сердца каменные» и вложу в них плотяные (Иез.9:19. 36:26), ибо Он имел явиться во плоти и обитать в нас» (6:12–14). Так в послании Варнавы идея нового человечества или Церкви стоит в самой тесной связи с фактом воплощения. Понятие о новом человечестве стоит в центре общих воззрений и св. Игнатия Богоносца на христианство⁶⁸. Для него христианство – οἰκονομία εἰς τὸν καὶνὸν ἄνθρωπον (Ефес 20:1), а новый человек отождествляется с Церковью (Ефес 17:1).

Но особенно ясно об основном значении воплощения и о Церкви, как следствии или плоде воплощения, во втором веке говорил св. Ириней Лионский. «Другие, – пишет св. Ириней, – не придают никакого значения снисхождению Сына Божия и

домостроительству Его воплощения, которое апостолы возвестили и пророки предсказали, что через это должно осуществиться совершенство нашего человечества. И такие должны быть причислены к маловерам»⁶⁹. Христос «принёс всё новое тем, что Он возведённый принёс Себя Самого. Ибо это самое и было предсказано, что придёт новое (novitas), что обновит (innovatura) и оживотворит человека»⁷⁰. «Слово Божие Иисус Христос Господь наш по неизмеримой благодати Своей сделался тем, что и мы, дабы нас сделать тем, что есть Он»⁷¹. «Иисус Христос Сын Божий по превосходной любви к Своему созданию снизшел до рождения от Девы, через Себя Самого соединяя человека с Богом»⁷². Создание усовершенствуется, так как оно стало сообразным и сотелесным (conformatum et consorporatum) с Сыном. Тварь принимает Слово и восходит к Нему, превосходя ангелов и делаясь по образу и по подобию Божью⁷³. «Что совершилось на Господе, совершается также и на нас, так как тело следует за своей Главой»⁷⁴. Новое воссозданное человечество св. Ириней называет и Церковью. «Бог благоволил взять Церковь, которая будет освящена через общение с Его Сыном»⁷⁵. «Церковь получает усыновление (adoptionem) Богу через Господа»⁷⁶.

Известно, какое важное значение имела идея обожения в богословии древней восточной Церкви, начиная с 4 века⁷⁷. Занимая центральное место в церковном богословии, эта идея в одну цельную и возвышенную систему стройно сочетала христологию, сотериологию и экклесиологию. «Слово облеклось в тварное тело, чтобы мы могли в Нём обновиться и обожиться»⁷⁸. «Соделался Он человеком, чтобы в Себе нас обожить»⁷⁹. «Это главное в Спасителевом домостроении во плоти – привести человеческое естество в единение с самим собою и с Спасителем и, истребив лукавое сечение, восстановить первобытное единство: подобно тому, как наилучший врач целительными врачевствами вновь связывает тело, расторгнутое на многие части»⁸⁰. «Естество наше опять возвращается в своё прежнее состояние»⁸¹. «Слово, сущее в начале и у Бога, и Слово. Само сущее Бог, Который в последние дни, посредством приобщения к уничижённости нашего

естества, соделался плотью по человеколюбию, и, соединившись через оную с человеком, принял в Себя все наше естество, дабы через растворение с Божеским (естеством) обожествилось человеческое, и начатком оных освятился вместе весь состав нашего естества»⁸². «Христиане утверждают на человечестве Христа»⁸³. Факт воплощения Сына Божия и идею нового человечества связывают с идеей Церкви особенно ясно св. Кирилл Александрийский и преп. Максим Исповедник. Св. Кирилл пишет: «Единородный определил некоторый, изысканный подобающей Ему премудростью и советом Отца, способ к тому, чтобы и сами мы сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом, хотя и отделяясь каждый от другого душами и телами в особую личность, – именно (такой способ): в одном теле, очевидно, своём собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного причастия (евхаристии) – делает их сотелесными как Ему Самому, так и друг другу. Поэтому и Телом Христовым называет Церковь, – а мы отдельные члены по пониманию Павла»⁸⁴. Для св. Кирилла новое человечество, получившее бытие по воплощении Сына Божия, и Церковь – понятия как бы взаимозаменяемые, а преп. Максим, приведши слова ап. Павла (Еф.1:11–23, 4:11–16) о Церкви, тотчас начинает говорить о таинстве воплощения: «Тайна была сокровенна от веков и родов, ныне же открыта через истинное и совершенное вочеловечение Сына и Бога (др. чт.: Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ), соединившего Себе по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) нераздельно и неслиянно наше естество, сопрягшего нас Себе как бы начатком святой Его умно и разумно одушевлённой плотью, которая от нас и наша, и удостоившего (нас) быть одним и тем же с Ним по Его человечеству, как мы были предопределены прежде век быть в Нём, как члены тела»⁸⁵. Для преп. Максима «святая Церковь Божия есть образ (εἰκὼν) Бога, потому что она, подобно Богу, объединяет верующих»⁸⁶.

Так святоотеческое богословие в воплощении Сына Божия видит основу нашего спасения и краеугольный камень Церкви, и при свете этого богословия под камнем в Мф.16:18 мы можем

разуметь Сына Божия, воплотившегося, или само воплощение, не учение о нём, не идею, но факт⁸⁷.

Наше современное школьное богословие подпадает упрёку св. Иринея Лионского, упрёку в маловерии, потому что оно не ставит во главу угла истины воплощения Сына Божия⁸⁸ и этой истины не соединяет с истиной Церкви, как это должно быть по слову Самого Господа⁸⁹. Но Церковь и теперь живёт тем же идеалом обожения, которым жила она в древности, за который подвизались до крови её выдающиеся богословы и учителя. Стоит только прислушаться к церковным песнопениям, вчитаться внимательно в церковные молитвы, – всюду и неизменно слышится гимн воплощению и учение о воплощении в богослужебных книгах излагается в терминах святоотеческих. Подпав под чуждые Церкви влияния, зиждущие школьную догматику пренебрегли камнем воплощения, но для Церкви он и теперь лежит во главе угла. Особенно догматически глубокий и прекрасный гимн воплощению воспевают Церковь в день Рождества Христова. Ещё в день предпразднства на повечерии поётся в каноне: «Не дивися ныне, о мати, видящи яко младенца, егоже из чрева прежде денницы роди Бог: *возставити бо и сопрославити человеческое падшее естество* приидох явственно». А в службе на самый праздник мы слышим. «Видев Зиждитель гиблема человека, руками егоже созда, цреклонив небеса сходит; сего же, от Девы воистину воплощся, всего осуществляет (ὅλον οὐσίῳται – принимает всё его существо)»⁹⁰. «Мудрость, Слово и Сила, Сын сый Отчий и Сияние, Христос Бог... вочеловечся обновил есть (ἀνεκτίσας) нас»⁹¹. «Весь по нам (καθ' ἡμᾶς) обнищав, перстнаго от самого единения и общения *богосоделал еси*»⁹². «Уподобившийся (нам) через соединение с бренным убожеством (нашим) и восприятием земной плоти соделавший (нас) причастниками Божественного естества»⁹³. «Бог-Слово, который был в начале у Бога, желая сохранить наше существо, немоществующее издревле, ныне укрепляет (его), нисходя Сам в новое (с ним) общение и снова делая (его) свободным от страстей»⁹⁴. «Христоименный народ, достигши желаемого, и удостоившись пришествия Бога (во плоти), ожидает ныне животворного

25

обновления»⁹⁵. «Преславное таинство устрояется, днесь – обновляется естество и Бог человек бывает»⁹⁶. Истину говорит Церковь, что в этой службе она приносит Христу родившемуся «православного богатство богословия, яко Богу и Спасу душ наших»⁹⁷. А богатство этого богословия в тех же великих откровенных истинах, которые исповедал от лица апостолов Пётр близ Кесарии Филипповой и которые подтвердил и дополнил Господь в Своём ответе Петру: *начало спасения человеческого естества и основание Церкви положено самым фактом воплощения и вочеловечения второй Ипостаси Пресвятой Троицы.*

Архимандрит И. Иларион

К вопросу о научном издании славянского перевода Библии

В последнее десятилетие (1902–1912) всё чаще и настойчивее стали раздаваться голоса и заявления о необходимости пересмотра и научного издания славянской Библии.

Исполнившееся 18 декабря 1901 года 150-летие Елизаветинской Библии, текст которой, без существенных изменений перепечатывается и употребляется у нас и в настоящее время, дало повод проф. Ф.Г. Елеонскому поднять вопрос о благовременности пересмотра славянского библейского текста. Этому вопросу посвящён ряд статей проф. Елеонского, печатавшихся в «Церк. Вестнике» и «Христ. Чтении» и вышедших отдельной книжкой под заглавием: «По поводу 150-летия Елизаветинской Библии. О новом пересмотре славянского перевода Библии. СПб. 1902. II + 130 стр.». Всех статей восемь. Вот их краткое содержание:

- В первой статье (стр. 1–17) автор излагает историю приготовления славянского текста Библии к Елизаветинскому изданию.

- Во второй (17–36) указывает задачу и светлые стороны Елизаветинских справщиков.

- В третьей (36–46) отмечает некоторые неблагоприятные обстоятельства, при которых Елизаветинскими справщиками совершалось исправление славянского перевода Библии.

- В четвёртой (46–91) с особой подробностью останавливается на теневых сторонах трудов Елизаветинских справщиков: приводит примеры излишних дополнений к тексту первопечатной славянской Библии и сделанных Елизаветинскими справщиками исправлений славянского текста первопечатной Библии, не служащих к его усовершенствованию. Эти недостатки славянского текста Библии служат главным основанием к тому, чтобы желать его нового пересмотра.

- В пятой статье (91–100) указывает другие побуждения к новому пересмотру славянского перевода Елизаветинской

Библии: невразумительность славянской Библии и немаловажные разности её с русским переводом.

– Последние три главы посвящены разрешению следующих вопросов: признана ли у нас потребность в пересмотре славянского перевода Елизаветинской Библии (100–112)? Какие есть основания для уверенности в том, что при новом пересмотре текста Елизаветинской Библии достигнуто будет его усовершенствование (112–125)? Что, прежде всего, нужно бы сделать ввиду нового пересмотра славянского перевода Елизаветинской Библии и независимо от этого перевода (126–130)?

Остановимся несколько на содержании трёх последних статей проф. Елеонского.

Мысль о пересмотре славянского перевода Библии не может быть рассматриваема, как напрасная затея или плод излишнего мудрования. Сознание недостаточности этого перевода для правильного разумения слова Божия присуща многим выдающимся богословам русской церкви, оно является у всех грамотных людей, читающих славянскую Библию или слушающих чтение из неё при церковном богослужении и отдающих себе отчёт в том, что они читают или слушают. Ещё 130 лет тому назад московский архиепископ Амвросий (Зертис-Каменский), автор нового перевода Псалтири на славянский язык, говорил о нынешнем тексте Псалтири: «никто не может спорить, чтобы, читая на славянском языке Псалтирь, мог оную во всей точности разуместь; сие единственно происходит от несовершенства перевода». Слова эти с полным правом могут быть отнесены и ко всей славянской Библии. Знаменитый преемник Амвросия по московской кафедре, митрополит Филарет, признавал равным образом славянский перевод Библии, нуждающимся в дальнейшем пересмотре и исправлении. Славянский перевод Библии, по словам митрополита Филарета, «не во всех частях очищен от чтений сомнительных, требующих исследования и исправления, и для сего необходимо сличение славянского текста по Ветхому Завету с еврейским и греческим семидесяти толковников, а по Новому – с оригинальным греческим текстом». Сознавали потребность исправления славянского текста Библии многие

русские библеисты-экзегеты и дали опыты исправления, а некоторые в основу толкований клали прямо русский перевод, обходя славянский, как неудовлетворительный. И в учебных пособиях по Св. Писанию не менее ясно выступает сознание недостаточности славянского текста Елизаветинской Библии для изучения слова Божия, а вместе с тем, следовательно, и сознание потребности в новом его пересмотре.

Имеются достаточные основания для уверенности в том, что при новом пересмотре славянского перевода Елизаветинской Библии будет достигнуто его усовершенствование. В настоящее время известно и может быть использовано несравненно большее количество древних памятников библейского текста, чем каким располагали Елизаветинские справщики. У последних было всего около десятка изданий и списков перевода LXX, тогда как в настоящее время известно более 400 греческих списков Ветхого Завета; некоторые из этих списков находятся в России. Греческих списков новозаветных книг насчитывается ныне в европейских библиотеках 3829, в том числе – 127 древнейших, от IV по IX век. Немало их в отечественных наших библиотеках – в Императорской Публичной и Московской Синодальной. Ещё больше имеется в русских библиотеках списков славянского перевода Библии. По Последнему подсчёту от 1897 года, от XI по XIV-й век сохранилось их 226, в том числе Евангелий, начиная с XI века, полных и неполных, 133 списка. К этому числу нужно присоединить ещё немалое количество рукописей библейского содержания, принадлежащих XV–XVIII векам и имеющих важное значение, каковы например, списки Геннадиевской Библии, конца XV века, и другие⁹⁸. Некоторые древнейшие из греческих и славянских списков библейского содержания сделались уже общедоступными через издание их путём обыкновенной печати или посредством фототипии, передающей с большой точностью особенности древнего письма. Пользование этими изданиями должно быть весьма благотворным для дела пересмотра. В самом деле, из многого может быть, бесспорно, сделан лучший выбор, чем из

немногого. Из многих чтений можно выбрать такое, которое лучше выражает мысль библейского писателя.

Что же прежде всего нужно сделать в виду нового пересмотра славянского перевода Елизаветинской Библии и независимо от этого пересмотра? Прежде всего, необходимо издать древнеславянский перевод Библии, который в настоящее время находится в рукописях различных общественных и частных библиотек и доступен только немногим. По отзывам людей, имевших дело с этим переводом, он оказывается во многом точнее и удачнее нынешнего. Издание этого сокровища нашего народа важно не только с чисто научной точки зрения, но и как одно из средств к воспитанию народа в христианском духе. Удовлетворяя в возможно более полной форме стремления научным, потребностям учебным или простой любознательности, издание целого древнеславянского перевода Библии привлечёт к чтению Слова Божия новый круг лиц. При будущем пересмотре нынешнего славянского перевода Библии предполагаемое издание будет настоящей справочной книгой, указания которой во многих случаях будут иметь руководственную важность... Словом, с точки зрения образовательной, религиозно-воспитательной, охранительной и руководственной в деле усовершенствования отечественного перевода Библии, издание древнеславянского её перевода оказывается в высшей степени важным, полезным и необходимым. Необходимо, конечно, выработать обстоятельный план всего издания и найти достаточное число лиц, способных и расположенных отдать свой труд и время поучению списков древнеславянского перевода Библии и приготовлению их к изданию. О плане издания, говорит проф. Елеонский, речь может быть тогда, когда выяснятся благоприятные условия, необходимые для осуществления этого предприятия. Труженики – можно надеяться – найдутся среди наставников академий, семинарий, духовных училищ. Когда преосвященный Феофан затворник задумал издать общедоступное толкование на священную Библию, он находил возможным выполнить это дело при 10, по крайней мере, сотрудниках. Дело приготовления к изданию

списков древнеславянского перевода Библии не менее трудно, чем и толкование. Чтобы оно не затянулось, на многие десятки лет, необходимо общество, состоящее, по крайней мере, из 10 лиц. Понятно, было бы больше надежды на успешное выполнение дела, если бы нашлось столько же тружеников, сколько всех книг в нашей Библии; и 76 – число небольшое для многомиллионного населения нашего отечества. Таково содержание статей проф. Елеонского.

10–15 апреля 1903 года состоялся в С.-Петербурге в помещении Императорской Академии Наук Предварительный Съезд русских филологов, на котором и мне пришлось участвовать. На заседании V секции, посвящённой вопросу об издании церковнославянских памятников, 14 апреля, после обмена мнениями по вопросу, затронутому запиской А.В. Михайлова, о критическом издании Ветхого Завета по лучшим текстам, было постановлено: «обратиться от имени Предварительного Съезда и Академии Наук через второе её Отделение с ходатайством в Св. Синод о полном научном издании славянского перевода книг Ветхого Завета по древнейшим существующим спискам» (Предварительный Съезд русских филологов. Бюллетени. С.-Петербург. 1903, стр. 54–55).

Вопрос об издании древнеславянского перевода Библии поднимался и в Славянской Комиссии Императорского Московского Археологического Общества (в 1907 г. в докладе проф. А.В. Михайлова и в 1911 г. по поводу актовой речи в С.-Петербургской духовной академии того же 1911 года).

В 1911 г. на новгородском археологическом съезде вопрос об издании славянской Библии поставлен был в докладе проф. И.Е. Евсеева «О новгородской геннадиевской Библии 1499 г.» Съездом единогласно была принята резолюция, в виду не только научного, но и общественного и национального значения Библии, просить Св. Синод принять на себя труд научного, авторитетного издания славянского текста Библии.

В том же 1911 г. Советом С.-Петербургской Духовной Академии представлена была в Св. Синод «Записка проф. И.Е. Евсеева о научном издании славянского перевода Библии и проект означенного издания. К 200-летию со времени первого

царского указа об усовершенствии славянского текста Библии (1712–1912)». С.-Петербург. 1912. Стр. 24. Содержание этой записки, напечатанной в «Христ. Чтении» 1912 г. и отдельной брошюрой, вкратце следующее.

Автор записки начинает свою речь с заявления, что в ознаменование 100-летней годовщины со дня учреждения С.-Петербургской Духовной Академии, в 1909 г., Совет академии ходатайствовал пред Св. Синодом об удовлетворении одной из настоятельных потребностей академической научной жизни – образовании при академии особого фонда на издание памятников древней славянской и русской письменности, непосредственно связанной с уяснением исконных основ нашей русской церковной жизни и мысли. Ходатайство это не получило удовлетворения. Между тем, по требованию нового устава духовных академий, научная деятельность составляет право и обязанность не только отдельных членов академической корпорации, но и всей академии в целом, как высшего духовного учёного учреждения (§ 1, п. 2). В то же время и запросы академической науки – в особенности в отделах, не заполняемых трудами иностранных и наших отечественных университетских учёных – в настоящее время таковы, что неизбежно требуют широкой, совместной разработки разросшихся научных материалов и, главным образом, самостоятельного академического их издания... Средоточием всех нитей русской старины и нравственной основой современной церковной и народной жизни и академической науки является Библия. И для уяснения письменного церковного наследия нашей старины, и для удовлетворения многочисленных научных современных потребностей академических и вне-академических деятелей настоятельно необходимо иметь славянскую Библию в возможно точном виде. Между тем наша славянская Библия современного синодального издания решительно не удовлетворяет этим неотложным запросам. Вышедшая из рук исправителей петровского и елизаветинского времени, наша славянская Библия почти за два века своего существования в настоящем виде, – по составу и характеру своего текста, – весьма

значительно отстала от тех требований, какие вправе предъявить к ней запрос даже неучёного читателя. Академическая наука в настоящее время располагает весьма значительным новым материалом, неизвестным прежним петровским исправителям, касательно надлежащего вида славянской Библии, и научным опытом в его использовании. Поэтому новое, применительное к уровню современной науки, научное издание славянской Библии составляет одну из самых неотложных нужд и обязанностей современной академии.

Правда, говорит г. Евсеев, потребность в научном издании Библии ощущается не только деятелями духовной школы, следовательно, и осуществления этого издания возможно ожидать со стороны других, заинтересованных лиц и учреждений. Таковы – Императорская Академия Наук в СПб., Императорская Археографическая Комиссия в СПб., Императорское Московское Археологическое Общество в Москве и Комиссия по изданию LXX при гёттингенском королевском обществе наук в Гёттингене. Но во всех четырёх возможностях издание славянской Библии предполагается приспособить к специальным, в каждом случае, целям – филологическим, археографическим, к роли служебного свидетеля о виде её греческого оригинала. Библии, в смысле Божественного Откровения, в смысле 1000-летнего носителя лучших заветов славянского духа, возможные издания эти не обещают... В ограждение чести нашей академической науки, а равно в обеспечение надлежащего вида славянской Библии, применительно к потребностям нашей русской духовной школы и жизни – она, славянская Библия, должна быть издана не сторонними учреждениями – филологическими, археологическими или иностранными учёными обществами, а единственным в России по положению духовным учёным установлением – духовной академией.

Затем автор записки доказывает, что академическое издание Библии, при надлежащем осуществлении, должно иметь весьма важное научное, общественно-просветительное и национальное значение.

Прежде всего, научное издание славянской Библии поможет надлежащему уяснению начального момента славянского просвещения, уяснению личности и деятельности свв. славянских братьев-первоучителей. Затем, восстановление и опубликование древнеславянского текста Библии будет незаменимым вкладом в общую сокровищницу тестов библейского откровения, большим приобретением для нашего общественного сознания, как восстановление несправедливо забытой народной святыни, и естественным ответом на указанные законные запросы науки. Древнейший кирилло-мефодиевский текст Библии должен стать основным критерием для оценки других славянских текстов до принятого ныне, сборного и малоценного печатного текста включительно, и вместе с тем масштабом или хронологическим критерием вообще для древнеславянских и древнерусских памятников неопределённого происхождения. Ещё более важное и незаменимое значение должно иметь научное издание славянских библейских текстов для целей и потребностей славянской филологии, в частности истории церковно-славянского языка в его собственном смысле.

Славянская Библия имеет важное значение в истории нашего национального духовного просвещения. Издание и уяснение всей истории славянской Библии должно существенно помочь раскрытию хода нашей духовной мысли.

Особенно незаменимым, говорит г. Евсеев, представляется нам издание древнеславянской Библии для непосредственных академических задач и потребностей. Помимо потребности иметь этот текст как важный научный памятник, как материал для необходимого исправления принятого текста Библии, издание это должно иметь самое благотворное влияние на подъём и оживление вообще научной академической деятельности.

В общественном смысле научное издание славянской Библии должно будет иметь то значение, что оно восстановит в обществе авторитет, присущий славянскому тексту, утраченный им вследствие исключительного монопольного господства у нас решительно устарелого для настоящего времени —

елизаветинского издания. Органический недостаток этого издания состоит в том, что оно – в полный разрыв с исконной традицией цельного, бывшего в церковном употреблении до него, славянского текста представляет искусственное сочетание разнообразных текстов Библии греческих и в особенности латинских – текстов неодинакового научного достоинства, случайных, неавторитетных по происхождению, нередко спорных и даже не приемлемых (в подтверждение последнего приводятся примеры из книги Иудифь).

Славянская Библия стоит на первом месте в ряду основных национальных памятников не только русских, но и всего славянства. Чехи, поляки, утратившие под напором латинской миссии принятый ими первоначально восточный обряд, всё-таки сохранили и при римском обряде завет кирилло-мефодиевского наследия, в виде остатков древнеславянской Библии в древней чешской и польской Библии и положили их в основу своих национальных переводов Библии XIV–XV вв., а хорваты в четырёх епархиях до настоящего времени сохранили трогательную, благоговейную привязанность к древнеславянскому тексту в глаголической его передаче, несмотря на многочисленные анафемы и прещения папского Рима против их народной церкви. Болгары же и сербы, а за ними и наши предки, русские, хранили и оберегали свою драгоценную святыню, как наилучшее достояние своей национальной и духовной жизни. С IX по XV вв. мы видим постоянные следы удивительной заботливости к священному тексту и его постоянному усовершенствованию со стороны болгар и сербов. Зарождение национальной жизни и оживление государственности западных славянских племён в IX в. стоят в связи и под глубоким влиянием перевода Св. Писания на славянский язык. Национальный расцвет Болгарии в IX–X вв., при царе Симеоне, ознаменовывается новым замечательным переводом библейских книг с толкованиями. Тяжёлая година испытаний пред завоеванием Болгарии турками во второй половине XIV в. также стремится найти для себя утешение и опору в новой капитальной переработке перевода священных книг (в трудах тырновского патр. Евфимия), как в последней

надежде национального и духовного существования народа. При таких же условиях производится пересмотр священного славянского текста в последние дни сербской государственности и в первые годы турецкого господства в Сербии в XIV–XV вв.

На смену порабощённым южным славянам, в конце XV века, заботы о тексте Библии берёт на себя Русь. В конце XV в. в Новгороде, по частному почину новгородского архиепископа Геннадия, был сделан библейский свод из существовавших в Новгороде древних библейских переводов, с внесением в Библию, под влиянием католиков и по указанию латинской вульгаты⁹⁹, книг неканонических. Новгородский свод Библии архиеп. Геннадия 1499 г. послужил основой для другого знаменитого частного предприятия XVI в. – Острожского издания Библии 1581 г. Это частное издание принято было русской церковью как официальный церковный библейский текст, но, к сожалению, дальнейшего усовершенствования не получило. В 1663 г. издание это без всякого пересмотра было перепечатано в Москве. С 1712 г., под влиянием трёх Высочайших указов (1712, 1744:1750), издание это было пересмотрено Св. Синодом и издано в 1751 г. Пересмотр этот, исполнявшийся без личной заинтересованности исправителей, «библейных архимандритов», посылавшихся на это дело, по большей части, как на тяжёлое послушание, при том без достаточной подготовки, не соответствовал ни значению предмета, ни достоинству высшего русского церковного управления.

В виду указанных соображений, говорит г. Евсеев, научное издание славянской Библии следует признать настоятельной потребностью не только академического, но и общественно-просветительного и национального характера. Задачу издания должно составлять всех видов священного текста, известных в славянских переводах. Главнейшие виды древнего славянского библейского перевода совпадают с тремя определёнными моментами славянской истории: деятельностью славянских первоучителей, временем болгарского царя Симеона и подъёмом литературной деятельности в Болгарии и Сербии в

XIV–XV вв. Таким образом, научное издание должно представить отдельные библейские книги в нескольких параллельных и последовательно расположенных самостоятельных текстах в сопровождении избранных по особому подбору важных для истории текста разночтений из рукописей соответствующего типа.

Первую предварительную работу в деле приготовления материалов для издания должно составить ознакомление с общим составом рукописей славянского текста, а затем и личными особенностями всех рукописей. Для каждой библейской книги предстоит определить типичные, пробные стихи в виде особого указателя, по которым и могут быть проверены все намеченные рукописи. Определённые по этому сравнению семейства рукописей каждой библейской книги в своих основных списках должны быть скопированы для надлежащей дальнейшей обработки. Дальнейший, самый существенный момент в этом деле – подробное изучение всех признанных важными списков каждой редакции, подведение разночтений и последовательное расположение редакций в их хронологическом порядке. В эти два момента, в общем, входит вся важнейшая работа по осуществлению указанного предприятия.

Библия должна быть представлена в этом издании в полном объёме, т. е. со включением в неё и неканонических ветхозаветных писаний. Тексты должны быть изданы точно, согласно требованиям филологической критики, вне всякой связи с какими-нибудь практическими соображениями.

Участники издания – прежде всего филологи-слависты из состава духовных академий и университетов, а также богословы-экзегеты и патрологи, и все вообще не только отечественные, но и заграничные славянские научные деятели-специалисты по филологическим и библейским исследованиям.

Продолжительность издания славянской Библии автором записки исчисляется приблизительно в 50–60 лет, т. е. в период двух академических поколений непрерывной сосредоточенной деятельности.

Средства на осуществление столь важного духовно-культурного, общественного и национального дела следовало бы, говорит автор записки, при посредстве Св. Синода, испросить у нации, в её представительных учреждениях. Приблизительная сумма, требующаяся на подготовительные работы, учёную обработку текста каждой книги и типографские работы, составляет свыше 80 тысяч (именно 80.682 р. 80 к.). Комиссия для научного издания славянского текста Библии должна быть учреждена, по мнению г. Евсеева, при С.-Петербургской Духовной Академии и должна находиться под непосредственным наблюдением Совета той же академии.

В статьях профф. Елеонского и Евсеева мысль о пользе, важности и необходимости нового пересмотра и научного издания славянского перевода Библии выставлена, как мы видели сейчас, с достаточною рельефностью, снабжена обстоятельными доводами, а в последней статье представлен, кроме того, и подробный проект означенного издания. Дело теперь за «благоприятными обстоятельствами, необходимыми дня успешного выполнения этого предприятия», а эти благоприятные обстоятельства могут явиться только тогда, когда мысль о необходимости научного издания славянской Библии не только будет достоянием отдельных лиц и учреждений, но и проникнет как в общественное сознание, так и в высшие правящие сферы. Со своей стороны выражаю пожелание, чтобы благоприятные обстоятельства наступили. Лично мне мысль о пересмотре славянской Библии издавна была близка. В прошедшем (1913) году исполнилось сорок лет со времени начала моих работ по исследованию славянского рукописного текста Апостола и тридцать лет со времени начала моих занятий рукописным славянским текстом Евангелия. В двух диссертациях¹⁰⁰ и отдельных статьях¹⁰¹ нами установлены четыре редакции древне-славянского перевода новозаветных книг¹⁰², одинаковые для Евангелия и Апостола:

- 1) древнейшая югославянская, кирилло-мефодиевская;
- 2) древняя юго-славянская времени болгарского царя Симеона¹⁰³;

3) русская XIV в. усвояемая, по преданию, святителю Алексию¹⁰⁴ и

4) болгаро-русская, содержащаяся в Библии 1499 г. (в частности – для Евангелия – в Константинопольском четвероевангелии 1383 года).

На средства частью Св. Синода, частью Императорской Академии Наук мною напечатаны Евангелие от Марка и первые пять посланий ап. Павла, – и Евангелие и послания ан. Павла каждое в четыре колонны соответственно четырём редакциям славянского текста¹⁰⁵.

Необходимо здесь оговорится, что, приступая назад тому сорок лет к исследованию текста Апостола по рукописям, мы не имели в виду какого-либо готового уже разделения рукописей на известные редакции, так как тогда, по отсутствию исследований по сему предмету, само собой не могло быть каких-либо предположений на этот счёт. Сравнительное рассмотрение рукописей Апостола XII–XV вв. показало нам четыре редакции текста, но их можно бы было предполагать и больше, и меньше. Для Евангелия первоначально принято было нами пять редакций, так как четвёртую редакцию мы разделяли на две: одну, содержащуюся в Константинопольском четвероевангелии 1383 г. и другую, содержащуюся в Геннадиевском списке Библии 1499 г. и в бумажных рукописях XV–XVI вв. Так в моём реферате на VI Археологическом Съезде в Одессе 1884 г. (напечат. в I томе Трудов Съезда). Позднее, ввиду того, что все главные особенности пятой редакции содержатся уже в Константинопольском четвероевангелии 1383 г., я нашёл более целесообразным слить эти две редакции в одну, приняв за основной список Константинопольское четвероевангелие 1383 г. Так в издании Евангелия от Марка 1894 г.

Для успешного выполнения пересмотра славянского перевода Библии необходимо предварительно восстановить и древнейшую, и последующие редакции славянского текста всех книг Ветхого и Нового Завета, чтобы располагать всей наличностью материала и избирать лучшие чтения. Я останавлиюсь несколько на отличиях четырёх редакций

славянского перевода Евангелия от Марка и первых пяти посланий ап. Павла.

Отличия эти начинаются с заглавий отдельных апостольских посланий. Вот заглавия первых пяти посланий ап. Павла *по редакциям*.

Редакция 1

Римьская ѣпистолиѧ павла ꙗ́бла.

Къ кореньфѣѡмъ ѣпистолиѧ павла
ꙗ́бла първаѧ.

Къ коринфнѡмъ ѣпистолиѧ втораѧ.

Къ галатомъ павьлова ѣпистолиѧ.

Къ ѣфеснѡмъ павьлова ѣпистолиѧ.¹⁰⁶

Редакция 3

Ѣпистоли к римляно ꙗ́бла
павла.

Павлова епистолиѧ къ
кориндеемъ ꙗ́.

Павлова епистѡлы к кориндееѡмъ ꙗ́
ѡмъ. второе посланіе, сѣго ꙗ́бла павла.

Павлова епистѡлы к галатѡмъ. ꙗ́ галатѡмъ посланіе, сѣго ꙗ́бла павла.

Павлова ѣпистоли къ ефеѡмъ. Къ ѣфесѡмъ посланіе сѣго ꙗ́бла павла.

Отличия редакций одних от других, сравнительно с нынешним печатным текстом, заключаются: 1) *в вариантах* и 2) собственно, *в переводе*¹⁰⁷. Таких отличий много в первых трёх редакциях, в четвёртой же редакции их гораздо меньше.

Редакция 2

Кни павла ꙗ́бла поущеныѧ к
римляноѡмъ.

Къ коринфѣемъ книги първыѧ.

Книги вторыѧ к коринфееѡмъ.

Книги поущеныѧ к галатомъ.

Книги поущеныѧ къ ефеѡмъ.

Редакция 4

Сѣго ꙗ́бла павла посланіе к римляномъ.

Къ кориндееѡмъ посланіе сѣго ꙗ́бла павла.

ꙗ́ кориндееѡмъ. второе посланіе, сѣго
ꙗ́бла павла.

ꙗ́ галатѡмъ посланіе, сѣго ꙗ́бла павла.

Къ ѣфесѡмъ посланіе сѣго ꙗ́бла павла.

Первая редакция

В Евангелии от Марка в нашем исследовании отмечено 203 варианта, отличных от принятых в нынешний печатный текст, в послании к Рим. – 47, 1Кор. – 89, 2Кор. – 45, Гал. – 25 и Еф. – 29. Что касается греческого текста, то, следуя в общем лукиано-константинопольской рецензии, древнейшая кирилло-мефодиевская редакция славянского перевода Евангелия и Апостола иногда носит следы александрийских и западных чтений, чем и отличается от последующих редакций, имевших целью, между прочим, привести славянский перевод Евангелия и Апостола в возможно большее согласие с современными константинопольскими списками. Типическими представителями константинопольской рецензии греческого текста, послужившей образцом для древнего кирилло-мефодиевского перевода Евангелия, служат греческие кодексы VIII–X вв.: Базельский, Борелев, Гарлеев, Гамбургский, Парижский-63, Парижский-48, Ватиканский-354, Венецианский, Московский-399, Петербургский-34, Оксфордский¹⁰⁸ и под. Представители древних александрийских и западных чтений – греческие кодексы: Синайский и Ватиканский IV в., Кембриджский VI в., Парижский-62 VIII в., Сангальский-48 IX в.¹⁰⁹ и под. В доказательство вот два примера.

Мк.4:30–31 Зогр.¹¹⁰ чесоμοу ουποδοβιμѡ цр҃ене б҃҃҃не. ли коеи притѣчи. приложимѡ є. ꙗко горѡушьнѣ зрѣнѣ, – ὡς κόκκῳ οἰνάπεως κΒΔΔ. Ныне: ѡκω зѣрно горѡшнѣ, – κόκκον unc⁹.

Мк. 7:30 обрѣте отроковѣцѡ лежашѣ. на одрѣ. ꙗ вѣсѣишьдѣшь, – εὑρεν τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός κΒДЛД. Ныне: ѡбрѣте вѣса ѡзшѣдша, ѡ дѣѣрь лежѣщи на одрѣ, – εὑρεν τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός καὶ, τὴν θυγάτερα βεβλημένην ἐπὶ τῆς κλίνης unc⁹.

Иные против нынешней славянской Библии греческие варианты придают библейскому тексту и иной смысл. Для образца вот несколько примеров из посланий ап. Павла.

Рим.15:14 Христиноп.¹¹¹ ¹¹²могущѣ и ¹¹²дрог҃гѣ дрог҃га о҃учити, – δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νοουθετεῖν Син., Ал., Ват. и другие древние греческие кодексы. Ныне: мог҃щѣ ѿ ѿнѣа наѡчѣти (ἄλλους, вместо ἀλλήλους, в Римском кодексе IX в., у Златоуста, Феофилакта и др.). Нынешнее чтение имеют уже славянские списки 2-й и 4-й редакций, также печатные Библии: Острожская 1581 г., Московская 1663 г. и Елизаветинская 1751 г.

1Кор.2:1 вѣзвѣщати вамъ тайноу бж҃ию, – τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ Син., Ал., Ефр. V в. Так славянские списки первой редакции. Но все остальные списки и печатные Библии читают по-нынешнему, соответственно греч. τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ.

Гал.1:9 иже вамъ бг҃овѣститѣ паче еже бг҃овѣстихомъ вамъ (вместо обычного παρ' ὃ παρελάβετε читается, по Миллию¹¹³, παρ' ὃ εὐαγγελισάμεθα ὑμῖν у Златоуста, в Диалоге против Маркиона и в ефиоп. переводе). Так славянские списки 1-й редакции. Но все остальные и печатные Библии имеют по-нынешнему.

Еф.4:8 вѣшѣдѣ на вышотоу плѣнилѣ еси плѣнѣхъ приг҃алѣ еси даиание въ члѣвцѣхъ (вместо обычного ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις читали ἔλαβες δόματα ἐν τοῖς ἀνθρώποις, как в переводе LXX, Пс.67:19). Так славянские списки 1-й и 4-й редакций и печатные Библии: Острожская 1581 г. и Московская 1663 г. Но списки 2-й и 3-й редакций и Елизаветинская Библия читают по-нынешнему.

Еф.5:15 бл҃годѣте о҃убо опасно како ходите (ἀκριβῶς чит. перед словом πῶς Син., Ват. код., Ор., Злат., Дам.). Так все славянские списки (кроме 3-й редакции) и печатные Библии: Острожская и Моск. 1663 г. Но в 3-й редакции и в Елизавет. Библии по-нынешнему.

Это – о вариантах.

Что касается особенностей перевода, то в Евангелии от Марка по спискам 1-й редакции указано отличных от нынешнего перевода 149 мест, причём нередко одно и то же место, слово, речение передаются в различных списках разнообразно. Отдельно указываются:

а) перевод некоторых чаще встречающихся слов. Так. γραφή, γραφαί переводятся словом кзники, ὁ πλησίον – икрьнин, τίς – етерз, ὥρα – година.

б) древние южнославянские слова, встречающиеся в отдельных списках: балли – ἰατρός (нын. врачь), дохѣторз – προσκεφάλαιον (нын. возглавница), мига – πιναξ (нын. блядо), рѣнота – ἀληθεία (нын. истина), цѣгло – κατ' ἰδίαν (нын. ὀсобь).

в) оставленные без перевода чужие слова: βλασφημία. γαζοφυλάκιον (нын. ιοκρόβницноε χρανίλιце), γναφεὺς (нын. вѣлілникз) δεκάπολις, ἔλαιον, καμηλός, κεντύριων (нын. іотникз), κρατίου τόπος (нын. лобное мѣсто), ὀλοκαύτωμα, παρασκευή, ραββουνί, σκηνή (нын. крѣвз), τρύβλιον (нын. ιολіло).

ѿ

г) многие особенности словообразования, например: члѣч (ныне члѣвѣчскій), кончина (= конѣцз), мѣдрость (= премѣдрость), излати (= посылати), разоумѣванте (= разѹмѣнте), невѣрьвью (= невѣрїю), црѣие, (= царство), авраамль (= авраάμοєз), пропѣншєи (= распѣншїи) и т. д.

д) многие особенности синтаксические и, наконец, древние, вышедшие из употребления, формы. Древний кирилло-мефодиевский перевод Евангелия отличается вообще точностью, верностью подлиннику и ясностью, при большей или меньшей свободе переложения. При вообще дословной передаче подлинника соблюдаются, однако же, требования славянского синтаксиса, что выражается различными способами, например, через иной, против нынешнего, распорядок слов, более соответствующий славянскому синтаксису и т. д. (что подробно указано в нашем исследовании). Язык древнего кирилло-мефодиевского перевода Евангелия – при необыкновенной стройности и благозвучности, отличается величественными, изящными, правильными и разнообразными формами. Эту стройность,

разнообразие и красоту речи составляюся полные и усечённые формы, в известных случаях соблюдаемые в склонениях и спряжениях, строго повсюду соблюдаемые двойственные числа, краткие аористы¹¹⁴, два неокончательных наклонения, простое и достигательное, дательный самостоятельный, местный падеж без предлога и некоторые другие, вышедшие из употребления, обороты и формы.

В послании к Римл. указано в нашем исследовании отличных от нынешнего 60 мест, в 1Кор. – 63 места, 2Кор. – 33, Гал. – 17 и Еф. – 19. Как и в Евангелии, *ὑραφή*, *ὑραφαί* переводятся словом *книгы* в посланиях к Римл., 1Кор. и Гал.; *τις* – *ѣтерѣ* Римл., 1Кор. Затем в послании к Римл. *εὐχαριστῶ* переводится *хвалю* (так же в 1Кор., 2Кор. и Еф.); *θέλω* – *вѣлю* (и 1Кор.); *λογίζομαι* – *причитѣюся*, *τίπτεισμαι* – *препираюся*, *συγγενής* – *оужника*, *φύσις* – *родѣ* (так же Гал. и Еф.). В 2Кор. *συνιστάνειν* перев. *сѣставляти*. Свободно переводятся: *εὐάρεστος* – *оужоженни* Римл., 2Кор. (*оужодьни*), *εὐάρεστον* – *годѣ* Еф., *μακροθυμία* – *тѣрпѣльствіе*, *тѣрпѣние* Римл. (1Кор. *μακροθυμεῖ* – *тѣрпитѣ*), 2Кор., Гал. (*тѣрпѣливѣствіе*), Еф.; *κόσμος* – *всѣ мирѣ*, Римл., 1 и 2Кор., Гал. и Еф.; *ὁλοθρευτός* – *гоубитель* 1Кор., *μη εὔσημον λόγον* – *неразоумна словеса* 1Кор.; *εὐοδῶται* – *поспѣшитѣся*, *εὐπρόσδεκτος* – *приѣтъни* 2Кор., *εὐφημία* – *хваление*; 2Кор. Оставлены без перевода: *ἀκροβυτία*, *ἀνάθεμα* Римл., *ἐπιτολή* Римл. и 2Кор.: *εὐαγγέλιον* Римл., 1 и 2Кор., Гал. и Еф.; *οἰκονόμος* Римл., *οἰκονομία* 1Кор.; *ἄήρ* 1Кор.; *ἀπόστολος* 1 и 2Кор., Гал. и Еф.; *βραβεῖον*, *σταδῖον* 1Кор.; *ὑπόστασις* 2Кор. (нын. *чѣсть*).

Особенности словообразования и словосочинения те же, что и в первой редакции славянского перевода Евангелия.

Любопытно отметить, что некоторые неправильности текста Евангелия от Марка привзошли в Елизаветинскую Библию от

недостаточного внимания справщиков к древнеславянскому тексту или непонимания древних форм. Вот два примера.

Мк.6:22 Зоґр. ꙗ̑ вѣшѣдѣши дѣштери еѣ. ꙗ̑родѣдѣѣ (форма дат. самост., соответственно греч. род. самост.: καὶ εἰσελθούσης τῆς συγατρὸς αὐτῆς τῆς Ἡρωδιάδος) – рече црѣ дѣвици. Так почти все списки 1, 2, 3 и 4 редакций и печатные Библии: Острожская 1581 г. Московская 1663 г. Но Елизаветинская Библия по нынешнему: ꙗ̑ вшѣдѣши дѣцѣрь тоѡ ꙗ̑родѣдѣды – рече црѣ дѣвицѣѣ, – т. е. форма дат. самост. обращена в прямую, в противность требованиям славянского синтаксиса. Две боснийские рукописи четвероевангелия читают: дѣшти ꙗ̑родѣдѣ (Никольское четвероевангелие XIV в. и Болонское 1404 г., – обе писаны боснийским патареном¹¹⁵ Хвалем). В Константинопольском четвероевангелии 1383 г. читается: дѣци тоѡ ꙗ̑родѣдѣды.

Мк.12:10 Зоґр. камень ѡґоже неврѣдоу¹¹⁶ сѣтвориша (ἀπεδοκίμασαν) зѣждѣштен. Так списки 1-й редакции и Синайская глаголическая псалтырь XI в.¹¹⁷. Неврѣдѣ – пренебрежение (Словарь Востокова). В сербском словаре В. Караджича врѣдити или вриѣдити значит быть достойным, werth sein, valere; вриѣдан – würdig, dignus; врѣднота или вриѣдност – die Würdigkeit, d. Werth, dignitas. valor. След., выражение неврѣдоу сѣтвориша значит оказали пренебрежение, признали неценным, ничего не стоящим, ни за что почли. В виду этого нынешний славянский перевод: ѡґоже не вѣ рѣдѣ сѣтвориша не может быть признан точным. Нужно, впрочем, сказать, что выражение неврѣдоу сѣтвориша давно стало неудобовразумительным для писцов и справщиков, как показывают разнообразные замены этого выражения в славянских списках: не требоваѣша, не потрѣбоваѣша, неврѣгоша, ѡврѣгоша, в ненавѣдовоу сѣтвориша, не вѣхотѣша. Отдельные списки 1-й редакции, все 4-й и печатный

Библии: Острожская 1581 г. и Московская 1663 г. читают: не в
радоѹ, Елизаветинская Библия: не въ радоѹ.

Вторая редакция

В славянских списках Евангелия от Марка 2-й редакции – вариантов, равно чуждых как древним спискам 1-й редакции, так и нынешней печатной Библии, показано 70, отличий перевода – 145. Что до вариантов, то вторая редакция следует греческим спискам константинопольской рецензии, имеющимся от IX-го и следующих веков, нередко также греческим чтениям, встречающимся у Феофилакта Болгарского (XI в.). Отдельно указываются:

а) характерный для 2-й редакции перевод чаще встречающихся слов: ἀποστελλειν – по҃сѣтити, по҃сѣтити, ἄφεσις – оставление, ἔθνος – страна, εἰβέρχεσθαι – вѣлѣхъти, ἐξίρχεσθαι – изѣлѣхъти, θλίψις – печаль, κληρονομία – причастие, κληρονόμος – причастникъ, μάρτυρ – по҃сѣхъ, μαρτύρων – по҃сѣхъство, καταμαρτυρεῖν – по҃сѣхъствовати, μὴ ψευδομαρτυρήρης – не лѣжапо҃сѣхъствовати, νηστεύειν – а҃зкати, νηστεία – а҃зканіе, σπέρμα – племя, συζητεῖν – свѣхпрашатица, συναγωγή – свѣоръ, συνέδριον – свѣоръ, свѣорице, οὐαί – лютьѣ, διὰ – дѣла, ἕνεκεν – дѣла, εἰ μὴ – нѣ тѣкмо, нѣ тѣчню, ὥς – акы.

б) перевод многих чужих слов, оставленных без славянской передачи, и в древних списках 1-й редакции и в нынешнем печатном тексте: ἀλάβαστρος – стѣклѣница, ἄμην – право, ἀρχιερεύς – старѣишина жьрьцьскъ, ἀρχισυνάγωγος – старѣишина свѣорьскъ, ἀρώματα – вонѣ, ἀφεδρών – проходъ, γεέντα – езеро горѣце, езеро ωгньно, ἐλαίον – масло дрѣвѣноѣ, ἐσμυρνισμένον οἶνον – оцѣтѣно вино, ἰουδαία – жидовьскаѣ, ἰουδαῖος – жидовинъ, ὁ τῆς Ἰουδαίας, ὁ τῶν Ἰουδαίων – жидовьскъ, κῆνος – дань, κρανίου τόπος – лѣбноѣ мѣсто, главьноѣ, λέπτον – мѣдѣница, νάρδος πιστική – нарѣхъ

ἐκέρηξ, ραββί – οὔχιντελ σπεκουλάτωρ – воинъ, οὐρεκατελ, τέκτων – дрѣводѣла.

в) последовательно проходящие через всё Евангелие особенности словообразования, например: οἱ γραμματεῖς – книгъчина, ἐπὶ τὸ τελώνιον – въ мытарници, ὁ νυμφίος – женишиа, ὅπου – иде, ἐπιθυμίαι – похотѣния, ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον – на възглавни, ὅπισθεν – изъзажда, μόνον – тѣхню, ἔκστασις – оужасть, ἡ ἀπιστία – неврѣование, ποιμήν – паствоухъ, ὁ κακολογῶν – иже словесить злѣ, πονηρίαί – лоукование, εἰς τὴν ζωὴν – въ житие, ἀδύνατον – немоцно, ἑκατονταπλασίονα – изтижды, ἔσχατον – послѣжде, ὁ κύριος – господинъ, ἀπὸ τῆς συκῆς – отъ смокзвѣ, ἡ ἀπώλεια – изгубѣль, κατεφίλησεν – лобзѣа, δὶς, τρίς – двашды, тришды, οὐκ ἐπίστευσαν – не вѣрѣваша, ὁ δὲ ἀπιστήσας – а иже не вѣроуѣть и т. д.

г) Что касается до словосочинения, то в древних списках второй редакции удерживаются ещё древние формы и обороты, например, двойственное число, дательный самостоятельный, неопределённое достигательное, местный падеж без предлога и т. д. Следует отметить употребление в основном списке второй редакции – в Мстиславовом Евангелии некоторых частиц – наречий и союзов, например, а в.м. и, же: Мк.4:7–8 а дрѹгоѣ паде въ тѣрнии... а дрѹгоѣ паде на земли добрѣ. Мк.13:31–32 а словесе мога не мимондѣть. а о дѣни томъ и о часѣ никтоже не вѣсть; ти в.м. и: Мк.4:29 ти егда придасть плодъ лвинѣ поустити срѣх. Мк.6:38 и разоумѣвѣше глѣша. ѿ хлѣбѣ. ти двѣ рыбѣ; то в вопросительной форме: Мк.4:13 то како вы всѣ притѣча разоумѣѣте – и в положительной речи: Мк.7:13 фарисей бо и всѣи жидове аще не оумыкають гзрѣтню роукоу. то не вѣдають; оуто: Мк.4:21 еда

приходить свѣтильник да подѣ сподѣзмь положенъ боудеть или под одрѣзмь. а не на оутѣ възложитсѣ.

д) Отметим ещё нередко встречающиеся в Мстиславовом и других списках второй редакции примеры двойного перевода (древнего и нового) греческих слов: Мк.1:21 и абине въз оуботы възшѣдъ и възлѣзъ въз избѣоръ (εἰσελθών). Мк.6:21 ѿгда иродъ ѿжестковъ своимъ вечерю обѣдъ твораше (δεῖπνον). Мк.14:32 и придоша во възъ градъ (εἰς χωρίον). Мк.15:45 ѿ сотника кентуриона и т. д. Случаи эти важны в том отношении, что воочию показывают, как создавалась новая редакция евангельского текста на основании древней, более или менее первоначальной.

В послании к Римлянам по спискам 2-й редакции вариантов – 40 и отличий перевода – 69, в послании к 1Кор, – 24 варианта и 53 отличия перевода, 2Кор. – 19 и 32, Гал. – 7 и 9, Еф. – 19 и 13. Что до вариантов, то, как и в Евангелии, эта редакция следует спискам константинопольской рецензии IX и следующих веков, иногда толкованиям Экумения и Феофилакта.

Укажем а) перевод некоторых чаще встречающихся слов в первых пяти посланиях ап. Павла: δίκαιόω – оправляю, δικαίωμα, δικαίωσις – оправление, δίκαιος – правдивын, εἰδωλον – кумиръ, ἔθνος – страна, ἐλπίς – надежа, ἐλπίζειν – надѣятисѣ, ἐπιθυμία – помышление, помыслъ, ἐπιθυμεῖν – помыслити, θυσία – треба, θυσιαστήριον – требникъ, θύειν – требы класити, κληρονόμος – причастникъ, κληρονομεῖν – причащатисѣ, οἰκοδομή – изгражение, οἰκοδομῶ – изгражаю, οἰκονομία – строн, оустрон, πᾶς – възъ, περισσεύειν – изхобиловати, περίσσεια – изхобилье, ὑποτάσσειν – повинѣти, συμφέρει – стронитсѣ, σπέρμα – племя, φρονεῖν – мыслити, смышлати, φρόνημα – смышление, смышлѣ, φύσις – вещь, φύσικός, ὁ ἐκ φύσεως – вещьнын, ὁ κατὰ φύσιν – нже по вещи, παρὰ φύσιν – чрежь вещь, διὰ, ὑπὲρ, ἕνεκεν, χάριν – дѣла, ὅτι, διότι –

в) последовательно проходящие через все послания особенности словообразования и словосочинения, например, в посл. к Римл. ἀκοή – слышание, ἀμεταμέλητος – без раскаяния, ἀναπολόγητος – без ответа, ἀνυπόκρυτος – без лицемерия, ἀντιμισθία – мзда, ἀποδίδωμι – ѿдаю, ἀσέβεια, ἀτιμία – безчестье, καθὼς γέγραπται – ꙗкоже пишетьсѧ, ἐπαγγελία – обѣщание, ζωή – жизнь, житие, κοινωνία – община, λατρεία – служеба, συνείδησις – съвѣдѣние, σωτηρία – сп҃сѣ, τέλος – конецъ, χάρισμα – даръ, χρηματισμός – ѿвѣтъ, χρηβότης, τὸ χρηστόν – бл҃готѧ, бл҃го. Греческие прилагательные среднего рода с членом переводятся существительным: τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ – разꙋмѣние б҃ѣе, τὸ κακόν – зло, τὰ κρυπτά – тайны. Греческое неопределённое с εἰς τὸ передаётся последовательно неопределённым же с прибавлением частицы ꙗкоже, например, ꙗкоже быти нмѧ безъ ответа.

Третья редакция

В Евангелии от Марка по Чудовской, усвояемой, по преданию, святителю Алексию, рукописи Нового Завета много таких особенностей текста, которые не встречаются ни в предшествующих списках обеих редакций, ни в нынешней печатной Библии, и таким образом принадлежат только ей, составляя собственный или личный её характер. Таких особенностей показано в нашем исследовании вариантов 76 мест и отличий перевода 151. Что касается греческого текста, то перевод Евангелия Марка следует поздним константинопольским спискам. Кроме того, по иным греческим чтениям, а также по подбору слов и выражений, эта третья редакция совпадает со славянским переводом толкований блж. Феофилакта болгарского на Евангелие по сохранившимся, довольно поздним, правда, спискам оного. Укажем характерные для этой редакции случаи перевода отдельных, чаще встречающихся слов, особенностей словосочинения и примеры крайней буквальности перевода: ἀκολουθεῖν перев. послѣдовать, ἄλλος – инын, κατ' ἰδίαν – о собѣ, τὸ ἱερόν – ѿ҃нище, μέρος – часть, πρῶτος – первын, πρῶτον – первѣе, οὐδεὶς – ни еди̑, οὕτως – сице, Ὁ с предлогом перев. ꙗ҃ции вместе с соответствующим славянским предлогом: Мк.3:21 οἱ παρ' αὐτοῦ – ꙗ҃ции ѡ него; Мк.3:22 οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων – ꙗ҃ции ѿ іерл̑ма; Мк.4:10 οἱ περὶ αὐτόν – ꙗ҃ции о нѣ, εἰ μὴ – развѣ, ἢ – ли, διὰ τί – что р̑а, εἶπα – тл̑. Греческое неопределённое с предл. ἐν τῷ передаётся неопределённым или изъявительным с приб. вне̑: Мк.2:15 ἐν τῷ κατακεῖσθαι αὐτόν – вне̑ возлежатѣ емы; Мк.4:4 ἐν τῷ σπείρειν – вне̑ ѿ҃аше. Отличительная черта третьей редакции – крайняя буквальность, буквальная близость к греческому тексту выражается различными способами. Так, удерживается греческая конструкция и в таких случаях, где в древние списки и нынешний печатный текст от неё отступают, по требованию

славянского синтаксиса: Мк.1:45 ^ⲁⲛⲕⲟ̅ не еѣ еμϣи ^ⲁⲛⲕⲉ в гр̅ⲁ
 вни̅ти (ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερώς εἰς πάλιν εἰσελθεῖν).
 Наблюдается полное соответствие греческому подлиннику в
 передаче грамматических форм, – греческое настоящее время
 передаётся славянским настоящим же (вместо прошедшего, как
 в древних списках и нынешнем славянском тексте: λέγει,
 λέγουσιν перев. глѣ, глѣю (вм. глѣ или рече, глѣша), – и так по
 отношению и к другим глаголам. Наблюдается совершенная
 точность в передаче греческих предлогов, как в именах, так и в
 сложении их с глаголами; переводится греческий член
 местоимением иже: οἵτινες – ^ⲁⲛ нѣци, ὅστις – ^ⲁⲛ кто;
 соответственно греческому подлиннику не употребляется
 двойное отрицание и т. д. Чужие слова, оставленные без
 перевода в древних списках первой югославянской редакции,
 не переводятся и в третьей редакции. Но, кроме того, здесь
 оставлены без перевода такие слова, которые переведены и в
 древних списках и нынешнем печатном тексте, а именно:
 δηνάριον, ἡγεμῶν, καταπέτασμα, παρασκευή, πορφύρα, συνάπτεωс
 (κόκκος). Любопытна и самая передача греческих слов,
 буквальная даже до передачи греческих ударений, окончаний и
 самых начертаний: ελλῑни, καρτιμέοι, κοδράτις, γαλιλέοι, на голго^ⲁд^ⲁν
 (ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν). Оставлены греческие начертания, – αἰ:
 вкар^ⲁдоломаῖα; οἰ: фарис^ⲁѣοι; ου: саддоукаῖοι; υ: порф^ⲁύρῃ, курни^ⲁἔα; ω:
 прет^ⲁωρ.

В послании к Римл. вариантов показано 3 случая по
 поздним греческим спискам, и отличий перевода 22, 1Кор. – 2 и
 32, 2Кор. – 27 отличий перевода, Гал. – 16 и Еф. – 17.

Укажем некоторые примеры буквальной близости перевода
 к греческому тексту. В посл. к Римл. ἡ χρηστολογία перев.
 христословес^ⲁѣ, εὐχαριστῶ – вл^ⲁгодарю, μακροθυμία – долготерп^ⲁѣ, ἡ
 νύξ προέκοψεν – но^ⲁчь про^ⲁу^ⲁп^ⲁѣ, ὁ ἐπιφέρων – иже нано^ⲁѣ (3:5).
 Греч. неопределённое с εἰς τὸ передаётся неопределённым
 славянским с приб; иже, вѣ еже.

Строго удерживается греческая конструкция во всех пяти посланиях ап. Павла, в ущерб требованиям славянского синтаксиса. Собственные имена иногда остаются с греческими окончаниями: ἰσραηλιτῆς, λυκίος, τερτίος, γαίος. В I Кор. συνεργοί – идѣлници (и во 2 Кор.), ἐθνηριμάχηδα – зѣѣрокооторахѣа, проπέμψητε – препоелетѣ (и во 2 Кор.). Непереведѣнное греч.: δαίμονες (δαίμονιοις) жроѣ а не вѣи. Во 2 Кор. φιλοτιμούμεθα – любочестѣтѣоуѣмѣа, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας – злочлоуѣтѣмѣа и блѣоуѣтѣѣ, χειροτονηθεῖς – роукоположенѣа, προσανεπλήρωσαν – принаполниша и т. д. Оставлены без перевода: εἰκὼν, διάκονος, διακονία, κανὼν. В посл. к Гал. παιδαγωγὸς перев. дѣтѣоодецѣа, προέκοπτον – проуѣпѣѣа, ἀληθεύων – истиннѣтѣоуѣа. Без перевода оставлены: οἰκοόμος, στεῖρα, ἀσέλγεια, γράμματα. В посл. к Еф. ἀνεχόμενοι – вѣпрѣмлюѣе, περιφερόμενοι – прѣносими, χρηστοί – мѣстѣитѣи и т. д. Оставлены без перевода: προσφορά, εὐτραπεία.

Четвёртая редакция

В списках этой редакции не много характерных личных отличий от нынешнего печатного текста, т. е. таких, которые бы не встречались в предшествующих списках первых трёх редакций. Так, для Евангелия от Марка показано вариантов 14 случаев и отличий перевода – 31, да и то эти отличия свойственны большей частью Константинопольскому четвероевангелию 1383 г. и совершенно точной его копии, только более исправной, – Никоновскому академическому списку XVI в., а Библия 1499 г. и другие списки Евангелия XV–XVI в. имеют чтения, принятые в нынешний печатный текст. Древние варианты и перевод в этих списках изредка ещё удерживаются, – по большей же части древние чтения в них исправлены и в таком виде приняты в нынешнюю печатную Библию, так что списки Евангелия (и Апостола) этой редакции составляют как бы переход от древнего перевода к нынешнему, современному. Они были положены в основание и при Острожском издании Библии 1581 года.

В послании к Римл. показано только 17 случаев отличного от нынешней Библии перевода, в 1Кор. – 10 случаев, 2Кор. – 7, Гал. – 4 и Еф. – 6 случаев.

Издание рукописной древнеславянской Библии со всем разнообразием её вариантов и разночтений откроет, без сомнения, многое такое, что получит надлежащее значение при будущем пересмотре славянского библейского текста. Оно откроет, например, что славянские списки Новозаветных книг совсем не знают некоторых нынешних чтений, ведущих своё начало не далее, как от Острожской Библии 1581 г. Вот несколько подобных случаев.

Рим.11:7 *Христиноп. а прочи окаменѣша* (ἐπωρώθησαν). Так все славянские списки Апостола. Подобно и Мк.3:5 в Зографском глаголическом XI в. и во всех списках Евангелия, как и в печатных Библиях читается: *скръбѣ о окаменѣнии грѣдѣца* ѿχъ, – ἐν τῇ πωρώσει τῆς καρδίας. Печатные Библии: Острожская

1581 г., Московская 1663 г. и Елизаветинская имеют Рим.11:7 по-нынешнему: прочїи же ѿслаѣпїшася.

У Тишендорфа показан вар. ἐπηρώθησαν. Exhaecati sunt чит. в древне-итал. перев., в Вульгате, в арм. перев. и у Оригена.

1Кор.4:16 подобни ми бывайте (ѣкоже ѣзъ Х҃тѣ опущ.). Так все славянские списки. И в древних греческих кодексах не читаются слова: καθὼς ἐγὼ Χριστοῦ. Острожская Библия 1581 г. прибавляет: ѣкоже ѣзъ х҃ѣ, Московская 1663 г. заключает эти слова в скобки и делает заметку на поле: «что во горѣ кахъ егѡ въ грѣ нѣѣ» Елизаветинская помещает без оговорки, – Шольц¹¹⁸ и Тишендорф указывают прибавление соответствующих греческих слов в вариантах, по некоторым поздним греческим спискам и по толкованию Златоуста. Вероятно, это прибавление заимствовано из 1Кор.11:1.

1Кор.6:17 а прилѣпимъ г҃и единъ дх҃ъ есть (ѣзъ Гдѣмъ опущ.). Так все славянские списки. Греч, ἐν πνεῦμά ἐστιν, Острожская, Московская 1663 г. и Елизаветинская Библии прибавил, вероятно, для ясности мысли: ѣзъ г҃мъ.

1Кор.7:21 нъ аще можеши свободу быти паче дѣлан (μᾶλλον χρῆσαι). Так все славянские списки. Чтение печатных Библий: Острожской 1581 г., Московской 1663 г. и Елизаветинской – бѡльши порабѣти себе – основывается на толковании Златоуста: μᾶλλον χρῆσαι – tout' ἐστὶ μᾶλλον δοῦλευε.

Еф. 4:29 нъ еже бл҃го въ изданыи трѣбованию (πρὸς οἰκονομίην τῆς χρείας, вм. τῆς πίστεως, чит. в Син., Ал., Ват. и во многих древних греческих кодексах). Так все славянские списки, но печатные Библии, начиная с Острожской 1581 года, имеют по-нынешнему: къ изданию вѣры.

* * *

В заключение приведём для образца несколько типичных, пробных стихов из первых пяти посланий ап. Павла.

Первая редакция. А. Толков.	Вторая редакция. Б.
Апостол 1220 г.	Толст. Апост. XIV в.

- Рим.2:14 Югда ко языци. не имущи Югда бо страны не закона. родъмъ законъ творять. снмущаа закона вещью закона не имѹще. себе сѹть законъ творять. сн законъ. законъ не имѹще. сами себе сѹть законъ.
- Рим.13:1 Бѣака дѣа вѣкамъ прекиноушнимъ Брѣаа вса дѣа властелемъ вышнимъ. да повинѹетъса. нѣсть бо да са повинѹетъ. нѣ бо вѣдѣство аще не ѿ бѣ. сѹщаа властелина аще не ѿ вѣдѣствиа ѿ бѣ оучинены бѣ. сѹщии же властели сѹть. ѿ бѣ сѹть оучинѣ.
- Рим.15:20 и тако оубо пространо Такоже чѣно любящю. вѣговѣстити. не иже именоваса вѣговѣстити не иже именоваса хѣ. да не на чѹжемъ ѡсновани чѹжемъ ѡсновани сзидю. сзидяю.
- Рим.15:22 тѣмъже и потреба ми бѣ многа Тѣмъже и ставлахса мнозѣмъ прити кз прити кз вамъ. вамъ.
- 1Кор.6:12 Брѣе все ми лѣтъ ѣсть. Брѣе все ми лѣтъ ѣсть. нх не все нано не все са стронть. пользоу. все ми лѣтъ ѣсть. нх не все ми достонть. нх не ахъ ѡбладанъ боудѹ ѿ бѣ кого. ахъ ѡбладомъ бѹдѹ ѿ кого.
- 1Кор.7:35 Се же на пользоу ваию всѣмъ Се же на стройноѹ гѣю. не да ѡбдѣржнницю вамъвамъ. самѣмъ гѣю. [да] не ченето сило вамъ

възложю. нъ [къ] блгобразноу [и] възложю. но на
 неоступноу гѣи безмзлвно. блгобразноѣ и
 неоступноѣ гѣи бес
 труда.
 не тако свладѣемъ
 не тако оустоимъ вашей вѣрѣ. нзвашю вѣрою. но
 2Кор.1:24 тако поспѣшници имъ вашейпомощници емъ вашей
 радости. вѣрою бо стойте. радости. вѣрою бо
 стойте.
 тако тяжькы и
 2Кор.10:10 тако епистолиа сѹтъ тяжькы икрѣпкы пущеныа
 крѣпкы. и пришествиѣ тѣлакнигы. пришествиѣ
 немоцно. и слово [не] оуничжено.тѣла. немоцно. и
 слово оухужено.
 2Кор.12:4 тако възхыщена бывша
 възхыщенъ бѣ на рай. ивъ породоу. и слыша
 слыша нейздеченьныа глы. ихуженеизглаголемаа слова.
 не лѣтъ исть члвкоу глѣти. ихъже не достойно
 исть члвкѹ глѣти.
 и преспѣвахъ въ жидовьствѣи паче
 Гал.1:14 мнозъ прамъ моихъ въ родѣ
 жидовьствѣ. паче
 мнозѣхъ свертъникъ
 моихъ. въ родѣ моемъ.
 Гал.3:24 тѣмъже законъ пѣстоуньникъ
 казатель намъ бѣ о
 намъ бысть въ хъ іа. да ѿ вѣры
 хѣ. да ѿ вѣры
 оправдимса.
 Гал.5:12 ѡправлени бѹдемъ.

- не да ѿ да съдъръгнѹтъ ѿ ѿне да ѿстанѹтъ ѿ
развѣщающей вы. развѣщевающій всѣх.
- Еф.2:3 и вѣхомъ родъмъ чада гнѣвоу ѿкоу вѣхомъ чада гнѣву
ѿ прочій вещью. ѿкы прочій.
- Еф.4:3 тѣщащесѣ блюсти єдиненіе дѣла
въ себѹ съѣ мироу. (Текст тѣщащесѣ снабдѣти
Толкового Апостола 1220 г. съвокупленіе дѣла. въ
оканчивается на 4-м стихе 4-й главы послания к Ефесеянам). съвѣ миро.
- Христинопольскій Апост. XII в.
- Еф.4:8 тѣмъже глѣтъ въшѣдъ на Тѣмъже глѣтъ. въшѣдъ
высотѹ. плѣнилъ єси плѣнъ. на высотѹ. плани
пригалъ єси даганіе въ члѣцѣхъ. плань. ѿ дастъ даганіа
члѣкомъ.
- Еф.5:15 блюдетѣ оубо опасно како ходите. Блюдетѣ оу ѿстоуе
не ѿко немѹдри. нѣ ѿко како ходити: Не ѿкы
прѣмѹдри. немѹдри. но ѿкы
премѹдри.

Третья редакция В. Чуд. рукоп. **Четвѣртая редакция Г.** Библия
Нов. Зав. XIV в. 1499 г.

ѿгда бо ѿзыци законѣ не ѿгда бо ѿзыци не ѿмѣщен
имѹцини. родомъ законънаѣ закона ѣствомъ законнаѣ творѣ
творѣ. ти законѣ не ѿмѹще. саміиѣн закона не ѿмѣще. себѣ соутъ
себѣ соѹ законъ.

Всѣка дѣла. власти предержащихъ Всѣка дѣла, владыкѣ превладѣщѣ
да повинѹетѣ не бо єсть влѣсть да повинѹетѣ не бо влѣство
ѿще не ѿ бѣ. соѹщаѣ же власти ѿѿще не ѿ бѣ. ѿщаѣ же влѣства
бѣ оучинены соѹ. ѿ бѣ ѿчинена ѿ.

Такоже любочѣноѣ блѣвѣстити несице же любочѣтенъ блѣговѣстити.

и́дѣже и́меновасѧ х҃ѣ. да не на чюжѣне и́деже и́меновасѧ х҃ѣ. да не на
о́сновѧи зи́жю. тоу́жемъ о́снова ѿн зи́жю.

Тѣмъ и́ троу́жасѧ много прититѣмъже и́ пону́жасѧ мно́го
бѧ. прѣити к бѧ.

Все ми лѣтъ и́сть. но не всеѧ ми лѣ соу́тъ. нѡ не все на
ползоу́ѣ. все ми лѣтъ и́сть. но неползѡ. все ми лѣ соу́, нѡ не азъ
азъ о́бладанъ боудѡ ѿ когѡ. ѡбладанъ бѡдѡ ѿ когѡ.

Се же вѧмъ самѣмъ к полѣзнымъѡ же къ ползѣ вѧмъ самѣ глѧ.
глѡ. не дѧ сло́ вѧмъ наложю. но нѧне дѧ сѧлѡ бѧ наложѡ. нѡ къ
бл҃гоо́бразноѡ. и́ бл҃госѣданноѡ гѣбл҃гоѡбразѣю и́ бл҃гопрѣстѡпанѣю гѣ
не ѡтоженно. безъмолвно.

не ѧко гдѡу́емъ вѧшей вѣрѣ. нѡне ѧко ѡбладаемъ вѣрѣ вѧшенъ, но
сѣбѧници и́смы бл҃гѣи вѧшей. вѣроу́ѧко поспѣшници и́смы радости
бо стои́тѣ. вѧшен. вѣроу́ бо стои́тѣ.

ѧко оубо епѣстоли́ сѡ тѧжкы нѧко ѡбо послѧнѣя рѣче. тѧжка и́
крѣпкы. прѣшеви́е же телесѧкрѣпка. а прѣшеви́е тѣла
немо́щно. а сло́во оу́ни́жено. немо́щно. и́ сло́во ѡни́жено.

ѧко вѣхи́щенъ в рай. и слыша глѡѧко вѣхы́щенъ бѣи́ в рай. и́
неи́зречѣнныѧ и́же не лѣтъ члѡвоу́слы́ша неи́зглѧнны глѡ. и́хже не
глѧти. лѣтъ ѣ члѡкѡ глѧти.

и́ прооу́спѣвѧ бо и́удѣи́ствѣ пѧ и́ прѣспѣвѧ въ жи́до́вствѣ. пѧче
многѧи́ совзрѣстникъ в родѣ моѡ. мно́гѧи́ свѣрьстникъ моѡ в родѣ
моѡ.

ѧкоже закѡ́ дѣтѡвѡдець нѧ бѣи́ вотѣмъже законъ, пѣстѡнъ нѧ бѣи́ ѡ
х҃ѧ да ѡ вѣры о́прѧвдани боудѡ. х҃ѣ. да ѡ вѣры о́правдимсѧ.

да ѡсѣкоу́тсѧ раскала́ющѣи бѧ. не да и́ слѧзрѧгнѡтсѧ
развѣщава́ющѣи бѣи́.

и вѣхѡ чадѡ родѡ гнѣвоу ꙗко ии вѣхом чадѡ ѿтвѡ гнѣвѸ.
прочии. ꙗкоже и прочіи.

тѣѡцѡ бл҃гости ѡднѣѣ дѡхѡ. вѣѡцѡ бл҃гости ѡднѣѣ дѡхѡ вѣ
сѡѡзѣ мѡрнѣ. сѡзѣ мѡра.

Тѣмь глѣ. вѣ[лѣ еси] на вѣсѡтѡу. тѣмьже глѣтъ. вѣзѣшѣлѣ еси на
плѣнѣмь плѣ. и дѡтъ дѡѡѡвѣсѡтѸ. плѣнѣлѣ еси плѣмь. и
члѣкомь. прѡлѣ еси дѡнѣѡ вѣ члѣцѣхь.

Блѡдѣте ѡѣ како ѡпасѡ хѡдѣте. не блѡдѣте Ѹѡ ѡпасѡ кѡ хѡдѣте.
ꙗко не мѡрѣ. но ꙗко мѡрѣ. не ꙗко не мѡрѣ. но ꙗко прѣмѡрѣ.

Г. Воскресенский

Из английской церковной жизни XVI века

(Посещения епископами своих епархий)

При изучении материалов, относящихся к истории религиозной реформации в Англии XVI века, исследователь встречает немало документов, которые носят заглавия: «пункты для опроса в Кентерберийской епархии при обычной визитации Преосвященнейшего в Бозе отца Матфея, изволением Божиим архиепископа Кентерберийского, Примаса¹¹⁹ всей Англии и Митрополита», или «пункты для опроса при визитации в епархии Батской и Уэльской», «пункты для опроса при визитации в епархии Чичестерской», «пункты для опроса церковных старост и присяжных прихожан при обычной визитации в епархии Сарумской (Салисбурийской)»¹²⁰ и т. п. Эти документы, относящиеся к так называемым визитациям, т. е. к архиерейским объездам или посещениям вверенных им епархий, сами по себе имеют немалый интерес, так как дают подробную картину внутренней английской церковной жизни того времени со всеми её светлыми и тёмными сторонами. Вместе с тем, знакомство с этими документами, нам кажется, может иметь и некоторое современное значение, когда с таким живым и напряжённым интересом возбуждаются и обсуждаются вопросы относительно желаемого оживления нашей русской церковной жизни.

Согласно идеалу, начертанному Самим Христом-Спасителем, добрый христианский пастырь так близок с своим словесным стадом, что *«своя овцы глашает по имени»* ... *«и овцы по нем идут, яко ведут глас его»*. *«Аз... знаю моя, – говорит Он, – и знают мя моя»* (Ин.10:3, 4:14). Чтобы по возможности приближаться к этому высокому идеалу, христианская древность установила обычай, по которому каждый епископ признавал одной из существенных пастырских обязанностей совершать объезд своей епархии, чтобы, путём личного наблюдения и непосредственных сношений с паствой, ближе знакомиться с ней, вникать в её духовные нужды, наставлять её и руководить ею в деле спасения. Сохранились

исторические свидетельства об особенной ревности в исполнении этой пастырской обязанности древнехристианскими святителями, как Св. Василий Великий и блаж. Августин¹²¹.

В канонических правилах мы не находим таких постановлений, которые прямо, предписывали бы епископам посещать свои епархии и давали бы относительно этих посещений какие-либо руководственные указания. Только в 68 правиле Карфагенского собора, со ссылкой на раннейшее определение собора Иппонского, имеется упоминание о том, что «подобает во время собора каждой области посещаемой быти». Но в этом правиле, равно как и в правиле собора Иппонского, насколько последнее нам известно, речь идёт не об обычных посещениях каждым епископом своей епархии, а о посещениях особенных для обозрения некоторых областей по специальному поручению поместного собора, дававшемуся кому-либо из его членов¹²². Прямое предписание относительно обозрения епископами их собственных епархий мы впервые встречаем в постановлении собора Тарраконского, причём отцы этого собора 516-го года, требуя ежегодных епископских посещений, видят в этом лишь сохранение древнего обычая¹²³. В эпоху Карла Великого, принимавшего, как известно, очень близкое участие в церковных делах, мы встречаем уже целый ряд мероприятий, направленных к поддержанию и возможно-более широкому развитию этого древнего обычая. В своих капитуляриях¹²⁴ Карл, ссылаясь на церковный закон и древний обычай, настоятельно требует, чтобы ежегодно каждый епископ старательно (sollicite) объезжал свою епархию, совершая конфирмацию, уча свою паству и заботясь об искоренении в народе суеверных обычаев, гаданий, волхований и всяких языческих мерзостей; тщательно разведывал относительно прелюбодеяний, убийств и всякого рода непотребств, противных закону Божию; заботился об улучшении церквей и о правильной жизни монахов; всё, что нуждается в исправлении, старался исправлять своей властью, а если будет не в состоянии, представлял на решение собора; при объезде епархии не требовал и не взимал более того, что установлено канонам и древним обычаем, чтобы народ не терпел притеснения от епископа и его людей¹²⁵.

Последующие века в истории западной церкви далеко не благоприятствовали прочному успеху мероприятий Карла Великого. Феодалы-епископы того времени гораздо более были светскими владельцами, чем пастырями церкви, и владельческие интересы до такой степени поглощали все их заботы, что на дела церковные они всё менее и менее стали обращать своё внимание. Дошло наконец до того, что и епископские визитации епархий или совсем прекратились, или перешли к второстепенным епархиальным агентам, становясь нередко в их руках лишь средством наживы и притеснения. Немало содействовало такому исходу и усилившееся в то время распространение так называемых экземпций¹²⁶, в силу которых многие епархиальные церкви, стоявшие в зависимости от феодалов, городов и монастырей, изъяты были из непосредственного ведения епископа и на них не простиралось потому его право, а вместе и его обязанность визитаций¹²⁷.

Тридентский собор, под разразившейся грозой протестантизма выступивший на защиту католической церкви, между прочим, принял на себя задачу произвести церковную реформу внутренними силами самой церкви, устранив веками скопившиеся злоупотребления и недостатки, вызывавшие народное недовольство. Осуществляя такую задачу, собор естественно обратил внимание на то пренебрежение, в каком находились епископские визитации, и принял меры к их восстановлению. Декретом собора было постановлено, чтобы патриархи, примасы, митрополиты и епископы неопустительно посещали каждый свою епархию лично, или же, при законных к тому препятствиях, через своего викария или визитатора. Ежегодно епископ должен обозреть всю свою епархию, а если он не в состоянии сделать этого по причине её обширности, то, по крайней мере, бóльшую часть её, так чтобы в два года полное обозрение епархии могло быть закончено. Главная цель визитаций, по постановлению собора, должна состоять в том, чтобы, изгоняя ереси, водворять здоровое православное учение, утверждать добрые нравы, а дурные исправлять, убеждениями и увещаниями возбуждать народ к религии, миру и непорочной

жизни и вообще, сообразно месту, времени и обстоятельствам, устроить всё на пользу верующих¹²⁸.

Когда Тридентский собор заботился о восстановлении епископских визитаций, во враждебном католической церкви протестантизме этот древний обычай получал уже широкое распространение. Вожди реформации Лютер и Меланхтон прибегли сперва к визитации, как к чрезвычайному и временному средству для выяснения религиозно-церковного состояния тех областей, которые были затронуты реформационным движением, и для водворения в них нового строя; а затем во всех протестантских странах эта визитация стала обычным явлением церковной жизни, хотя, конечно, здесь её исполнителями являлись уже не епископы, а суперинтенденты и специальные визитаторы¹²⁹.

В католической Англии обычай епископских визитаций, по-видимому, или совсем не был принят, или не привился и давно вышел из употребления. По крайней мере, когда в XIII веке Роберт Гросстэт, епископ Линкольнский, в сознании своего долга и великой ответственности пред Богом за души вверенной ему паствы, с истинно пастырской ревностью предпринял всестороннее обозрение своей епархии, его современники увидели в этом нововведение, а многие из них даже встретили противодействием¹³⁰. Но вот и в Англии наступила эпоха реформации. Король Генрих VIII, разорвав союз с Римом, по примеру германских реформаторов предприняли визитацию; но эта визитация всего менее имела ввиду заботу о благе верующих; она была лишь орудием борьбы против католической церкви, поставляла своей специальной задачей подготовить почву для уничтожения монастырей, чему вполне соответствовал и подбор её исполнителей, не имевших ничего общего с епископами, и самые приёмы её производства¹³¹. Лишь во второй половине XVI века, когда религиозное движение в Англии завершилось установлением англиканской епископальной церкви с выработанным для неё строем её внутренней жизни, введены были здесь и епископские визитации, как одна из важнейших пастырских обязанностей, которая должна исполняться каждым епископом в назначенный

срок и в определённом порядке. В эту эпоху в английской церковной истории мы уже очень часто встречаем известия об епископских визитациях, иногда с подробным рассказом об их производстве и последствиях, причём и архиепископ и королевская власть стараются зависящими от них мерами содействовать возможно более широкому применению и развитию этого древнего обычая, видя в нём одно из могущественных средств к благоустройству церковной жизни¹³². На полное обозрение всех приходов епархии епископу назначается трёхгодичный срок, а самое обозрение ведётся в установленном порядке, который в существенных чертах своих представляется более или менее одинаковым во всех епархиях. Прежде своего личного приезда в тот или другой приход епархии епископ посылает местному клиру, церковным старостам и прихожанам «пункты для опроса» (Articles to be enquired), письменные ответы на которые доставляются ему по большей части заблаговременно. В этих ответах он находит полный отчёт о состоянии прихода, а потому, отправляясь на его личный обзор, обладает уже большим запасом сведений, способствующих наиболее успешному осуществлению предстоящей ему задачи. По предварительному уведомлению, клир, старосты и прихожане одного или иногда нескольких ближайших между собой приходов собираются в указанный день в назначенном месте, куда приезжает епископ со своими помощниками по обозрению. Здесь торжественно совершается утреннее богослужение с произнесением проповеди, после чего епископ обращается к собравшимся с архипастырским внушением (charge), которое после печатается в виде пастырского послания. Главное содержание этого внушения составляют замечания, наставления и руководственные указания, какие епископ считает необходимым сделать пастве по поводу тех сведений о состоянии прихода, которые сообщены ему в ответах на пункты опроса (Articles). Путём непосредственной беседы с собравшимися, как духовными, так и мирянами, епископ знакомится с состоянием их религиозного просвещения и нравственности, исследует какие-либо, обнаружившиеся в этом отношении, злоупотребления,

недостатки, жалобы и пререкания, разрешая те из них, которые подлежат его церковному суду. При содействии своих помощников он производит осмотр церковных документов и делопроизводства, богослужебных принадлежностей, церковных имуществ и хозяйства¹³³.

Не трудно заметить, какое большое значение имеют «пункты для опроса» при епископской визитации; они, очевидно, дают то направление, в каком развивается весь её дальнейший ход, составляют её главную основу. Вот почему нам представляется интересным остановить на этих документах особенное внимание.

По внешнему виду своему «Articles» представляют собой сплошной ряд вопросов, изложенных в сжатой форме и без всяких попыток к каким-либо разъяснениям или аргументации. Несколько однородных вопросов группируются в отдельные пункты, или краткие параграфы, причём в начале каждого такого пункта или параграфа стоит римская цифра, обозначающая его номер по порядку, а самый текст параграфа обычно начинается иногда латинским словом «Item» (также) и почти всегда – английским вопросительным союзом «Whether» (ли?)¹³⁴. Общее количество пунктов в каждом отдельном документе не одинаково, как не одинакова, также и величина самых пунктов. В тех пяти документах, которые в настоящем случае мы имеем в виду¹³⁵, количество пунктов выражается цифрами: 9, 17, 15 и 22, а величина их – от 2, 3 строк до 20 и более. Что касается порядка, в каком располагаются пункты документов, то в этом отношении не заметно строгой системы, которая сообразовалась бы с их внутренним содержанием. Нередко однородные вопросы встречаются в разных, отдалённых друг от друга, местах, и, напротив, вопросы совершенно различного свойства следуют непосредственно один за другим. Для удобства обозрения и для большей цельности впечатления нам представляется лучшим соединить содержание всех пяти документов в одну общую картину и распределить вопросы по возможности в систематическом порядке.

По внешнему виду своему «Articles» представляют собой сплошной ряд вопросов, изложенных в сжатой форме и без

всяких попыток к каким-либо разъяснениям или аргументации. Несколько однородных вопросов группируются в отдельные пункты, или краткие параграфы, причём в начале каждого такого пункта или параграфа стоит римская цифра, обозначающая его номер по порядку, а самый текст параграфа обычно начинается иногда латинским словом «Item» (также) и почти всегда – английским вопросительным союзом «Whether» (ли?)¹³⁶. Общее количество пунктов в каждом отдельном документе не одинаково, как не одинакова, также и величина самых пунктов. В тех пяти документах, которые в настоящем случае мы имеем в виду¹³⁷, количество пунктов выражается цифрами: 9, 17, 15 и 22, а величина их – от 2, 3 строк до 20 и более. Что касается порядка, в каком располагаются пункты документов, то в этом отношении не заметно строгой системы, которая сообразовалась бы с их внутренним содержанием. Нередко однородные вопросы встречаются в разных, отдалённых друг от друга, местах, и, напротив, вопросы совершенно различного свойства следуют непосредственно один за другим. Для удобства обозрения и для большей цельности впечатления нам представляется лучшим соединить содержание всех пяти документов в одну общую картину и распределить вопросы по возможности в систематическом порядке.

Вопросы «Articles» обнаруживаю заботу архипастырей о том:

1) чтобы обеспечить соборным и приходским церквям епархии такой состав клира, который по своему достоинству соответствовал бы в достаточной степени высоте занимаемого им положения.

Не допускается ли в вашей церкви, читаем мы в вопросах, к совершению богослужения и таинств или к погребению умерших кто-либо не имеющий духовного сана, по крайней мере, не ниже диаконского, и не принимает ли кто-либо на себя права проповедовать в церкви, не будучи на то надлежащим образом уполномоченным? Не получил ли кто-либо из членов клира занимаемой им церковной должности обманным способом, или посредством симонии¹³⁸, т. е. не приобрёл ли своего места за деньги, путём подарков, или каких-либо незаконных сделок и

договоров, заключённых непосредственно с патроном бенефиции, или через третьих лиц? Не владеет ли кто своей бенефицией на правах арендатора, уплачивая за то кому-либо ежегодную ренту, а также и сам, со своей стороны, не передаёт ли кому в аренду своей бенефиции в целом, или по частям? Не идёт ли про кого молва в этом смысле и не представляется ли подозрение вероятным? Имеют ли декан, архидиаконы и др. духовные лица соборной церкви, а также и приходские священники, желательное образование; обладают ли учёными степенями? Резиденты ли деканы, архидиаконы, пребендарии и приходские священники, т. е. пребывают ли они постоянно при своей соборной церкви и при своих приходах? Не имеет ли кто одновременно нескольких бенефиций; в каких графствах, далеко ли одна от другой, эти бенефиции расположены и какой доход с них получается? Где инкумбент (т. е. обладатель этих бенефиций) пребывает бóльшую часть года? Отсутствующий по законной причине из своей бенефиции не оставляет ли в ней своим заместителем человека необразованного и неопытного, не способного к исполнению лежащих на нём обязанностей? Упражняются ли члены клира у себя дома в молитве, чтении священного писания, а также и других душеспасительных сочинений, и вообще в каких-либо занятиях, соответствующих их положению?

2) Чтобы духовные лица надлежащим образом исполняли возложенные на них обязанности.

Исправно ли и в надлежащее ли время, читаем мы в вопросах, совершаются в вашей церкви богослужения? Читает ли ваш священник публично в церкви, согласно предписанию королевы, те внушения и распоряжения, которые изданы правительством относительно церковного порядка, и вы всех ли пунктах эти распоряжения в точности исполняются? Совершает ли священник церковные службы, таинства и обряды, по установленной форме и в строгом соответствии с «Книгой общих молитв»? Не употребляет ли какой-либо другой формы, не согласной с установленной, и не позволяет ли себе делать в установленной форме какие-либо изменения? При совершении богослужений употребляет ли священник предписанные

облачения? Снабжена ли ваша церковь в достаточном количестве церковной утварью, облачениями, богослужебными книгами и вообще всеми вещами, необходимыми для совершения богослужений, таинств и обрядов? Употребляет ли священник при совершении таинства крещения таз, или же купель, стоящую на обычном месте, и содержится ли эта купель в приличествующем таинству виде? Совершает ли он таинство приобщения на облатках, или на обыкновенном хлебе? Употребляет ли при этом обычные сосуды и блюда, или те, какие прежде употреблялись при мессе, или же особую чашу, приобретённую исключительно для совершения таинства? Принимают ли от него причастники Св. Дары стоя, или сидя, или в коленопреклонённом положении? Молится ли священник в церкви за королеву Елизавету в той форме и с тем титулом, как установлено статутами королевства и внушениями Её Величества, и увещевает ли народ к повиновению королеве и другим, подчинённым ей, властям? Увещевает ли он своих прихожан приступать к таинству приобщения не иначе, как при твёрдом знании молитвы Господней, членов веры и десяти заповедей на английском языке? Проповедует ли вам приходский священник, а также и члены соборного клира в свою очередь? Часто ли бывает в церкви проповедь? Бывает ли она, по крайней мере, один раз в месяц, а когда нет проповеди, читаются ли печатные гомилии, изданные и предписанные для церковного употребления? Производит ли приходский священник установленную катехизацию в церкви каждый воскресный и праздничный день в продолжение, по крайней мере, получаса пред утренним богослужением, или после него, призывая для того всех подходящего возраста детей, рабочих и прислуг своего прихода, или разделяя их по составленному списку на очереди, соответственно условиям удобства и времени: и обучая их при этом катехизису и принципам религии, молитве Господней, членам веры и десяти заповедям, и старательно испытывая их познания? Не отказывает ли приходский священник совершать посещение больных и погребение умерших? Женщину, родившую внебрачного ребёнка, не воцерковляет ли священник по установленному

чину с произнесением благодарственных молитв, не соблюдая при этом требуемых условий, т. е. чтобы эта женщина принесла должное покаяние в своём грехе публично пред общиной прихода в воскресный или праздничный день до рождения ребёнка, или тогда, когда она придёт в церковь для принесения благодарственных молитв, причём форма покаяния предписывается священнику епархиальным епископом или его уполномоченным? Все, подчинённые епископу, представители церковной власти в епархии, на которых возложено осуществление церковной юрисдикции, верно ли и с полным ли старанием исполняют установленные Её Величеством церковные законы, статуты, внушения и распоряжения относительно единообразия в вероучении и порядка в служении Слова Божия и таинств? Поощряют ли они тех, которые верны этим законам, и карают ли должным образом их ослушников? Не допускают ли они, чтобы проступки оставались иногда безнаказанными за деньги, по пристрастию, по дружбе, или по каким-либо иным подобным основаниям, тогда как облегчение наказания или замена его денежным штрафом могут быть допускаемы лишь в очень редких случаях, с большой осмотрительностью и только если сам епископ признает это лучшим способом для вразумления заблуждающегося? Не позволяют ли они себе, с другой стороны, притеснять тех лиц, которые подлежат их юрисдикции, обременяя их чрезмерными поборами и вымогательствами за оказание разных льгот и попущений?

3) Чтобы в образе жизни своей и поведения духовенство и миряне не уклонялись от требований доброго порядка и христианской нравственности.

Исполняет ли приходский священник, лежащий на нём долг гостеприимства, насколько это позволяют ему средства его прихода, и в надлежащем ли порядке содержит он дом свой? Носит ли он обычно такую одежду, которая прилична его положению? Не подаёт ли он образом жизни своей дурного примера своим прихожанам? Не позволяет ли он в церковных домах сдавать помещения для харчевен, пивных и трактиров? Не вращается ли сам он обычно в дурном обществе порочных

людей? Не проводит ли он время в праздности, сидя в тавернах, пьянствуя, играя в кости, или в карты, позволяя себе брань и божбу¹³⁹? Не увлекается ли псовой охотой? Не держит ли у себя в доме женщин сомнительного поведения? Нет ли в числе прихожан заведомых блудников и прелюбодеев; кто из них принёс установленное публичное покаяние, подвергся денежному штрафу или по попустительству остаётся доселе безнаказанным? Нет ли в числе прихожан таких, которые вступили в брак в степенях родства, запрещённых законом Божиим? Нет ли таких, которые разведены вследствие препятствий родства, но, несмотря на это продолжают жить совместно? Нет ли сочетавшихся законно, но покинувших друг друга и вступивших в новый брак? Нет ли мужчин, имеющих две жены, или женщин, имеющих два мужа? Нет ли разведшихся, но сошедшихся вновь? Не бывает ли каких-либо злоупотреблений относительно духовных завещаний и имуществ умерших прихожан, благодаря вмешательству в этом случае злонамеренных лиц, никем на то не уполномоченных? Нет ли в приходе богохульников, кощунствующих, злоупотребляющих божбой, невоздержных, пьяниц, блудников, прелюбодеев, чародеев, гадалщиков, ростовщиков и т. п., а также таких, которые потворствуют порочным людям и укрывают их? Нет ли таких, которые осуждены на публичное покаяние, но не исполняют его; отлучены от церкви, но продолжают бывать в ней, несмотря на отлучение и не принося покаяния? Исправно ли посещают прихожане церковное богослужение и приступают ли к таинству приобщения, по крайней мере, три раза в год? Напоминает ли священник церковным старостам за богослужением утренним и вечерним каждого воскресного и праздничного дня об их обязанности следить за тем, чтобы прихожане не уклонялись от посещения церкви намеренно, или по нерадению, и благоговейно вели себя во время богослужения? Нет ли в числе прихожан таких, которые во время литаний или молитв, во время проповеди или чтения Священного Писания выходят из церкви без уважительной на то причины и тем нарушают порядок при совершении священником

богослужения? Нет ли таких, которые позволяют себе в церкви во время богослужения свидания и разговоры со знакомыми?

4) Чтобы духовные лица соборных и приходских церквей твёрдо держались здорового, установленного в Англиканской церкви, вероучения, стараясь утвердить в нём и паству свою.

Не проповедуют ли и частным образом, не говорят ли духовные лица чего-либо против «книги общих молитв» и членов веры, установленных в Англиканской церкви, и вообще против церковного порядка, предписываемого законами королевства? Не отклоняют ли они верующих от чтения Свящ. Писания себе в назидание? Не побуждают ли их к каким-либо уклонениям от реформированной религии и церковного строя, установленных правительством? Не держатся ли они и не утверждают ли каких-либо ложных, еретических учений, как, например: что царствующая королева Англии, равно как и все её преемники, не есть глава и верховный правитель всего народа и церкви английской, как в делах и законах гражданских, так и в церковных; что каждая поместная церковь или провинция не имеет права изменять употребляющиеся в ней обряды и церемонии для целей лучшего назидания; что каждый отдельный человек может также делать это своей собственной властью; что каждый может свободно превозносить разные религиозные суеверия, как например: мощи, пилигримства, возжигание свеч, целование икон и поклонение им, молитва, на непонятном языке, вера в действенность произнесения молитвы Господней известное количество раз и т. п.; а также проповедовать чистилище, тайные мессы и др. фантазии, изобретённые людьми и не имеющие основания в слове Божиим; что таинство крещения не должно быть совершаемо над младенцами: что не каждый член символа веры, принятого церковью, необходимо обязателен: что грехи, совершённые после крещения, не могут быть очищены покаянием; что человек, приявший Духа Святого, не может грешить, или, согрешив, быть восстановленным благодатью покаяния; что кто-либо из людей может жить без греха; что нельзя законно употреблять клятву в некоторых случаях; что светская власть не может наказывать человека за некоторые преступления

смертью; что кто-либо может принимать на себя служение в церкви Христовой, не будучи призванным к тому законной властью; что слово Божие осуждает правление женщин; что оно предписывает девственную жизнь или воздержание от брака служителю церкви, хотя бы он и не получил от Бога особого дара и призвания к такой жизни; а равно и других каких либо заблуждений или ложных учений, противных вере Христовой и Священному Писанию?

5) Чтобы зорко следили за лицами, враждебно относящимися к реформированной религии и церковному строю, установленным законами королевства, и сообщали епархиальной власти имена и фамилии этих лиц.

Нет ли в приходе таких лиц, которые упорно уклоняются от посещения церковных богослужений и не приступают к таинству приобщения, вопреки требованию установленных законов? Нет ли тайно или явно отступивших от реформированной церкви и снова вступивших в общение с церковью римской? Нет ли таких, которые, упорно придерживаясь заблуждений папизма, хранят в своих домах различные предметы папистического суеверия и идолослужения? Не устроят ли они тайных собраний для слушания проповеди и религиозных чтений, и бесед? Не исповедуются ли они в грехах своих у римско-католических патеров? Не присутствуют ли они где-либо при совершении мессы и других, папистических богослужений, запрещённых установленными законами? Не скрываются ли в приходе под видом англиканских священников, или же переодетые и под вымышленными именами, какие-либо католические патеры, а также иезуиты и семинаристы, тайно совершающие мессу и принимающие исповедь? Лица, упорствующие в уклонении от установленного церковного строя, не имеют ли детей или родственников, которые без разрешения правительства воспитываются и пребывают за границей? Где, в каких странах они пребывают, какого они возраста, от кого и какие средства получают на своё содержание? Кто в приходе тайно принимает у себя в доме, или укрывает католических патеров, семинаристов и иезуитов, а также других каких-либо беглецов,

враждебных существующему церковному порядку, или кого из прихожан можно подозревать в таком укрывательстве?

6) Чтобы обращалось надлежащее внимание на правильную постановку школы в приходе и на обучение детей в духе религии.

В должном ли порядке содержится школа в приходе? Достаточное ли в ней количество учащихся и если нет, то по чьей вине этот недостаток? Не приняты ли в школу некоторые из детей за деньги и кем именно? Соблюдаются ли в точности все статуты школы и те правила, которые установлены при её учреждении? Если они нарушаются, то кем и по чьей вине? Учителя, живущие в приходе и обучающие в школе, или в частных домах местной знати и дворян, все ли выдержали надлежащее испытание и получили дозволение преподавать от епархиального епископа, или его уполномоченного? Нет ли в приходе таких, которые занимаются обучением детей, не имея на то требуемого дозволения? Обучающий в приходе учитель ревностно ли исполняет свои обязанности, посещает ли исправно церковные богослужения и известен ли своими здоровыми религиозными убеждениями? Воспитывает ли учитель учеников своих в страхе Божиим и правилах нравственности? Не внушает ли он им чего-либо, противного установленному церковному учению? Обучает ли он их истинной религии установленной в реформированной англиканской церкви? Преподаёт ли он им принятый церковью и утверждённый законом катехизис, и также тексты Священного Писания, наиболее подходящие к тому, чтобы внушить детям любовь к истинной вере и направить их к доброй, нравственной жизни? Внушает ли он им должную любовь, уважение и повиновение верховной власти?

7) Чтобы соблюдался надлежащий порядок в деле благотворительности прихода, и также в его хозяйстве и финансах.

Имеются ли в приходе какие-либо благотворительные учреждения для призрения больных и нищих и хорошо ли, в порядке ли содержится эти учреждения? Действительно ли призреваются в них только немощные и бедные, не имеющие

приюта и средств к существованию? Управляются ли эти учреждения в точном соответствии с теми уставами и правилами, которые были установлены при их основании? Согласно ли с волей жертвователей употребляются те суммы, которые даны на дело благотворительности? Исправно ли платят прихожане свои взносы на церковь и на бедных, и нет ли в числе их таких, которые уклоняются от этих платежей? Штрафы, взыскиваемые с кающихся за их проступки против веры и нравственности, всегда ли должным образом употребляются на помощь бедным и на другие дела благотворительности? Не разрушается ли здание местной церкви, не находится ли оно в упадке и запустении? Поддерживается ли оно надлежащим образом, и если нет, то почему и по чьей вине? Какая сумма назначается ежегодно на ремонт церкви и в чьём распоряжении эта сумма находится? Не вакантно ли место священника в приходе, и если да, то куда поступают доходы этого места во время его вакантности? Все ли лица, имеющие какие-либо отношения к церковным имуществам или доходам духовные ли то, или миряне, отдают по этим имуществам и доходам надлежащей отчёт в предписанной законом или обычаем форме и в установленные сроки? Не остаются ли в их руках какие-либо церковные суммы, и какие именно?

8) Наконец, документы, напоминая о долге присяги, предписывают тщательно расследовать и донести: – исполняются ли должным образом все статуты, королевские приказы и распоряжения архиепископа, предписанные к исполнению; указать имена тех, которые являются их нарушителями; сообщить какие-либо другие сведения относительно церковной жизни, не упомянутые в вопросах, но признаваемые достойными сообщения; высказать своё мнение о том, – не следует ли что-либо изменить, или вновь установить, что было бы необходимо и полезно для блага церкви.

Из представленного образа вопросов можно видеть, насколько широко и всесторонне обнимают они жизнь прихода, являясь, таким образом, весьма существенным пособием

епископу при его визитации. Благодаря этому пособию, когда епископ, совершая объезд своей епархии, посещает какой-либо приход, он уже имеет в руках заблаговременно полученный им письменный ответ на его вопросы (Articles) и этот ответ даёт ему обстоятельное знакомство с жизнью прихода прежде его посещения. Он уже заранее знает, на какие стороны церковной жизни этого прихода следует ему обратить особенное внимание, какие из этих сторон и даже в частности, какие отдельные личности из числа местных прихожан наиболее нуждаются в его непосредственном пастырском воздействии. Понятно, что при таких условиях епископское посещение может быть гораздо более плодотворным, чем оно было бы при отсутствии предварительных вопросов. Обширность епархий и многосложность обязанностей епископа не дают ему возможности посещать приходы часто и уделять на такие посещения значительное количество времени, и потому исследовать всесторонне жизнь каждого прихода лично и непосредственно, при редком и кратковременном его посещении, епископ, конечно, не в состоянии, вследствие чего обзор епархии неизбежно получал бы беглый и недостаточно обстоятельный характер, если бы не оказывало епископу в этом случае помощь предварительное заочное знакомство с приходом путём вопросов (Articles), ответы на которые имеют особенную ценность, так как исходят от местного священника и избранных прихожан, т. е. людей, наилучшим образом осведомлённых относительно местной приходской жизни. Плодотворность такой постановки дела настолько подтвердилась долговременной практикой, что обычай предварительных вопросов при епископских визитациях неизменно сохраняется в Англиканской церкви и до настоящего времени.

В марте текущего года, по инициативе общества ревнителей единения Англиканской церкви с Православной, приезжал в Россию один из учёных представителей Англиканского клира, доктор Фрир. В Петербурге, Москве и Сергиевском Посаде (в Московск. академии) он имел несколько частных научных бесед в избранном кружке лиц, особенно интересующихся

Англиканством, и также предложил несколько публичных чтений со следовавшим за ними обменом мнений его со всеми желающими. Цель его бесед и чтений состояла в том, чтобы ознакомить русских слушателей с современным состоянием англиканской церкви. В бытность его в Москве нам представилась возможность получить от него сведения и по интересовавшему нас вопросу относительно епископских визитаций. В настоящее время в англиканской церкви принято, что каждый епископ должен обозреть всю свою епархию один раз в три года. Прежде личного посещения того или другого места, он посылает туда свои «Articles», адресуя их обычно трём лицам: местному священнику и двум избранным прихожанам. По получении ответов на эти вопросы, он отправляется в объезд, посещая пунктов 6–7, куда собираются по предварительному извещению и из других окрестных приходов, лежащих поблизости, в малых же по размерам епархиях епископ успевает посетить и все приходы. Прибывая на место, он делает собравшимся, на основании данных ему ранее письменных ответов на его вопросы, свои внушения (charges), которые после обычно печатаются. Сообщая эти сведения, доктор Фрир выразил сожаление, что, при всём серьёзном значении поставленных таким образом епископских визитаций, чувствуется всё-таки и сознаётся в современной англиканской церкви существенный недостаток близкого, живого общения епископов с их паствой, главной причиной которого является обширность епархий, до крайности затрудняющая возможность такого общения.

Если и в англиканской церкви её епархии признаются всё-таки слишком обширными, то что же можно сказать о епархиях нашей отечественной церкви, когда многие из них по своим размерам превышают целые государства западной Европы? Обычай епископских объездов по епархии в древней Руси развит был, по-видимому, очень слабо. Ещё в тринадцатом веке, например, во вступлении к деяниям собора 1274 г. митрополит Кирилл III говорил, что многие несогласия и погрешения происходят и от непосещения епископами своих епархий¹⁴⁰. Проф. Голубинский по поводу такого положения

дела замечает, что греческие архиереи имели возможность свои малые епархии обходить ежегодно, что вменяла им в обязанность новелла Алексея Комнина; при обширности же русских епархий объезды могли быть только по центральным пунктам и быстро, были трудом бесцельным, а потому оставлены¹⁴¹. В позднейшую эпоху для епископских епархиальных объездов выработаны были некоторые руководственные указания, которые имеют обязательное значение и до настоящего времени. В «чине избрания и рукоположения архиерейского» мы читаем, что, когда рукополагаемый, по прочтении им исповедания веры, приводится до главы орла, рукополагающий архиерей говорит ему: «Яви нам и ещё, како содержиши каноны святых апостол и святых отец. Избранный же глаголет: к сему моему святыя веры исповеданию, обещаюся блюсти каноны святых апостол и седми вселенских и благочестивых поместных соборов... Паки обещаюся, врученную ми ныне паству всю, на всякое лето, аще возможно будет, по крайней же мере в два или в три года, самому по обычаю апостол посещать и назирать. Посещать же не ради лихоимания и чести, но апостольски и во Господе: како пребывают вернии в вере, и во исправлении дел благих; а наипаче священники. И смотреть в них с прилежанием, учить и запрещать, дабы расколов, суеверия, и богопротивного чествования не было: дабы неведомых, и от церкви несвидетельствованных гробов за святыню не почитали»¹⁴²...

Подробные указания относительно епархиальных объездов даёт епископам «духовный регламент». «Подобает Епископу, – говорится там, – в год, или в два года единожды объйти и посетить Епархию свою». Далее следует ряд пунктов, разъясняющих «как лучше может быть сие посещение». Наиболее удобным временем для объезда епархии признаётся здесь время летнее, так как оно требует меньше расходов на содержание. «Не надобе сена, а дров мало треба. Хлеб, рыба, корм конский дешевле. И может Епископ недалече от города на поле в палатке время перестоять, чтоб не трудить священства, или граждан кватерою, наипаче где город убогий». «По приезде своём Епископ на другой день или на третий, собрав градских и

сельских пресвитеров, священную Литургию совершит, и по Литургии со всеми священники отпоёт молебен о здравии и победе Державнейшего Монарха, о исправлении и благостоянии Церквей, о обращении раскольников, о благорастворении воздуха, о обилии плодов земных и проч.». Затем «слово скажет к священству и народу учительное о покаянии истинном, и всякого, наипаче же священнического чина должностях. И там же приложит увещевание, чтоб ему предложил, кто имеет некие духовные нужды и сомнительные падёжи совести, так же и что где видится в Церковном причте не исправлено и проч. А понеже не всяк Епископ может чистое слово сложить; того ради подобает в Духовном Коллегиуме таковое слово сочинить, и то бы Епископы в посещаемых Церквях прочитывали». «Может епископ и тайно у меньших церковников, и аще кто иной угодный покажется, спрашивать, как живут пресвитеры и диаконы. И хотя доношению всякого не подобает верить скоро, обаче лучшая уже покажется причина к рассмотрению и исправлению». Дела, требующие долгого расследования, епископ должен брать с собой, чтобы не задерживаться на одном месте и успеть обозреть всю епархию. До окончания всех своих дел на месте епископ не должен приглашать к себе гостей или принимать от кого-либо приглашений, чтобы не дать повода к нареканиям и подозрению в пристрастии. «Иные дела и поступки, как священства, так и приходских людей, могут быть утаиваемые пред Епископом, хотя и явные народу суть; и о таковых тайно и искусно проведывать. А сие не может утаиться, читает ли священник во дни праздничные наставительные книжицы... И, если который не читает за леностью, того при прочих священниках накажет по рассуждению». «Спросит же Епископ священства и прочих человек, не делаются ли где суеверия? Не обретаются ли кликуши? Не проявляет ли кто для скверноприбытства ложных чудес при иконах, при кладезях, источниках? и проч. О правлении и поведении близких (аще где суть) монастырей лучше спрашивать в градах и селех от священства и мирян, нежели в самых монастырях о том же проискывать мощно.

Крепко же заповедать Епископ должен служителем своим, чтоб в посещаемых городах и монастырях благочинно и трезво пребывали, и не творили б соблазна; наипаче же не домогались бы у мнихов и у попов кушанья и питья, и конского корму лишнего. Кольми паче не дерзали б грабить под виной жестокого наказания. Ибо слуги Архиерейские обычно бывают лакомые скотины; и где видят власть своего владыки, там с великой гордостью и безстыдием, как татары на похищение устремляются».

Памятуя обещание, данное при хиротонии, и руководственные предписания регламента, русские епископы признавали, конечно, одной из своих непереносимых обязанностей совершать объезды своих епархий и по мере сил старались исполнять эту обязанность, насколько представлялось возможным. Свидетельства о том можно встретить, например, в указах московской духовной консистории. Летом 1752 г., например, предпринял объезд своей епархии, начиная с г. Калуги, митрополит Московский Платон. По этому поводу издан был указ консистории духовным правлениям 23 июля, причём в этом указе давались предписания относительно станций, где предполагались остановки преосвященного, о подводах, о корме лошадям и довольствии для певчих и прочих архиерейских служителей¹⁴³. В июле 1759 г. объезжал свою епархию московский митрополит Тимофей и возвратился из объезда лишь в первых числах ноября. В указе консистории по этому поводу говорилось также о станциях и продовольствии, а затем предписывалось «священно- и церковно-служителям быть при церквях неотлучным, по прибытии Его Преосвященства в города чинить подобающую по древнему обыкновению встречу и чтобы все члены клира являлись на назначенные им пункты с своими ставленными грамотами»¹⁴⁴. При посещении епархии московским митрополитом Платоном (Левшиным)

а) местные благочинные должны были принимать Преосвященного в первом селе своего ведомства и безотлучно при нём находиться до вступления Преосвященного в ведомство другого благочинного;

б) на пути шествия Преосвященного все священно- и церковнослужители, как штатные, так и заштатные должны были находиться при своих церквях и быть в готовности к принятию Преосвященного;

в) встреча Преосвященного в церкви производилась по особому чину. Для проезда Преосвященного прямым и способнейшим трактом к другим сёлам назначался проводником церковнослужитель¹⁴⁵. О плодотворности епископских объездов для церковной жизни консисторские предписания не дают нам никакого понятия, так как касаются исключительно их внешней стороны и ничего не говорят об образе действий самого епископа при посещении приходов, т. е. о наиболее существенной, пастырской стороне этих посещений, которая, очевидно, всецело представляется личному усмотрению епископа.

Некоторые факты последующего времени, – первой половины XIX века, дают основание думать, что и тогда дело епископского обозрения епархий поставлено было далеко не безукоризненно. По поводу, например, одного частного случая беспорядка в Черниговской епархии, дошедшего до сведения Государя Императора Николая Павловича, 13 февраля 1828 г. объявлено было Высочайшее повеление, которым предписывалось «подтвердить епархиальным начальствам иметь деятельнейший надзор за священнослужителями». Вследствие такого Высочайшего повеления Святейшим Синодом представлен был Государю составленный Московским митрополитом Филаретом всеподданнейший доклад, в котором, между прочим, говорилось: «примечается недовольно чисто производимое епископами личное обозрение вверенных им епархий; причиной же сего, между прочим, есть недостаток хозяйственных для того способов, потому что в штатах на издержки, при посещении епархий, никакой суммы не назначено, а неокладные доходы большей части архиерейских домов так ограничены, что едва достают на необходимые издержки годового продовольствия и на поддержание зданий». Синод потому ходатайствовал, «чтобы епархиальным архиереям, а также командиремым от них викарным для

посещения епархий, даваемо было назначенное число лошадей и положенные прогонные деньги»¹⁴⁶... Доклад этот 14 апреля 1828 г. удостоился Высочайшего утверждения. Вместе с тем, по тому же поводу состоялось особое постановление Свят. Синода 17 марта 1828 г., которое циркулярно было объявлено епархиальным архиереям к исполнению. В этом постановлении делались распоряжения относительно выбора благочинных и деятельности их по наблюдению над духовенством, а затем предписывалось: «поставить Епархиальным Архиереям в неперемнную обязанность, чтобы надзор благочинных за исправностью и поведением причтов нередко поверяли своим личным усмотрением, и для того, согласно с Архиерейской присягой, каждый год хотя некоторую часть епархии непременно посещали, и о том под конец года доносили во известие Святейшему Синоду». Как бы в некоторое оправдание епископов в их недостаточной ревности относительно посещения епархий, Синод в своём постановлении заявляет, что «усилиям Епархиальных Архиереев нравственно улучшить приходское духовенство не благоприятствует... пространство и многолюдство епархий, и происходящая от того неудобность ближайшего надзора и руководства»¹⁴⁷.

Двадцать лет спустя Свят. Синод ещё раз возвращается к вопросу об епископских епархиальных объездах и тот же митроп. Филарет составляет форму ежегодных отчётов епископов, так как обнаружилась «недостаточность срочных донесений, получаемых ежегодно от Преосв. Епархиальных Архиереев об обозрении ими своих Епархий». Выработанная м. Филаретом форма утверждена была Синодом, который 21 октября 1847 г. вменял епархиальным архиереям «в обязанность при окончании каждого года и не далее окончания первого месяца следующего, представлять Свят. Синоду общее донесение о состоянии епархии», причём, в частности, в этом донесении должно заключаться: «показание значительнейших мест, посещённых епархиальным архиереям, с упоминанием о архиерейских священнослужениях, и об особенных при сих случаях молебствиях и празднествах. Какие присутственные места и монастыри и до сколькѣ церквей в каких уездах лично

осмотрены Преосвященным? Особенности, заслуживающие внимания, при обозрении церквей, богослужения, утварей и церковного писмоводства. Наблюдения при обозрении над исправностью духовенства и православного народа и над могущими встретиться отклонениями от православия. Часть обозрения не была ли поручена викарию или другим доверенным лицам из старшего духовенства: кому, где, почему и с какими последствиями?»¹⁴⁸

Прямое заявление самого Святейшего Синода о «недовольно часто производимом епископами личном обозрении вверенных им епархий» и настойчивое побуждение их к непременно исполнению этого, возлагаемого на них присягой, долга с достаточной ясностью свидетельствуют о том, что обычай этот, столь древний и столь важный для благоустройства церковной жизни, до последнего времени не имел у нас на Руси надлежащего развития. Всем известно, что и в настоящее время, не только где-либо в глухих захолустьях, но и вблизи железнодорожных станций и даже в крупных городах, немало имеется таких приходов, которые по десяткам лет не видели у себя посещений своего епархиального архиерея или его викария¹⁴⁹. Даже и в тех местах, где русский архиерей успевает побывать во время своего объезда, его посещение по необходимости может оказать гораздо менее благотворного влияния на приходскую жизнь, чем сколько это было-бы желательным. Посетив тот или другой приход по большей части лишь один раз на пространстве многих лет, епископ не имеет, конечно, никакой возможности установить с ним живую связь. Он является в этот приход, имея лишь слабое представление о его внутренней жизни, составившееся на основании каких-либо прежде бывших, здесь более или менее крупных событий, сведения о которых успели достигнуть до архиерея в его резиденции, или на основании сообщений местного благочинного. Иногда же, при отсутствии подобных данных, этот приход представляется ему при посещении почти совершенно неведомым. Останавливаясь в каждом приходе лишь на несколько часов и редко на сутки или более, епископ не может, конечно, во время такого краткосрочного посещения вникнуть

надлежащим образом во все, хотя бы наиболее существенные, стороны его жизни, тем более что и местные обитатели, иногда впервые видящие своего архипастыря, естественно не могут с полной откровенностью высказывать пред ним свои нужды и раскрывать ему душу свою. Понятно, что, при таких условиях, посещение епископа неизбежно получает внешний, формальный характер и потому мало достигает той цели, которой должно служить.

Думается нам, что в данном случае было бы не бесполезным для благоустройства нашей приходской жизни позаимствовать у английской церкви её обычай предварительных вопросов (Articles). Тогда епископ, объезжая свою епархию с заранее полученными письменными ответами на свои вопросы в руках, являлся бы в тот или другой приход уже подробно ознакомившись со всеми сторонами его внутренней жизни, что давало бы ему возможность располагать приличном посещении свои расследования, беседы и внушения наиболее соответственно действительным нуждам и желаниям местного населения. И по самому существу сообщаемых сведений, письменные ответы, открыто и документально данные епископу местным священником и избранными представителями прихода, были бы, конечно, более чистым и достоверным источником, чем те «тайные спросы у меньших церковников» и «тайные, искусные проведывания», которые рекомендуются духовным регламентом.

Само собой разумеется, что, при существующем церковном строе, введение этого обычая предварительных вопросов может содействовать улучшению в постановке дела епископских посещений только до некоторой степени. Главная и самая существенная причина, препятствующая желательной плодотворности этих посещений, заключается в чрезмерной обширности русских епархий. Эта причина указывалась, как мы видели, митрополитом Филаретом и Святейшим Синодом ещё в первый половине минувшего столетия; не перестаёт она мощно действовать и доселе. Но в настоящее время, когда и в печати, и в официальных собраниях с решительностью утверждается мысль о необходимости учреждения епископских кафедр в

возможно большем количестве и даже во всех уездных городах, можно надеяться, что предстоящий поместный собор Русской церкви предпримет что-либо в этом направлении, а тогда наступит лучшая пора и для епископских посещений епархии, как одного из существеннейших средств для благоустройства церковно-приходской жизни.

В. Соколов.

Загадочная славянская версия IX прав. Халкидонского собора

В 1-й половине I тома Истории Русской Церкви Академика Е.Е. Голубинского на стр. 615 читаем:

«9-е правило IV Вселенского собора по принятому тексту читается: "Если который клирик с клириком же имеет судное дело, то да не оставляет своего епископа и да не прибегает к светским судилищам, но сперва да предъявит своё дело у своего епископа, или, по изволению того же епископа избранные обеими сторонами да составят суд»¹⁵⁰. Но в славянском переводе номоканона И. Схоластика правило это читается: "Аще который клирик с клириком тяжу имать, да не оставляет своего епископа и к людским судьям (да не) приищет, но прежде да скажет вещь свою епископу, да епископ повелением своим призвав обе страны хотящаяся прети, с начальными своими попы праведне да устроит»¹⁵¹. Которое из двух чтений есть подлинное, мы не знаем; но предполагая, что оно есть и то, которое у нас принято, во всяком случае будем иметь несомненным, что чтение номоканона Схоластикова, взятое от практики и свидетельствующее о ней, было весьма распространённым и весьма авторитетным, ибо иначе переводчик номоканона Св. Мефодий, первоучитель славянский и архиепископ Моравский, конечно, не принял бы его¹⁵². Что наше чтение действительно было распространено и весьма авторитетно, на это мы имеем и ещё одно доказательство: в Генелевом издании Кодекса Феодосиева к закону Импер. Валента, Грициана и Валентиниана от 376 г. (Lib. XVI, tit. II, п. 23), который начинается: Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis приложено следующее interpretatio: Quoties ex qualibet re ad religionem pertinente inter clericos fuerit nata contentio, id specialiter observetur, ut convocatis ab episcopo dioecesanis presbyteris, quae in conventionem venerint, judico terminetur»¹⁵³».

То, что в приведённой тираде знаменитого историка русской церкви заслуживает особенного внимания, это – указание ни

замечательную версию 9-го правила Халкидонского собора, дотоле остававшуюся незамеченной, весьма резко уклоняющуюся как от греческого текста, так и его перевода, даваемых синодским изданием. Для наглядного представления разности сравниваемых текстов прилагаем их параллельно:

РКП № 54

Синодальный текст

преже	да	скажетъ	сперва	да	πρότερον τὴν ὑπόθεσιν
вещь	свою	ἐπιπύ	да	предъявит	свое
ἐπιπ	повелѣние	м	дело	у	своего
своимъ	призвавъ	собоу	местного	епископа,	ἰδίῳ ἐπισκόπῳ, ἢ γοῦν
странѣ	хоташа	с	или по изволению	ἐπισκόπου αὐτοῦ τοῦ	
прѣти	из	начальными	избранные	обеими	τὰ ἀμφοτέρα μέρη
своими	попы	првднѣ	сторонами	да	βούλωνται τὰ τῆς δίκης
			составят суд.		συγκροτεῖσθαι.

да оустронтъ.

Как видно отсюда, текст славянской Кормчей отступает от греческого текста в следующих моментах: во 1-х, он совершенно умалчивает о праве тяжущихся клириков вести своё дело у судей добровольно избранных, во 2-х, вопреки подлиннику определяет состав единственно компетентного для них суда коллегией, состоящей из епископа и его начальных попов.

Разность настолько существенная, что отнюдь не может быть объяснена ошибкой переводчика или искажена невежеством переводчика. Нет, славянский текст Схоластикова номоканона есть именно особая версия 9-го правила Халкидонского собора. Где же начало этой версии? Е.Е. Голубинский высказал предположение и попытался доказать два положения:

1) Что она есть перевод, сделанный Св. Мефодием с той греческой версии этого правила, которая в его время почиталась лучшей и наиболее авторитетной, как соответствовавшей судебной практике того времени.

2) Да и по существу своему она представляется более достойной IV-го Вселенского собора, чем обычно ему

приписываемая.

Взвесив всю важность поставленной Е.Е. Голубинским проблемы в истории текста источников права Церкви Православной, мы и предприняли труд отправиться на дальнейшие изыскания по вопросу об этой поистине загадочной версии и представить на предлагаемых страницах результаты своих поисков.

I. Замечательная устойчивость греческой версии 9 правила в византийских и латинских кодексах правил и их толкователей

Как мы видели выше, Е.Е. Голубинский высказал мысль, что первоисточник славянской версии 9 правила должно искать в греческих кодексах правил: «которые из двух чтений – гов. он – есть подлинное мы не знаем; но *предполагая*, что оно есть и то, которое у нас принято, во всяком случае будем *иметь несомненным*, что чтение номоканона Схоластикова было весьма распространённым и авторитетным, ибо иначе Св. Мефодий не принял бы его».

Если мы оставим область предположений и останемся на почве письменных источников византийского права, то мы придём только к выводу, решительно противоположному догадке Е.Е. Голубинского. Во всех известных доселе изданиях полного греческого текста правил Халкидонского собора, кроме Бевериджа, который принят синодской книгой правил, как-то: Афинской Синтагмой, Питрой и Бенешевичем, текст 9 правила поражает своей устойчивостью: ни о каких начальных полах он не говорит. Сверх того, известны и латинские тексты, почти современные Иоанну Схоластику, и, однако же, в них 9-е правило переводится соответственно устойчивому греческому тексту, а не нашей славянской версии.

Вот эти переводы:

Versio prisca (древний Перевод Дионисия Малого перевод)

Placuit ut episcopum suum Si quis clericus adversus clericum non diserant et ad judicium habet negotium non deserat saecularia currant: sed prius, episcopum proprium et ad saecularia ut dictum est, aput episcopum percurrat judicia: sed prius actio suum examinent causam, aut ventiletur apud episcopum proprium, certe cum voluntate ipsius vel certe consilio ejusdem episcopi, causa dicatur aput quas partes apud quas utraeque partes voluerint, utraque voluerunt¹⁵⁴. judicium continebunt¹⁵⁵.

Не можем умолчать, наконец, и об арабской версии 9 правила, текст которой передаёт Беверидж в своём Synodicon'e. Латинский перевод её гласит так:

«C. IX. Si contentio inter sacerdotes acciderit, aut ipsi in aliqua re sibi invicem adversarii fuerunt, episcopos suos non reliquant, et opem a principe, aut iudicibus implorent, sed episcopum de rebus suis certiores faciant et arbitros inter se constituent jussu episcopi, deinde acquiescant in eo, quod ipse de illis statuente»¹⁵⁶.

Из этих версий одна, принадлежащая Дионисию Малому, содержит точный перевод греческой, две другие – перевод, довольно свободный, однако же, точно выдерживающий определение греческого текста о том, что первой инстанцией для суда по тяжбам клириков должен быть епископ, или с его соизволения избранные сторонами арбитры. О коллегии, состоящей из епископа и его начальных попов – нет упоминания.

Немаловажным доказательством в пользу устойчивости греческого текста правила 9-го служат и толкования его схоластами XII даже XIV века.

Толкование Зонары гласит так:

«Это (9-е правило) хочет, чтобы клирики, имеющие друг с другом дела, т. е. обвинения и иски друг на друга, производили их пред своим епископом и не ходили к светским судьям; ибо это было бы пренебрежением и обидой для епископа, или *по крайней мере, чтобы с ведома епископа*, т. е. с его дозволения, разбираемы были *иски, у кого захотят обе стороны*».

Толкование Вальсамона:

«Постановив правилом, чтобы все клирики (а под именем клириков разумеются и монахи) были в подчинении местному епископу, святые отцы в настоящем правиле присовокупляют, что клирик не имеет права судиться с другим клириком в светском суде, но должен судиться у своего епископа, *или с ведома епископа, у кого захотят обе стороны*, но непременно у лиц, имеющих на то право, т. е. церковных; ибо может случиться, что епископ не хочет слушать дело по какой-либо уважительной причине».

Матфей Властарь в своей синтагме под буквой δ' пишет:

«А 9-е правило IV собора повелевает чтобы клирики и монахи, имеющие дела и тяжбы между собою, судились у своего епископа, не обращая внимания на светские судилища, потому что может казаться, что прибегающий к ним пренебрегает и обижает своего пастыря. Впрочем, иногда с его ведома ¹⁵⁷позволяется судиться у кого захотят обе противные стороны»¹⁵⁷.

Так устойчива греческая версия 9-го правила.

Известно, однако же, что Номоканон И. Схоластика, имевший очень долгое и обширное применение в церковно-судебной практике, как свидетельствует о том весьма значительная масса сохранившихся рукописей, в позднейших редакциях весьма значительно видоизменялся. Нельзя ли предположить, поэтому, что и в руки св. Мефодия попала такая редакция, в которой греческий текст 9-го правила как раз и совпадал с нашей славянской версией?

Ближайшее и детальное изучение этой рукописной массы, какое посвящено было со стороны весьма видных представителей науки, заставляет, однако же, отказаться и от этого предположения. Дело в том, что наибольшему разнообразию, наибольшим видоизменениям подвергалось то произведение И. Схоластика, которое называется номоканоном, но не то, которое называется сводом = *Συναγωγή* и которое и содержит полный текст правил (Апостольских, 4-х Вселенских и 6-ти поместных соборов) и которое входит, как первая часть, в состав Номоканона, причём правила иногда приводятся здесь в полном тексте, а иногда только цитируются. Правда и этот свод подвергался некоторым видоизменениям, но последние состояли в неодинаковом порядке расположения правил в каждом титуле, в неодинаковом количестве их – в одних редакциях в большем, в других – в меньшем. Встречается немало редакций, в которых к правилам присоединяются глоссы безымянных авторов. Но сам текст правил остаётся почти неизменным; и, во всяком случае, доселе ещё не указано *такой версии занимающего нас правила, которая соответствовала бы нашей славянской его версии*¹⁵⁸. Да если бы таковая и нашлась, то не мыслимо, чтобы такой

просвещённый муж, как св. Мефодий, решился предпочесть её общераспространённой, содержащейся во всех авторитетных собраниях правил Восточной Церкви¹⁵⁹.

Примечание. Е.Е. Голубинский не довольствуется только предположением существовавшего некогда греческого текста 9-го правила, соответствующего славянской его версии, но идёт далее, пытаясь доказать, что эта версия даже по существу – лучшая общепринятой греческой и наиболее соответствовавшая судебной практике средних веков. Но и эта попытка едва ли может быть признана удачной. Так, ссылка на схолию к закону 376 года говорит скорее против защищаемого им положения, чем за него. В ней говорится, что по делам клириков, *касающимся религии*, суд должен производиться епископом соборно, в составе *всех пресвитеров его области*, и не в составе только *начальных попов*. Что во времена Халкидонского собора, равно как ранее его и даже позднее епархиальный суд по чисто церковным делам совершался соборно – это святая истина; правило 9-е, называя судьёй только епископа, нисколько не противоречит ей, поименовывая лишь главное лицо в составе соборного суда: это обычный юридический способ наименования целого учреждения *a parte potiore*. Затем, в правиле говорится не о церковном деле, и о личных обидах и денежных исках: *πρᾶγμα, ὑπόθεσις*, *actio*, тяжа, пря: для таких дел не стоило созывать целого собора пресвитеров, и достаточно было третейского суда. Неблагодарное отношение Е.Е. Голубинского к этому суду представляется странным каноническим недоразумением. В древней церкви и в церкви византийской этот суд пользовался широкой популярностью (о нём см. прав. 107, 113, 136, 139 Карфаг. соб.) и был покровительствуем византийскими императорами. Иное дело в древней Руси: здесь суд по делам церковных людей искони составлял доходную статью епископа и его начальных попов и потому третейский суд едва ли здесь допускался.

II. Есть ли достаточное основание признавать Св. Мефодия автором славянской версии 9-го правила

Единственным основанием для такого предположения служит тот несомненный факт, что рассматриваемая версия находится в славянском номоканоне, переведённом в Моравии в восьмидесятых годах IX в. апостолом славян, Св. Мефодием, архиепископом Моравским. Но сильное сомнение возникает, как только мы обратимся к тем письменным памятникам, в которых дошёл до нас перевод номоканона, приписываемый св. Мефодию.

Он дошёл до нас в двух списках: в рукописи XIII в. Румянцев. № 230 и Москов. Дух. Акад. № 54 (ркп. XVI в.)¹⁶⁰. Оба списка весьма тщательно исследованы с палеографической и филологической сторон и характеризуются следующими чертами.

«Сравнивая эти два списка, находили равенство содержания, но и настолько разницы, что академический список надо признать списанным не с Устюжского (Синод. № 230), а с другого, *менее ошибочного*, хотя может быть в некоторых словах и *изменённого*. Необходимо, следов., допустить ещё два списка: один, с которого списан академический, и ещё один, с которого списан и этот *первообраз* академического и Устюжский»¹⁶¹.

Оба весьма неисправны относительно цитации правил и наименования их авторов, например, Халкид. соб. прав. 4 надписывается: «св. Апостол»; Вас. Вел. 19-е надписывается: «св. апост. кан. 3»; Неокесар. 6-е надписывается: «никейск. соб. кан. 45». Халкид. соб. 1-е надписывается: «Лаодик. соб. кан. 1»; Ефесского 6-е надписывается: «Амоського, или Емского собор. кан. 1»¹⁶².

Что касается самого текста правил, то и он носит следы неисправности переписки; встречается, хотя и редко, прямо бессмыслица: например: «святити убо Господни ученицы Клименьтом предашася»¹⁶³.

В общем, перевод отличается буквальной близостью к подлиннику и весьма многие греческие слова оставляет без перевода, например, экзарх, анагност, кафоликция, причём доходит иногда до непонятного излишества, например, оставляет без перевода такие слова: *мардоурии* ли птихии (μαρτυρίων ἢ πτωχείων)¹⁶⁴.

Но тем неожиданнее выступают нередкие случаи слишком свободного отступления от подлинника в отдельных словах и фразеах, например: «мольбы честные» = πρεσβεῖα τῆς τιμῆς; «второму Риму» νέαν Ῥώμην; «людска власть» = ρωμαϊκὴ ἀρχή; «се устав и се рок» = οὗτος ὁ ὅρος; «дети и уноты» = οἱ νέοι; «да стязаются сами о пьщевании книжном и о правой вере» = ἀνακρινίωσαν ἀλλήλοις τὰ δόγματα; «экзарха, строящего церкви» = ἑξάρχον τῆς διοικήσεως¹⁶⁵. Сюда же относится и занимающая нас славянская версия, просмотренная к удивлению и Срезневским, и Соболевским.

Встречаются случаи значительного сокращения сравнительно с греческим текстом, например, Апост. прав. 18; Прав. 13-е Анкир. соб. даёт только первую половину: «Хор епспомь не достоить прозвутер, ни диакон на свещение», – вторая половина опущена. В 85 Апост. правиле при перечислении книг Ветхого Завета опущены книги Судей и Руфь и т. п. И, наоборот, в двух правилах сделано дополнение к подлиннику. Так в конце 52 прав. Лаодик. собора сделано непонятное дополнение: «говеющих и постящихся в субботу». В конце Апост. прав. 37 присоединены след. слова: «сиречь по Егюптяном мсця данофи в їі, и по Римляном октября в ѿ. анафема ї»¹⁶⁶. Относительно языка, на котором сделан перевод, ещё А.Х. Востоков высказался: «язык перевода во многих местах сохранён древнейший, по коему несомненно заключить можно, что сие собрание церковных правил есть первые на языке славянском, за коим уже следовали другие, кои отчасти из сего заимствовались»¹⁶⁷. Более детальные исследования новейшего времени по этому предмету приводят к следующим заключениям:

«В общем словарный материал номоканона отличается от словаря древнейших текстов Евангелия, Апостола и Псалтири, хотя и нередко имеет с ними совпадения. Из последних стоит отметить «под пега». Зато он обнаруживает связь с материалом жития первучителя Мефодия. Так, в нём находятся слова: кафоликия, служба (литургия), стражник¹⁶⁸, съньмъ (собор), казатель (учитель); в житии – казание = проповедь), гудити (хулить), ходатай (посредник). Слова «правая вера», употреблённые в значении *благочестие*, позволяют догадываться, что слово *правовверен* в житии может значить не «православен», а «благочестив»¹⁶⁹.

«Мы имеем известие, что Мефодием был переведён с греческого номоканон. Из трёх¹⁷⁰ славянских редакций номоканона, которые известны в древнерусской письменности, та из них, которую представляет т. наз. Устюжская Кормчая Румянц. Музея XIII в. имеет особенно много прав быть признаваемый за труд первоучителя. К сожалению её текст представляет смесь словарных данных, указывающую и на значительные, хотя и не последовательное, исправление и на внесение в эту редакцию статей из другой, переведённой позднее. Так, рядом с «правая вера» мы видим: «вера православная», с «папежь» – папа, рядом с «съньмъ» – сбор, рядом с «книгы» – грамоты. Отметим ещё слова: «кафоликия церкви», «священник» (в значении и попа и дьякона), «стрижник», «крижма» «влащъ», «властьнь» (собственный) «гърдъ» (скверный), «подъпега», «вреднь» (больной) «посагъ» (брак) «рокъ» (правило), «комкание» (причастие) «порода» (рай).

Мы не решаемся пока, впредь до тщательнейшего рассмотрения этого текста в разных отношениях, воспользоваться его данными»¹⁷¹.

Важное значение имеет, наконец, и следующее наблюдение И.И. Срезневского: «замечательно, что довольно многие места собрания канонов И. Схоластика по переводу, помещённому в Устюжской кормчей, дословно, или почти дословно, сходятся с соответствующими местами Ефремовской кормчей»¹⁷².

Принимая во внимание все эти характерные черты рассматриваемого памятника, должно сказать, что он дошёл до нас в весьма не первоначальном виде: многое в нём изменено, испорчено. Поэтому, если и можно признать за несомненное, что первоначальный вид его вышел из-под пера Св. Мефодия, то также несомненно, что в него привзошло в течение веков и много такого, что решительно было чуждо Св. Мефодию и чего усвоить ему решительно невозможно. К числу этих, привнесённых в перевод его элементов, должна быть отнесена и занимающая нас версия 9 правила Халкидонского собора. В дальнейших строках постараемся представить положительные основания для высказанного положения.

III. Широкая распространённость рассматриваемой версии в русских Кормчих

Как выше было указано, Е.Е. Голубинский нашёл занимающую нас версию 9-го правила Халкидонского собора только в двух памятниках русской письменности; интересуясь вопросом – насколько она распространена была в древней Руси, мы взяли на себя труд пересмотреть древние Кормчие в древнехранилищах Москвы. Мы пересмотрели следующие Кормчие, содержащие правила Халкидонского собора *в полном тексте*: Синодальной Библиотеки: № № 227¹⁷³–131, 132 (Новгородская-Софийская) XIII в.¹⁷⁴, Чудовские: №№ 169 (XV, в.) 170 (XVI–XVII в.); Румянцевского Музея № № 26 и 29 (по каталогу Ундольского), Архива М.И.Д № 17, Общества И.Д.Р. № 108 (XVI в.). Во всех этих списках неизменно встречается занимающая нас версия лишь с незначительными вариантами. Однако же полный текст правила 9-го буквально сходен в них не с текстом Румянцевской и Академической Кормчих, а с текстом Ефремовской: текст этой последней и переписывался писателями прочих вышеозначенных Кормчих. Стало быть, *занимающая нас версия известна была в древней Руси не только в списках Схоластикова свода канонов, но и в списках Синтагмы в XIV титулов.*

Признаемся, это обстоятельство подействовало на нас угнетающе... Нас угнетало именно это массовое свидетельство Кормчих, что в течении XII–XVII веков св. Русь пользовалась правилом IV Вселенского собора, грубо искажённым, хотя и соответствовавшим церковно-судебной практике того времени. Неужели не было никакого просвета в этом отношении?.. Но это угнетённое настроение не было продолжительным. Оно тотчас же отлетело, как только в т. наз. «Сводной Кормчей» Румянцевского Музея¹⁷⁵ мы встретили замечательную версию 9 правила Халкидонского собора, которую мы и помещаем с параллельным греч. текстом и с текстами Ефремовской и Устюжской Кормчих.

Сводная Кормчая

Εἴ τις κληρικός πρὸς κληρικόν
 πρᾶγμα ἔχει (ἔχοι), μὴ
 ἐγκαταλιμπανέτω τὸν οἰκεῖον
 ἐπίσκοπον καὶ ἐπὶ κοσμικὰ δικαστήρια
 μὴ κατατρεχέτω· ἀλλὰ πρότερον τὴν
 ὑπόθεσιν γυμναζέτω παρὰ τῷ ἰδίῳ
 ἐπισκόπῳ ἢ γοῦν γνώμῃ αὐτοῦ τοῦ
 ἐπισκόπου παρ' οἷς ἂν τὰ ἀμφοτέρωθεν
 μέρη βούλωνται τὰ τῆς δίκης
 ποιήσοι, κανονικοῖς ἐπιτιμίοις
 ὑποκείσθω.

Аще не клирик причетъ не е
 причетникъ про имать. да
 не оставяе свое епѣ и к
 мирскимъ судиштемъ
 не пририцетъ. но прѣ да скаже
 веце свое епѣ. или не
 велѣнемъ епѣ прѣ да
 разсудитъ прѣ нимъ о б
 вохотѣтъ. аще ли кто чрѣ се
 сотвори правилны
 заповѣниемъ да е повиненъ.
 аще ли причетъ имать про свои
 или со нимъ епѣмъ. прѣ
 о бластны советъ да причетъ.
 аще е митрополитъ то
 о бласти. епѣ, или клирикъ про
 имать. да причетъ къ ерарху
 то же о бласти (спрѣ къ
 то же о бласти (спрѣ къ
 патриарху своему). или (къ
 патриарху своему) прѣ
 црѣдующаго константина града
 и прѣ нѣ да судитъ¹⁷⁶.

Ефремовская

Устюжская

Аште кын причетникъ. аще
 причетникъмъ про имать. да не клирикомъ тяжю нмѣ да не
 оставяетъ своего епѣ. и къ оставяетъ своего епѣ и къ
 мирскимъ судиштемъ пририцетъ. людскимъ судиштемъ пририцетъ.
 нѣ прежде да скажетъ вештемъ прежде да скажетъ вещь свою

своему епѣ. да повелѣниемъ того епѣ. да епѣ повелѣниемъ епѣ. придоуть обон хоташте своимъ призвавъ ѡбѣ странѣ, прѣтиса и до разсудитъ на епѣ съхотащася прѣти. съ начальными начальными его попы аште ли своимъ попы правьдѣно да кто чрезъ се сътворитъ, устроить. аще ли кто чрезъ се правильнымъ запрештениемъ. да творитъ. то каноньскыя есть повинны.

епитимиа да приметъ.

аштели причѣтныкъ. аще имать аще ли бѣдетъ клирѣ прѣ а съ прю съ своимъ епѣмъ ли съпѣмъ. то ѿ сънма ѡбелѣтнаго понзмъ предъ областнымъ судъ да примутъ. аще ли съ съборзмъ да притъса. аштели съмитрополитомъ тоа ѡбласти тоа ѡбласти митрополитзмъ. епѣ епѣ. ли попъ. ли клирикъ прю ли причѣтныкъ прю имать. да имать. тѣ да идеть тѣ или предъ идуть. ли къ начальнику строеннаго епископа строащаго цркви ли предъ ли къ настольнику црствующаго столника црствующаго гра. ти града и предъ тѣмъ да препратъса. предъ тѣмъ притъса.

Откуда составители Сводной Кормчей могли заимствовать этот замечательно точный перевод 9-го правила? Всего ближе было бы предположить, что он – дело рук преподобного Максима Грека, о котором несомненно известно, что он исправлял церковные правила. Однако же в кормчей инок Вассиана Патрикеева, где помещались правила, Максимом исправленные, 9-е правило приводится в переводе Ефремовской Кормчей¹⁷⁷.

Разрешению вопроса могут помочь, на наш взгляд, следующие соображения:

1) По языку он не уступает в древности переводам Ефремовской и Устюжской Кормчих.

2) Две на поверхностный взгляд мелочи обращают в нём на себя особенное внимание: во 1-х, перевод частицы уоѡв славянским «поне» = по крайней мере. По наблюдению А.И. Соболевского этим же словом «поне» переведено латинское

saltem в Беседах папы Григория Великого: перевод этих бесед был сделан в Моравии¹⁷⁸. Во 2-х, в конце правила к словам: «ексарху области» сделано пояснение: «сиречь к патриарху своему». Такого пояснения в греческих текстах, как изданных (Юстеллом и Питрою), так и в рукописных, нет. Но это пояснение сделано на основании древней безымянной схолии, которая приводится в разных сборниках правил и, между прочим, в синодальной ркп. № 398 (Иверская Кормчая). Здесь на поле титула 15-го читается следующее: Σχ. Ἐξάρχων διοικήσεως καλεῖ τὸν πατριάρχην ἐκάστης διοικήσεως, ὑφ' ὃν οἱ τῶν ἐκείνης ἐπαρχιῶν τελοῦσι μητροπολίται. φησιν οὖν ὁ κανὼν ὅτιπερ ὁ ἀμφισβητῶν πρὸς τὸν ἰδίον μητροπολίτην ἐπίσκοπος ἢ κληρικὸς οὐασδήποτε διοικήσεως, ἢ τὸν αὐτῆς καταλαμβάνετω πατριάρχην ἢ εἰ μὴ τοῦτο βούλοιο, ἄδειαν ἔξει πρὸς τὸν Κωνσταντινουπόλεως ἀνατρέχειν θρόνον, ὅπερ προνόμιον οὐδενὶ τῶν ἄλλων πατριαρχῶν ἐδόθη, οὔτε ἐκ τῶν ἁγίων κανόνων, οὐς ἐξέθεντο οἱ οἰκουμενικαί, δ'. σίνοδοι, οὔτε ἐκ τῶν εὐσεβῶν νόμων¹⁷⁹.

Наше правило удерживается от перевода этой схолии, но очень умело пользуется её мыслью, вводя в текст объяснение непонятого слова *экзарх* более понятным *патриарх*. Должно заметить, что и переводчик Устюжской Кормчей воспользовался, как мы видели выше, схолией к 37 Апост. правилу (в тит. 49-м) и присоединил её к концу правила также частицей «сиречь».

Эти характерные признаки 9-го правила Халкид. соб. нашей Сводной Кормчей наводят на мысль – не оно ли представляет более верный текст того славянского номоканона И. Схоластика, с которого списывали писцы Устюжской и Академической Кормчих и который предполагается И.И. Срезневским? Этого первоначального славянского номоканона, переведённого Св. Мефодием, до нас не сохранилось; но в XVI в. он мог быть на Руси, мог быть и под руками составителей Сводной Кормчей, как, несомненно, был под руками у других, известных лиц XVI в., например, Зиновий Отенский в своём «Показании истины», упрекая своих противников в том, что они пользуются испорченными, позднейшего письма, Кормчими, говорит: «*видех* в правилах древняго перевода книги,

преписаны же быша при Ярославе князе, Владимирове сыне, и при епископе Иакиме, в начале крещения нашея земли: во изображении православныя веры св. всел. II-го собора писано: и в Духа Св. Господа», а не писано: «и в Духа Святого истиннаго», и – несколько ниже: «якоже в правилах первых преводников писано, их же аз видех, яже прежде писаны быша в лета великого князя Ярослава сына Владимира». Проф. Павлов видит здесь прямое указание на номоканон И. Схоластика, в котором на первых листах действительно помещаются символы веры, цитируемые Зиновием¹⁸⁰. Но Зиновий видел своими глазами (и даже приводил из него цитаты) и ещё другой список номаканона, о котором говорит: «правила, яже предложих вам ныне, имут оправдание истины: понеже писана сия книга "Правила" на кожах при Изяславе князе, Ярославли сыне, при внуце великаго Владимира, крестившаго русскую землю; и есть истинныя правила, яже предложих азъ; понеже писаны во время новопросвещения земли нашея, в неже бываше и *приложение книгам* от греческого языка на русский». Проф. Павлов видит здесь (и доказывает это) указание на Ефремовскую Кормчую¹⁸¹, содержащую, по-видимому совершенно самостоятельный перевод. Этому последнему кодексу более посчастливилось: в виде Ефремовской Кормчей – он дошёл до нас почти в первоначальном виде, ибо по письму он XII или даже XI века. Между тем древнейшей – Схоласликов, писанный при Св. Владимире, до нас не дошёл, сохранились только поздние списки его XIII и XVI века, списки весьма неисправные¹⁸².

Как было упомянуто выше, между правилами Ефремовской и Устюжской Кормчей во многих местах замечается или дословное, или почти дословное сходство. Это обстоятельство свидетельствует, конечно, о том, что одни из них, несомненно, влияли на другую: какая же на какую? Не невозможно, конечно, предположение, что прототип Устюжской (до нас не сохранившийся) имел влияние на Ефремовскую. Русский переводчик последней, имея ввиду готовый славянский перевод, им во многих случаях и пользовался. Но если мы оставим малонадёжную почву исторических догадок и будем

строго держаться того, что дают сами сравниваемые письменные памятники, то придём к решительному и совсем обратному выводу. В пользу этого говорит уже тот факт, что Ефремовская Кормчая имела несравненно большее влияние, чем Устюжская. Её текстом правил пользовались даже переписчики кормчих сербского типа, каковы новгородские и позднейшие, выше нами указанные, – ею пользовался Кирик в своих вопрошаниях¹⁸³; Устюжская и академическая не имели такой популярности. И Стоглавый собор приводит 9-е правило по переводу Ефремовской, а не Устюжской, или Академической (как думал Е.Е. Голубинский¹⁸⁴). Но более важным доказательством, служит, по нашему мнению, язык сравниваемых памятников. В этом отношении они существенно различны: первый написан единообразным, чистым языком церковным, с заметным стремлением переводить на русский язык греческие термины. Напротив, Устюжская Кормчая в последнем отношении представляет самое разнообразное смешение элементов греческого, моравского и болгарского языков. Вследствие этого заимствование из неё Ефремовской кормчей непременно отразилось бы на языке её, чего, однако же, не видим. Стоит сравнить только одно 9-е правило, чтобы видеть резкую их разность в этом отношении:

в Ефремовской

в Устюжской

причетник	с	причетником	клирик	с	клириком	канонски	и	а
правильным	запрештением	предие	епитимии	от	сънма			
областным	сбором	к начальнику	областного	пред	ексарха			
строения				строющаго	церкви.			

Само выражение «начальные попы» более прилично Ефремовской кормчей, нежели Устюжской. То же самое должно сказать и относительно стиля 9-го правила Сводной кормчей: он более подходит к Устюжской, чем к Ефремовской и «начальные попы» для неё также не сродны, как и для Устюжской.

Таким образом, есть более оснований полагать, что переписчики номоканона И. Схоластика в XIII и в XVI веке исправляли текст его под влиянием Ефремовской кормчей, пользовавшейся широкой популярностью.

Сводя итог своих исследований по вопросу о происхождении загадочной славянской версии 9-го правила Халкидонского собора, мы должны остановиться на следующих положениях:

1) Она – происхождения не греческого, а югославянского, и вернее – русского.

2) Приписывать её происхождение св. Мефодию, Архиепископу Моравскому, первоучителю славян, нет достаточных оснований; но есть некоторые основания предполагать, что ему принадлежал совершенно правильный перевод 9-го правила Халкид. собора, сохранившийся для нас в Сводной Кормчей.

3) Древнейшей по письму кормчей, сохранившей нашу загадочную версию 9 правила, должно считать Ефремовскую: здесь её первоисточник. Под влиянием её сделано видоизменение этого правила в кормчих Устюжской и Академической.

Проф. И. Заозерский.

Значение слова φελόνης в 2Тим.4:13

Τὸν φαίλονην ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάρπῳ ἐρχόμενος φέρε καὶ τὰ βιβλία μάλιστα τὰς μεμβράνας – «когда пойдёшь, принеси фелонь, который я оставил в Троаде у Карпа, и книги, особенно кожаные».

Что здесь разумеется под словом φελόνην? Вопрос этот, правда, очень старый, поставленный ещё в первые века христианства; но я считаю возможным вновь рассмотреть его, так как он не решён ещё и до сих пор.

Древние экзегеты понимали это слово трояко:

- 1) как одежду,
- 2) как вместилище для книг,
- 3) как книгу в виде свитка.

Так, св. Иоанн Златуст в толковании на это место (vol. XI, pars 2, p. 780, изд. Garnier) говорит: φελόνην ἐνταῦθα τὸ ἱμάτιον λέγει· τινὲς δὲ φασι τὸ γλωσσόκομον, ἔνθα τὰ βιβλία ἔκειτο «словом фелонь он здесь называет одежду; а некоторые разумеют ящик, в котором лежали книги». Последнее объяснение, наряду с другими, даётся этому слову и у византийских лексикографов: так, в словаре Гесихия под словом φαίλονης сказано: εἰλητάριον μεμβράϊ(ν)ον. ἢ γλωσσόκομον¹⁸⁵ «свиток пергаментный; или ящик»; почти так же оно объясняется у Свиды под словом φαίλωνης, у Фотия под словом φαίλονης и в Etymologicum Magnum под словом φελόνης. εἰλητὸν τομάριον μεμβράϊνον (Ε. Μ. βέμβρανον) ἢ γλωσσόκομον, ἢ χιτώνιον «свитая книжка пергаментная или ящик, или хитон».

В новое время у экзегетов нашего места преобладающим является толкование сл. φελόνης в смысле одежды; но имеются сторонники и остальных двух толкований с некоторыми вариациями. Так, учёный юрист XVII–XVIII в. Jo. Gottl. Heineccius (Opusculorum variorum sylloge. Halae. 1735) в статье De habitu et insignibus sacerdotalibus apostolorum, стр. 75, говорит по поводу нашего места: nulla quidem sententia probabilior videtur ea, quae volumen aliquod, thecae inclusum, intelligere nos iubet «ни одно мнение не кажется столь вероятным, как то, что следует

разуметь здесь свиток, заключённый в футляр». Он соединяет, след., оба древних толкования, по которым фел. есть εἰλητὸν τομῶριον и ὑλωσσόκομον. Но это объяснение теперь, по-видимому, всеми оставлено. Более живучим оказалось второе толкование древних, по которому фел. есть только вместилище для книг, – но оно подверглось изменению. Этого объяснения держатся все известные составители руководств по древнему книжному делу: так, его держится автор руководства по греческой палеографии и книжному делу, пользующегося большим авторитетом в кругу филологов, – V. Gardthausen, в своём сочинении *Griechische Palaeographie*, и притом не только в I издании этого труда, вышедшем в 1879 г. (стр. 53), но и во II издании, заново переработанном, вышедшем в 1911 г. (т. I, стр. 146). Другой солидный специалист по части древнего книжного дела Thompson в своём новейшем сочинении *An Introduction to Greek and Latin Paleography* (Oxford, 1912), стр. 32 и 47 также вполне держится этого объяснения. Третий знаток книжного дела Th. Birt в своей книге *Die Buchrolle in der Kunst* (Leipzig, 1907), стр. 240, также не отвергает возможности понимать фел. в смысле вместилища для книг, хотя и не высказывается положительно в пользу такого мнения, оставляя вопрос открытым: «Das griechische Wort φαινόλης (φελόνης) steht nur bei Paulus II Timoth. 4, 13, und es fragt sich, in welchem Sinne». В более раннем своём сочинении *Das antike Buchwesen* (Berlin, 1882) тот же Th. Birt высказывался более решительно в пользу этого мнения (стр. 65 и 88–89). Не отвергает этого объяснения также и W. Wattenbach, *Das Schriftwesen im Mittelalter* (Leipzig, 3 Auflage, 1896), стр. 614. Решительно к этому мнению склоняется и наш русский учёный, проф. МДА, о. Е.А. Воронцов в своём труде «Домасоретская и масоретская библия», стр. 84: «Нет сомнения, – говорит он, – что это речение служит наименованием особой верхней одежды, накидывавшейся часто в дождливую погоду, но ассоциация со словом «книги» в дальнейшей речи побуждает видеть здесь указание на книжную крышку, достаточно твёрдую, соединявшую свойства обёртки и футляра».

Рассмотрим все эти мнения.

Слово *φελώνης* или *φαιλώνης*, *φειλώνης* представляет параллельную форму к слову *φαινόλης*, которое, вероятно, заимствовано из латинского языка, где оно имеет форму *raenula*. Как латинское, так и греческое слово означает одежду. Какую именно одежду называли этим именем греки, мы не знаем в точности; но римская *raenula* нам достаточно известна: это были накидки без рукавов из мохнатой толстой ткани или кожи, употреблявшаяся для защиты от дождя, ветра, холода, снега, особенно во время путешествия (след., они были похожи по виду и употреблению на теперешнюю кавказскую бурку). Можно думать, что и греческий *φελώνης* первоначально был такой же одеждой.

В руководствах по греческой палеографии и книжному делу мы находим указание, что слова *raenula* и *φελώνης* означали покрывку для папирусовых свитков. Вот что, например, говорит об этом составитель новейшего руководства по древнему книжному делу Th. Birt в книге *Kritik und Hermeneutik nebst Abriss des antiken Buchwesens* (=1 часть *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* Iwan von Müller'a, München, 1913), стр. 329: «Папирус чувствителен ко всякому нажиму, и ремни ему вредны; *chartae alligatae mutant figuram*, говорит Петроний 102. Поэтому предпочитали заключить свиток, как мы делаем с нашими салфетками, в полный футляр, сделанный из пергамента, который любили раскрашивать в разные цвета. Он называется *διφθέρα* (Лукиан), *raenula* (*φαινόλης*). Однако упоминания об этом появляются довольно поздно и чаще бывают у римлян: ни в Геркулане, ни в Оксириинхе и в других местах находок папирусов в Египте не было найдено ни одной пергаментной *raenula*, и только, по-видимому, невежественные собиратели книг, изображаемые Лукианом, которые их не читали, а смотрели на них лишь как на предмет украшения, придавали значение этой *raenula*, которая мешала быстрому пользованию книгами». Такой же приблизительно смысл придают словам *raenula* и *φελώνης* и другие составители руководств по древнему книжному делу: Gardthausen (указ. соч.), Thompson (*Handbook of Greek and Latin Paleography*) и переводчик этого сочинения на новогреческий язык Ламврос

(Ἑυχειρίδιον Ἑλληνικῆς καὶ Λατινικῆς παλαιογραφίας, стр. 73), тот же Thompson в упомянутом выше новейшем издании своего труда (An Introduction to Greek and Latin Palaeography, стр. 32 и 47), Dziatzko (Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der klass. Altertumswissenschaft т. III, стр. 957, под словом Buch). Однако они не приводят ни одной цитаты, где бы эти слова были употреблены в таком смысле. Сам предмет – пергаментный футляр для свитков – несомненно, существовал. На это есть свидетельства у авторов: у Лукиана он называется διφθέρα, у Тибулла membrana; но чтобы он носил название paenula или φελόνης, на это нет ни малейшего намёка. Правда, Гардтгаузен (указ. соч., II изд., стр. 146) приводит, по-видимому, в доказательство употребления слова paenula в этом смысле, стихотворение Марциала XIV, 84¹⁸⁶.

Ne
toga
barbatus
faciat
vel
paenula
libros
Haec
abies
chartis
tempora
longa
dabit

«чтобы тога или пенула не делала книги бородатыми, эта ель даст долговечность папирусам». Но он, очевидно, не понимает смысла этих стихов и не замечает, что под toga и paenula разумеется одежда, а не футляр: смысл этого стихотворения такой: от ношения свитков под тогой или пенулой за пазухой папирус в них растрёпывается, становится бородатым, т. е. отдельные полосы папируса, вроде мочалок, из которых склеивался лист, по краям обрываются, торчат, как бывает в нашей растрёпанной рогоже; поэтому Марциал и делает для свитка футляр из дерева. Ещё в одном

стихотворении того же Марциала (приведённом у Ламвроса на стр. 74) X, 93 *carmina purpurea sed modo suta toga*, правда, *toga* означает покрывало; но никоим образом из этого мы не можем заключать, что *toga* было техническим названием для этого предмета: несомненно, *toga* здесь употреблено в виде шуточной метафоры (как мы можем назвать переплёт книги в шутку её одеждой).

Таким образом, у нас нет фактических данных принимать *raepula* и *φελώνης* в смысле кожаной покрывала для свитка. Да и византийские лексикографы и комментаторы нашего места придают не этот смысл слову *φελώνης*. По их объяснению, это не кожаный цилиндрический (мягкий?) чехол для отдельного свитка, каким, судя по названиям его *διφθέρα* и *membrana*, был упоминаемый у авторов футляр, а *υλῶσσομον*. Слово это, между прочим, встречающееся в Ев. Ин.12:6 и 13:29, где оно переведено «ковчежец», означает собственно длинный и узкий футляр, в котором хранились *αὐλητρικαὶ υλῶσσαι* «трубки флейт», а затем и вообще ящик или ларчик для хранения разных предметов: «книг, платья, серебра или чего-либо другого» (по определению Фриниха: см. *Stephan Thesaurus linguae graecae* под этим словом); при том, по определению Зонары, он есть *ξύλινη θήκη* «деревянный ящик». Таким образом, комментаторы нашего места и лексикографы под сл. *φελώνης*, очевидно, понимают такой деревянный ларчик, в котором могли лежать книги (а не одна книга): *τὰ βιβλία ἔκειτο* у Злат.

Однако и для такого значения слова *φελώνης* нам неизвестно ни одного места из авторов. Конечно, это, может быть, и случайность; но возможно также с большой вероятностью предположить, что объяснения у лексикографов имеют своим источником тех же комментаторов Ап. Павла и, след., относятся к разбираемому нами месту, т. е. всё сводится к одному источнику¹⁸⁷. А причина, почему эти *τινές*, упоминаемые Златоустом, придавали в нашем месте этому слову значение ящика для книг, довольно ясна: это – та же ассоциация этого слова со словом «книги», на которую ссылается и о. Е.А. Воронцов. Таким образом, можно думать,

что значений, указанных лексикографами, слово *φελώνης* не имело, но что кто-то из комментаторов нашего места, руководясь, ассоциацией его со словом «книги», придал ему эти значения *ad hoc*, а из этого источника они попали и в словари¹⁸⁸. Не были известны эти значения, по-видимому, и Златоусту: о значении «свиток» он не упоминает: может быть, такое толкование явилось после него; а говоря о значении «ящик», он употребляет прошедшее время – *ὑλωσσόκομον, ἐν ᾧ τὰ βιβλία ἔκειτο*: если бы *φελώνης* было известно ему как технический термин для книжного ящика, он поставил бы, вероятно, настоящее время, например, *ἐν ᾧ τὰ βιβλία τίθεμεν* или *τίθεναι εἰώθαμεν* и т. п.; прошедшее *ἔκειτο* указывает только на единичный факт, – в отношении к Апостолу: «в котором у него лежали книги».

Но, как бы то ни было, если даже допустить, что эти значения действительно существовали, они в нашем месте совершенно непригодны – по след. причинам. Если бы Ап. Павел имел в виду здесь какое-либо вместилище для упоминаемых им книг, он не мог бы построить эту фразу так, как она построена: вещь нельзя так противопоставлять её вместилищу. Как мы не говорим: «принеси мне ящик и книги» или «футляр и часы» или «графин и воду», если эти предметы относятся друг к другу как содержащее к содержимому, так точно и по-гречески нельзя было употребить подобного оборота. А в нашем месте *τὸν φελόνην* поставлено настолько самостоятельно по отношению к *τὰ βιβλία*, что имеет при себе ещё придаточное предложение *ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρωάδι παρὰ Κάρπῳ* и ещё отделено от остальных двух дополнений словами *ἐρχόμενος φέρει*. Такое расположение слов настолько отделяет *τὸν φελόνην* от *τὰ βιβλία* и *τὰς μεμβράνας*, что нельзя даже утверждать, принадлежит ли *τὰ βιβλία* и *αἱ μεμβράναι* к числу вещей, оставленных у Карпа: из текста видно, что фелонь был оставлен у него, а *τὰ βιβλία* и *αἱ μεμβράναι*, как видно из постановки члена при них, разумеются лишь как известные Тимофею, хотя, может быть, и не находящиеся у Карпа.

Не логично было бы и то, что такой предмет, как футляр, имеющий лишь служебное, второстепенное значение по

отношению к книгам, был бы упомянут раньше главного предмета.

Ещё менее пригодно в нашем месте понимание φελόνης в смысле пергаментного чехла: ящик служил для хранения многих книг, а чехол лишь для одной свитки, с которым он был, конечно, неразлучен, и, к тому же, это был предмет величайшей роскоши, по наблюдению Birt'a¹⁸⁹, чего о книгах Ап. Павла, конечно, предполагать нельзя.

Что касается понимания φελόνης в смысле свитка, то оно казалось даже «смешным» одному из экзегетов в комментарии Икумения (Migne, т. 119, стр. 236): γελάσαι ἄξιον τῶν ἐνταῦθα εἰρηκότων φελόνην τὸν Ἀπόστολον οὐ τὸ ἔνδυμα καλεῖν, ἀλλὰ τι εἶδος βιβλίου, οἷ οὐ προσέσχον τῇ ἐπαγωγῇ. Περιττὸν γὰρ ἦν εἰπεῖν· Καὶ τὰ βιβλία, εἴπερ δὴ κάκεῖνο βιβλίου εἶδος ἦν, δυνάμενον τοῖς λοιποῖς συσσημαίνεσθαι «смешны говорящие здесь, что Апостол под словом φελόνης понимает не одежду, но известного рода книгу: они не обратили внимания на связь мыслей. В самом деле, оно было бы лишним, если бы и оно означало род книги, могущий разуместься вместе с остальными»¹⁹⁰.

Все эти затруднения отпадают, если мы примем τὸν φελόνην в обычном его значении одежды. Единственным препятствием к такому пониманию могла бы служить упомянутая ассоциация с книгами; но это возражение не имеет никакой важности: соединение двух слов вовсе не служит причиной к тому, чтобы они ассоциировались между собой: так, если кто скажет: «принеси мне пальто и книги», то это не будет значить, что пальто и книги находятся в какой-либо связи между собой. Да и как иначе мог сказать Ап. Павел, прося принести оставленную им одежду и книги?

Можно, пожалуй, ещё задать себе вопрос: для чего Апостолу нужна была одежда, если он готовился к смерти? Но такой же вопрос можно задать и в том случае, если разуместь здесь ящик для книг или чехол. Вероятно, он, в виду приближения зимы (в ст. 21 он говорит: «постарайся прийти до зимы»), пожелал иметь тёплую одежду, «чтобы не просить её у других», как предполагает один из экзегетов у Икумения (ᾧτε μὴ δεηθῆναι παρ' ἐτέρων λαβεῖν).

С. Соболевский.

Философия и свобода (Отрывок)

Богословие, по существу, есть философия религии. Богословие возникает из потребности выяснить и обосновать положения религии. Оно необходимо должно решать вопрос об отношении наших познавательных сил и средств к истине и должно дать ответ на пилатовский вопрос, что есть истина? Истина, которой занимается богословие, есть та самая, которую занимается философия – истина высшая и всеобъемлющая. Богословие должно говорить о начале всего, о существенных элементах бытия, о том, что есть, что должно и чего не должно быть, о цели всего сущего. Поэтому с философской точки зрения всякое богословское учение есть частная метафизическая система.

Богословие есть метафизика и притом первичный тип метафизики. Египтянин, индус, грек в древности, всё равно как какой-либо негр бавили в настоящее время получали религию от отцов, как данное, и находили в религии догматическое решение философских проблем. Но они к этим решениям прилагали анализ и критику. В результате из работ являлись и религиозные и антирелигиозные системы, но корнем всех таких систем была религия и плодом – метафизика.

Начало современных философских учений – всё равно материалистических и позитивных, идеалистических и спиритуалистических – нужно искать в монастырях. Скотт Эригена, Ансельм, Расцеллин, Вильгельм Шампо, Абеляр, Гюго Сен-Виктор, Фома Аквинат, Дунс Скотт, Бовавентура, Раймунд Лиллий, Роджер Бэкон посеяли то, что возрастили Декарт, Спиноза, Лейбниц и все последующие философы.

Но общий путь, по которому шло развитие философских учений в истории, был тот, что, возникши из анализа и разработки религиозных воззрений, они затем эмансипировались от религии и часто становились к ней во враждебное отношение. Философия индусов возникла из экзегезиса вед, но затем в системе санкиа она обратилась против авторитета вед и против богов брахманизма. Фиванская

теология в Египте, пытаюсь построить и вывести всё сущее из единого абсолютного, при определении этого абсолютного склонялась к представлению его, как совокупности бесконечных возможностей, вне реального мира не имеющей действительности. В Греции связь философии с религией является в значительной мере замаскированной уже на первых порах существования философии, может быть в учении Платона религия и философия находятся в наитеснейшем контакте, но уже в системе Аристотеля философия порывает с религией окончательно.

В лице Джордано Бруно можно видеть наиболее резкое проявление разрыва новой философии с религией. Бруно – сначала доминиканец, член ордена, в руках которого была инквизиция, разрывает во имя философских убеждений с орденом и кончает тем, что сам становится жертвой инквизиции и гибнет на костре.

Теперь огонь инквизиционных костров потух, от философии не требуют, чтобы она была в согласии с религиозной догмой. По крайней мере, этого не требуют во многих странах и во многих школах. Философия вообще свободна в своих утверждениях и в способе их доказательств.

Настоящая статья посвящается Московской Духовной Академии по поводу её столетнего юбилея и есть слабое выражение безмерной благодарности автора к своей *almae matris*, воспитавшей и научившей его, установившей его мировоззрение и принявшей его в число своих работников. Жизнь и деятельность автора всецело связаны с Московской Духовной Академией. Богословие и философию этой школы верующего разума воспринял я – автор настоящей статьи, – ими живу, и они делают мне нестрашной приближающуюся могилу.

Но для многих представляется естественным и законным вопрос: на правильном ли пути стоит эта православная школа в деле искания и установления истины? Ведь, в Европе и Америке эпоха зависимости философии от церкви миновала. Зависимость философии от религии есть зависимость ребёнка от матери, это – детский период философии, он непременно

должен кончиться, и он кончился, когда Декарт сказал: *de omnibus dubitandum*¹⁹¹. Но в Московской Академии зависимость философии от догмы продолжает существовать. Академия не примет в число своих членов лиц неправославно-мыслящих и никогда не одобрит антиправославных трудов.

Что же это такое? Не представляет ли собою Академия печальный пережиток прошлого, учреждение, отставшее в своём развитии от других, и празднование её столетнего юбилея не есть ли празднование того, что зажилось ненормально долго, что должно бы было уже давно умереть?

Не будем смущаться ставить эти вопросы в резкой и решительной форме: Академия начинает второе столетие своего существования. Но имеет ли она право на существование? Должны ли признать за ней это право лица, мыслящей неправославно? Ведь, между философами нет единодушия, и каждый из них принуждён признавать право на существование за доктринами, радикально расходящимися с его воззрениями. Должен ли философ распространить это право на православную философию или он имеет право трактовать её, как философию отжившую, так же как последователь Коперника трактует систему Птолемея или современный геолог – представление, что творение мира завершилось в шесть дней?

Вот вопрос, на который мне хочется дать ответ. Разумеется, ответ не представляет загадки, он определяется моим отношением к школе и моим положением в школе. Но сила – не в ответе, а в основаниях ответа. Изложение таких посильных оснований и будет предметом моего дальнейшего рассуждения.

Не будем отрицать благодетельности свободы, нам ещё придётся к ней апеллировать. Посмотрим прежде всего вот на что – фактически появление новых идей и открытий стояло ли в прямой связи со свободой или этой прямой связи установить нельзя или – даже более – можно показать, что развитию науки и философии содействовали принудительные факторы?

Свобода научных и философских исследований предполагает собой безнаказанность предположений, гипотез, теорий. Можно опубликовывать самые радикальные

предположения, можно предлагать гипотезы, основанные на недоконченных опытах и непроверенных наблюдениях. Возможно приобрести славу, но нельзя понести никакого ущерба. Говорят о развитии у протестантов богословской науки. Сколько гипотез и теорий предлагается там ежегодно! Всякий смело несёт свою лепту на алтарь науки. Моисея не было, было два Исаии; нет этого мало: книгу пророка Исаии написали, по крайней мере, пятеро. Самсон, это – солнечный миф; Авраам, Исаак и Иаков – выдуманные личности. Разнузданное воображение, ничем не регулируемое и не сдерживаемое отрицает даже существование Христа. Можно ли в этой массе гипотез, бросаемых на книжный рынок и в научный оборот видеть процветание науки? Конечно, нет. Третьего дня еврейскую религию выводили из Египта, вчера – из Вавилона, сегодня уже из Греции, и малограмотный петербургский профессор, может быть никогда не читавший Библии, сближает жену Менелая – Елену с матерью Господа. Во всём этом сказывается лишь разнузданность и недисциплинированность мысли. Люди не считают себя ответственными за те выводы, которые они делают и предлагают обществу. Они спешат с новыми гипотезами, а современное общество, как люди древних Афин, постоянно требуют нового. Потопа никогда не было. В 60-х годах XIX столетия этот тезис был оригинальным и новым, но достаточно ему было продержаться два-три десятка лет, чтобы он наскучил, и гипотезу, что потоп действительно был – независимо от веры и неверия – встречают с интересом и удовольствием. Дарвинизм приняли, как вечную истину, теперь к нему относятся совсем иначе. Почему? Потому что толпа не может долго кланяться одним и тем же богам. И представителям свободного научного исследования приходится считаться с этим. Чтобы их гипотезы имели успех, нужно, чтобы они были новы и соответствовали настроению общества.

История науки показывает нам, что действительно новые идеи и великие открытия нередко являлись вопреки желаниям власти. Коперник, переместивший в своей теории центр мира, предложил эту теорию католическому миру и посвятил свою книгу папе. В средние века обществу редко предлагались новые

идеи, но если они предлагались, то продуманные и взвешенные. Создатели их вынашивали их в своей душе, сживались с ними так, что уже не могли от них отречься, и возвещали их *orbi et urbi* и гибли на кострах, как Сервет или Бруно. Человеку наших дней ничего не стоит сегодня высказать одно предположение и завтра заменить его другим. Альберт Ревиль в ранних сочинениях признавал подлинность Евангелия Иоанна, затем отверг её. Люди средних веков не спешили с опубликованием своих теорий, и их теории были ценнее. Люди нашего времени слишком спешат бросить в кругооборот человечества приходящие им в голову мысли и от этого в современной науке и философии много легкомыслия.

Но теперь требуют двухсторонней свободы: с одной стороны права высказывать какие угодно мысли, с другой – права не высказывать никаких мыслей. Когда для получения профессуры ставят, как *conditio sine qua non* представление диссертаций, когда время бесправного преподавания ограничивают тем или иным сроком, раздаются крики, что нельзя для научной работы назначать сроки, нельзя стеснять свободу научного исследования, что диссертации, написанные к сроку, это – казённые работы, лишённые научной ценности. Люди, так рассуждающие, на самом деле защищают не свободу научного исследования, а свободу ничего неделания, свободу от научных занятий. Если об ап. Павле Златоуст сказал: «хотя и Павел, но всё-таки человек», то о всяком хотя бы и выдающемся учёном всегда нужно помнить, что хотя он и учёный, но всё-таки человек. Талант и даже любовь к науке могут соединяться с ленью. Затем и при таланте, и при любви к науке у человека на первом плане может стоять забота о возможно лучшем устройении своей личной жизни. И ради этого устройства он вместо научных занятий будет браться за занятия прибыльные. И возможность не подавать диссертации он использует в ущерб науке и для своего собственного блага. Как это ни странно, но нередко великие вещи творились, говоря метафорически, из-под палки, т. е. по нужде. Говорят, Мицкевич написал таким образом Конрада Валленрода. Говорят, что то же самое было с Достоевским. Кажется и «Казаки» Льва Н.

Толстого и ещё кое-какие рассказы писались прямо для получения денег. Мы знаем, что когда производился нажим на закон в высших школах, на книжном рынке появлялась серия диссертаций, и относительно этих диссертаций нужно сказать, что если бы нажима не было, то они или совсем бы не появились или появились бы десятью-пятнадцатью годами позже и оказались бы не лучшего достоинства.

Странные вещи творятся на свете. Когда на Руси была ужаснейшая цензура – при Николае I-м, совершился расцвет русской литературы. Это – золотой век русской поэзии. Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Жуковский, Тургенев, Гончаров, Достоевский, Толстой, Щедрин. Величайшие из названных писателей свершили своё *oeuvre*¹⁹² при Николае I-м, великие при нём начали свою деятельность. Наоборот, когда у нас царствовала свобода (особенно в 1905–1906 гг.), не появилось ничего мало-мальски выдающегося ни в науке, ни в искусстве.

В науке и искусстве от дней Горация и доныне играют и играют важную роль меценаты. Но, ведь, меценаты стесняют свободу исследования. Как-никак, а ведь, некоторым образом поэтов и учёных они заставляют служить себе. И однако от этого не выходит худо. Поясню это одним примером. Ферма дал без доказательства теорему, которая теперь носит имя великой теоремы Ферма. Уравнение $x^n + y^n = z^n$ при $n \geq 2$ не может иметь рационального решения. Вот теорема. За ней числится давность значительно более двухсот лет. Математики пробовали её доказывать, но попытки оказывались неудачными. Были найдены доказательства для отдельных чисел, но не для теоремы в общем виде. И вот, одному пришла в голову мысль назначить премию в 100 тысяч марок за доказательство упрямо не поддающейся доказательству теоремы. Равно премия должна быть назначена и тому лицу, которое доказало бы, что теорема ошибочна. А с одной теоремой Фермата это случилось. Ферма утверждал, что 2

2

$n+1$, т. е. 2 возведённое в какую-либо степень двух и сложенное с единицей всегда является первым числом, т. е. не

имеющим делителей кроме единицы и самого себя, но Эйлер показал, что 2

2

$5^{32} + 1 = 2^{32} + 1 = 4294967297 = 641 \times 6700417$, т. е. не есть простое число. Как бы то ни было, кто докажет или опровергнет великую теорему Ферма, тот получит сто тысяч марок. Жюри в геттингенском университете должно рассматривать предлагаемые решения проблемы. Что же мы видим? Решений предлагается бесконечное множество. Между ними очень много нелепых, много даже таких, авторы которых, видно, не имеют понятия об алгебре. Но оказывается, назначенная премия побудила заняться теоремой и выдающихся и крупных математиков (например, Линдемана, доказавшего трансцендентность π). Теорема не доказана доселе, но благодаря премии, появилось уже много ценных работ по теории чисел и по частным вопросам теоремы. Сто тысяч марок нельзя назвать крупной суммой. Это – менее пятидесяти тысяч рублей. Думаю, не деньги привлекают главным образом в данном случае математиков. Нет; премия породила состязание, и кто теперь дал бы доказательство теоремы, тот покрыл бы себя неувядаемой славой. И этот стимул заставляет работать учёных, заставляет оставлять их намеченные излюбленные проблемы и обращаться к обсуждению геттингенской загадки. Так происходит теперь. Так было и прежде. Так некогда была предложена задача о решении уравнения 3-ей степени и была решена. Отсюда следует, что открытие той или другой истины может быть результатом не свободного, чуждого расчётов и земных страстей научного исследования, а может совершиться под давлением какого-либо вовсе не идеального фактора.

Философы требуют себе свободы; в тех странах, где такая свобода представляется в широких размерах, гордятся этой свободой. В существовании крайне разноречивых мнений по одним и тем же вопросам усматривают доказательство процветания науки, факт научного прогресса. Всё это на самом деле – грубое заблуждение. Наука постольку наука, поскольку она не свободна. Наука объективна. Её задача – представлять факты, как неизбежное следствие несомненно истинных

оснований или причин. Чем высшего развития достигла наука, тем меньше в ней элемент свободы. Наиболее разработанную наукой в настоящее время является математика. «Математическая точность», «строго математическое доказательство» в глазах простецов устраняют возможность споров и вызывают даже нечто вроде умиления. Это – далеко несправедливо. Точность в математике довольно редкое явление. Только в уравнениях первой степени решения всегда точны. В уравнениях второй степени точность является редкостью. Иррациональные решения в числах можно выражать лишь *приближённо*. В математике существуют спорные теории. Так Кантор создал теорию трансфинитных чисел (чисел больших бесконечности). Но не все математики приняли его теорию. Против неё выступил такой бесспорно крупный математик, как Пуанкаре. Наконец, теории в математике часто возникают раньше, чем для них даны доказательства. Так это можно видеть на теореме Ферма, о которой у нас была речь. Так это было и с другими теоремами Ферма (например, доказанная Эйлером $a^{p-1} \equiv 1 \pmod{p}$). Так до Гаусса отыскивали корни уравнений, но не было доказательства, что каждое уравнение имеет корень. Так до Абеля предчувствовали, что уравнения выше четвертой степени не могут иметь алгебраического решения, но доказательства этой теоремы не было. Поскольку подобные факты существовали и существуют в математике, постольку в ней есть элемент свободы. Но никто не считает это её достоинством. Это – её недостаток. Математика отвечает своему идеалу, когда её теоремы имеют принудительный характер и не могут оспариваться. Когда нам говорят, что некоторое число, умноженное само на себя и сложенное с тридцатью пятью, равно самому себе умноженному на двенадцать, мы говорим, что это число или 5 или 7 и не может быть никаким кроме этих двух чисел ($5 \times 5 + 35 = 12 \times 5$ или $7 \times 7 + 35 = 12 \times 7$). В нашем решении нет элемента свободы, это решение может дать и машина. До Линдемана можно было спорить о том, выразима ли длина окружности в алгебраических выражениях – в радикалах? Теперь мы знаем, что она не может быть представлена, как корень алгебраического уравнения: они

трансцендентна. Места для споров и предположений не остаётся. Наука постольку наука, поскольку в ней царствует необходимость, поскольку она состоит из положений, но поскольку она состоит из предположений, постольку она свободна и несовершенна. 8 августа 1914 г. будет полное солнечное затмение, видимое в европейской России. Об этом не может быть споров – сколько времени и когда будет полное затмение в Киеве, в Феодосии, всё это определено и решено с точностью. Но удастся ли наблюдать это затмение в Киеве или в Феодосии? На этот вопрос могут давать разноречивые ответы, и всякий добросовестный и продуманный ответ должен дышать неуверенностью. Метеорология – неразработанная наука, возможность предсказаний в ней очень ограничена. За то она даст учёным возможность и право спорить, она даст им некоторую свободу. Но идеал метеорологии – астрономия: достигнуть возможности предсказывать бесспорно погоду с такой же точностью, с какой астрономия предсказывает движение планет, солнечные или лунные затмения. Идеал метеорологии состоит в том, чтобы лишить учёных той свободы суждений, которой они располагают теперь.

Какой идеал медицины? Найти средства безошибочно и бесспорно ставить диагноз и безошибочно и бесспорно определять средства для излечения. Наука мечтает о царстве необходимости, о прекращении споров, об уничтожении частных мнений, об утверждении всеобщезначительных положений. Но наука далека от этого идеала. Даже в царстве необходимости – в области неорганической природы – она не установила незыблемых законов необходимости. Немного законов открыто ею. А в области наук биологических и особенно исторических открывается необъятный простор для предположений. Обуяет учёных дух отрицания, и мы имеем: Гомера не было, это – миф, Конфуция не было, Заратустры не было, Будды не было, Ликурга не было. Наскучит дух отрицания, и нам говорят: всё и все были и Гомер, и Конфуций, и прочие, и прочие. Как эти утверждения, так и раннейшие отрицания имеют для себя не объективную, а субъективную основу. А вместе с субъективными основаниями всегда соединяется свобода.

Субъективные основания характеризуются двумя чертами: во 1-х, поскольку они действительно субъективны, они невыразимы в слове и не передаваемы; во 2-х, они не имеют принудительного характера. Я чувствую, что такой-то человек говорит правду, но я не могу ничем в глазах других обосновать своего чувства правды и могу своим разумом и волей противостоять своему чувству, но мой разум и моя воля окажутся совершенно бессильными, если будут пытаться оспаривать истинность пифагоровой теоремы.

Выражения «свободная наука» и «научное убеждение» заключают в себе внутреннее противоречие. Убеждения не могут быть научными, и наука не может быть свободной.

Положим, какой-нибудь учёный пришёл к заключению, что исторические книги Библии лишены исторического характера. Если это заключение сделано научно, то ни о какой свободе его убеждений не может быть речи. Он не может отказаться от этого вывода, как мы не можем отказаться, хотя бы и хотели, от положения, что сумма углов треугольника равна двум прямым. То, что для нас является несомненной истиной, мы можем отрицать на словах, но не в мысли. Вор может говорить, что он не крал, но он не может подумать этого. Если факт доказан, против него идти нельзя. Говорят: Библия представляет собой почти непрерывный ряд ошибочных утверждений; следовательно, она не богодухновенна. Вывод следует из основания и если основание научно доказано, то оно по необходимости будет принято всеми. Но если наш учёный критик Библии встретит себе отпор, то он не должен негодовать на тех, кто его взгляды считает заблуждением. Он должен обратить своё негодование на самого себя за то, что не умел другим доказать того, что умел доказать самому себе. Но умел ли? Не поспешил ли он на самом деле во имя каких-либо нравственных побуждений принять, как истину, теорию, которая не имела для себя достаточно оснований? Это – дело совести учёного, но судить его за его убеждения не могут люди. Можно смеяться над явной глупостью и осуждать явную недобросовестность, но когда налицо нет ни той, ни другой, нет места и человеческому суду.

Но только к убеждениям нельзя приклеивать ярлык: *научные*. Убеждения субъективны, наука объективна; убеждения недоказуемы, наука немыслима без доказательств. Научное убеждение есть подстановка произвольной величины вместо неизвестного. Говоря, что научному исследованию должно подлежать всё существующее, я тем самым утверждаю, что наука имеет право ставить обо всём и какие угодно вопросы. Но право учёных решать эти вопросы на основании убеждений мне представляется сомнительным. Положим, что какой-либо учёный пришёл к убеждению, что преступники неисправимы и что по закону наследственности они должны передавать свои преступные наклонности детям. Отсюда учёный делает вывод, что в целях сохранения и возвышения морали у людей, преступников нужно совсем изъять из круговорота жизни: они заражают и отравляют общество. Путём безболезненной отравы, расходуя незначительное количество синильной кислоты или цианистого калия, можно от них избавлять общества. Убеждения управляют деятельностью, и, если в руках нашего мыслителя окажутся средства для того, чтобы осуществить свой способ нравственного оздоровления человечества, он ими воспользуется. Ответствен ли он или неответствен? Я полагаю, что он ответствен и ответствен не за то, что действовал по убеждению, а за то, что свободно привил себе нелепые убеждения. В медицине нередко пускаются в ход рискованные средства. Приблизительно год назад против одной страшной болезни стал употребляться новый препарат, и газеты часто приносили известия, что вспрыскивания этого препарата влекли за собой смерть пациентов. По научной теории препарат должен был спасать, а он губил. Можем ли мы допустить, чтобы учёные во имя свободы науки безнаказанно губили людей? Должен ли негодовать медик на природу за то, что она действует не согласно с его предположениями, или мы должны негодовать на медика за то, что он своё невежество считает знанием? Я думаю, что – последнее.

Говорят о научной философии, о научном мировоззрении. Ни научной философии, ни научных мировоззрений не

существует. Наука в примитивном смысле слова есть всякое знание. Для того, чтобы находить и собирать грибы, нужно точно также усвоить некоторую науку, как и для того, чтобы определять склонение и прямое восхождение звёзд. Всякое дело, которым человек занимается, постепенно становится для него легче и легче. Мы не помним, как мы учились ходить, мы можем наблюдать это только на других, и мы видим, каких усилий стоят маленьким гражданам нашего мира попытки удержаться вертикально и попытки передвигаться в вертикальном положении. Большинство людей умеет плавать, и обучается плаванию уже в сознательном возрасте. Пусть каждый припомнит, каких невероятных трудов стоило ему сначала удержаться на поверхности воды и потом это оказалось не стоящим никаких усилий. Наука плавания, как и всякая наука, состоит в том, что мы постепенно приучаемся не тратить лишних средств для достижения той или иной цели. Послушайте на суде показания необразованных свидетелей и свидетельниц. Они постоянно в своих показаниях уклоняются в сторону. Наука состоит в том, что мы мыслим о предмете с наименьшей затратой, силы. Это – с теоретической точки зрения. Практически наука состоит в том, что мы с наименьшей затратой сил реализуем идею. Поинтересуйтесь историей экипажей, начиная с колесниц фараонов и колесниц троянской войны и кончая английскими кэбами и шарабанами наших дней. Постепенно устранялось ненужное и всё больше и больше вводилось нужного. То же самое и с оружием. То же самое с методами счисления. Наука постепенно устраняет элемент нецелесообразный в изучаемом и усиливает элемент целесообразный. Не на заре только культуры, но и в средние и даже в начале новых веков астрономия была связана с астрологией. Астроном, открывший законы обращения планет, из чего Ньютон вывел принцип тяготения, этот астроном – я разумею Кеплера, – был придворным астрологом. В ту же эпоху химия существовала совместно с алхимией, медицина долго жила совместно с чародейством. Расширение знания постепенно устраняло лишнее и вводило нужное. Процесс развития науки состоял в том, что изучаемый предмет

постепенно обособлялся, изолировался от других предметов. Ведь, было время, когда в состав математики входила историческая хронология. Ясно, что занятия последней отвлекали математиков от прямых задач. Наука должна подняться до высокой степени развития, чтобы точно определить свой предмет, границы и пределы его изучения. Ещё труднее определить, какие именно вспомогательные отрасли знания нужны для изучения того и другого предмета. Наконец, только постепенно в деле изучения предмета совершенствуется порядок изучения. Вводится система. Наука, в конце концов, есть систематическое и методологическое знание чего-либо.

Мышление в системе есть экономический способ мышления. Представим себе, что мы захотели бы мыслить о какой-либо аудитории, не руководясь идеей системы или порядка, каждую парту, каждый стол вы должны были бы представлять отдельно, независимо от других скамеек и столов. Наш труд оказался бы ужасным. Но раз мы, зная назначение залы, представляем, что в ней предметы расположены в таком-то порядке, мы очень легко запоминаем, что в ней находится, и легко можем представить с закрытыми глазами картину комнаты.

Наука изолирует изучаемый предмет, это значит, что наука в своём представлении разъединяет единый мир, разобщает его на отдельные элементы, вместо науки обо всём бытии мы имеем серию наук о различных циклах явлений и предметов. Из этого уже следует, что наука не может нам дать знание истины, т. е. знания принципов сущего. Единый космос наука дробит на множество систем. Не может быть никакой науки, которая синтезировала бы все эти системы и была бы наукой обо всём. Существует только сумма наук, но нет общей науки. Я остановлюсь лишь на двух причинах для этого. Во-первых, не может быть человека, который бы знал все науки и мог бы упорядочивать их и объединить их содержание в новом высшем синтезе. Во-вторых, науки не представляют собой собрания несомненным истин, в них входят гипотезы, теории. Последние и составляют главное содержание наук. Систематичность этих наук условна, методология их, т. е. учение о том, как далее

разрабатывать предмет, нередко проблематична. И порой оказывается, что кардинальные тезисы одной науки состоят в противоречии с принципами другой. Укажу для примера на астрономию и геологию. И та и другая наука в своих высших обобщениях претендуют дать историю нашего мира, но время, в которое должна, быть заключена эта история, астрономией и геологией представляется различно. Астрономы выходят из того физического закона, что теплота быстро излучается в пространство. Солнце постоянно теряет свою теплоту, отдавая её бесконечным глубинам вселенной. Если принять, что было время, когда температура солнца была так высока, что, нагревая землю, делала жизнь на последней невозможной, и если спросить, в какой период времени солнце должно было прийти до своего настоящего состояния, то всё, что мы знаем о происхождении и излучении теплоты, обязывает обращаться к скромным цифрам. Геология исходит из другого принципа – из дарвинской теории происхождения органического мира. Человек произошёл от монеры¹⁹³, и монера от каких-либо протистов. Если принять во внимание, что в известный людям исторический период не наблюдалось никакой эволюции организмов, то нужно принять, что развитие органического мира совершалось с крайней медленностью. Миллионы лет нужны были для того, чтобы от обезьяноподобных животных произошли люди ледниковой эпохи, но от обезьяноподобных животных ещё очень далеко до низших млекопитающих. Сотни миллионов лет оказываются чрезвычайно скромной цифрой для определения древности органического мира. Астрономия не принимает этих сотен миллионов. Я лично думаю, что астрономические и геологические выводы утверждаются на ошибочной базе. Но дело здесь не в личных мнениях. Мы говорим о том, что если на основании частных наук можно построить общую науку обо всём, то – как строитель может привести в гармонию астрономию и геологию? ведь для этого синтезирующий учёный должен подняться и над геологами, и над астрономами и самостоятельно подвергнуть разбору их учения.

Но разлад существует не в одних науках, он открывается в самой природе вещей. По естественному закону мы нуждаемся в мясе, мясная пища является для нас и приятной и питательной. Но присущее нам нравственное сознание говорит то, что некогда Товит говорил Товии: «что ненавистно тебе самому, того не делай никому» (Тов.4:15). Всякая тварь любит жизнь, страдание ненавистно всем. Любя жизнь, мы, однако, принуждены её поддерживать, губя чужую жизнь. Человек ловит рыбу на червяка, рыба съедает червя и попадает к человеку, человек съедает рыбу, умирает и становится добычей червей. Мы, таким образом, имеем перед собой круговорот взаимного пожирания. Но наше нравственное чувство ищет осуществления принципа взаимопомощи, взаимной любви. Таким образом, законы жизни, если мы будем определять их на основании того, что происходит в природе, выльются для нас в формулу борьбы за существование, и если в природе мы и находим явления взаимопомощи, существование ассоциаций, то это оказывается только другой формой борьбы за существование, именно формой борьбы коллективной. Если мы обратимся к нравственному чувству, то оказывается, что оно требует другого. Оно рисует порядок, при котором «волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козлёнком; и телёнок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицей, и детёныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норой аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (Ис.11:6–8). Как учёный может согласить требования нашей совести с законами жизни?

Обо всём бытии, о его принципах трактует философия, которая таким образом и берётся за составление синтеза всех наук. По отношению к религии все виды философии можно подразделить на два типа: философию религиозную и философию антирелигиозную. Философия религиозная всегда исходит из откровенной религии, она может быть очень либеральной, может искажать, извращать религию, но она из неё, а не из науки берёт руководящие принципы. Философия антирелигиозная строит своё здание опять-таки не на основании

данных науки, а на критике религии (в пример можно привести хотя бы Фейербаха), и выводы философии сводятся к отрицанию принципов религии и её требований, положительных норм антирелигиозная философия не может дать никаких и на вопрос, что я должен делать, единственный разумный с её стороны ответ может быть лишь таков: делай, что хочешь.

Положение вещей открывает для философии широкое поле свободы. Из бесчисленных религиозных и научных утверждений философия может давать свою санкцию каким угодно и какие угодно отвергать. Ни одно из научных положений, ни одно из религиозных утверждений или отрицаний, имеющих философскую важность, не доказано *строго*, следовательно, каждое из этих положений может быть отрицаемо.

Но разум в своих выводах всегда стремиться эмансипироваться от свободы; разум хочет, чтобы сила необходимости приводила его к его выводам. Однако необходимости научной, объективной на лицо не оказывается. Тогда разум решает вопросы во имя оснований субъективных или каких-либо традиционных или каких-либо ещё, но, во всяком случае, во имя оснований не общеобязательных. Этот факт лишает выводы принудительной силы.

По-видимому, наибольшая возможность не поддаваться субъективным и случайным влияниям в ряду различных философских дисциплин имеется у логики. Обязательность принципов мышления сознаётся нами непосредственно. Отсюда следует обязательность выводов из принципов, открывается возможность прочной научной системы. Однако это – не так.

История логики показывает нам, что при своём возникновении она часто оказывалась в тесной связи с религией и метафизикой. Порой эта связь не порывалась в течение столетий. У индусов логика носила имя пуауа – принцип толкования ритуальных предписаний. Такое понимание логики прямо предполагает подчинение её религиозным обрядам: исследователь не мог критиковать обрядов, он должен был их истолковывать.

При аśоamedha (конском жертвоприношении) требовалось, чтобы весной было принесено в жертву некоторое количество

куропаток. Рядом с этим существовало правило, запрещавшее убивать живые существа, во всяком случае, предписывающее убивать их, как можно менее. С одной стороны, значит, требовалось множественное число, а с другой – множество запрещалось. Для примирения постановили принять множественное число за три и не убивать более трёх куропаток. Таким образом, логическая теория, по которой три есть *minimum* множества, возникла на религиозной почве. Индийский силлогизм, мы видим, всецело связан с религией и метафизикой. В буддизме признаются три типа силлогизма, – тождества (*Svabhavanumana*), следствия и отрицания. *Svabhavanumana* похож на первую фигуру аристотелевского силлогизма. Этот предмет есть пальма. Следовательно, он есть и дерево. Здесь мы видим подведение вида под род. Силлогизм следствия – это заключение от дыма к огню. Своеобразное явление представляет собою силлогизм отрицания. В основу его часто ставится принцип: чего я не вижу, того не существует (предо мною). Прежде, чем выяснить смысл этого, своеобразного силлогизма – важнейшего у буддистов, должно отметить, что в Индии, как и в Европе, приходилось отстаивать права силлогизма на существование. Чарваки (*Carvaka* – индийские эпикурейцы) единственным средством познания считали чувственное восприятие и единственным объектом – чувственный мир. Невидимого мира, по их воззрениям, не существует, поэтому не должно существовать и силлогизма – орудия для познания невидимого. Буддисты говорят, что, отрицая силлогизм, чарваки пользуются силлогизмом отрицания; чарваки заключают от слов человека к его мнениям, следовательно, пользуются силлогизмом следствия; утверждая, что силлогизм есть восприятие, чарваки пользуются силлогизмом тождества. Силлогизм отрицания применяется индийцами к решению важнейшей метафизической проблемы о сущности бытия. Индийцы признавали объективное существование идей предметов. Есть идея глины, есть идея духа. Спрашивается: каким образом, когда из глины образуется горшок, идея глины превращается в непохожую на неё идею горшка. Дух производит материальный мир. Каким образом из

идеи духа возникает идея материи? Четырьмя различными способами решает эти проблемы индийская логика. Два решения исходят из того, что действие существует в причине. В глине уже существует горшок, в духе уже скрывается материя. Глина и горшок, равно, как дух и материя, это – два различных проявления одной и той же сущности, так учит система Санкия. Веданта рассуждает иначе. Сущность горшка и глины одни: атомы глины. Но горшок имеет иные качества (цвет и форму), чем масса глины. Если эти качества реальны, то значит, они созданы из ничего. Этого допустить нельзя, следовательно, они существуют только в нашем воображении. Внешний мир и есть иллюзия, майя. Действительно существует лишь не имеющий качеств вечный всеобъемлющий дух. Два других решения исходят из отсутствия связи между причиной и действием. Школа пуауа рассуждает таким образом. Горшок – не то же, что глина. Не может быть также горшок и манифестацией идеи, скрывавшейся ранее невидимо в глине, так как манифестация, сама будучи действием, – нуждались бы в свою очередь в манифестации, чтобы сделаться видимой. Эти другая манифестация предполагает третью и т. д. Получается *regressus ad infinitum* (направление в бесконечность). **Няаяа** делали вывод: всякое действие (проявление) есть новое рождение обусловленное существованием всеобъемлющей воли управляющей миром. Нетрудно однако видеть, что при отличии причины от действия эта всеобъемлющая воля являлись, как *Deus ex machina* (Бог из машины). Раз для явления не существует причины, то следует, что оно возникает из ничего. Отсюда, что всё происходит из ничего. Этот вывод принял буддизм утверждая, что сущность мира есть абсолютная пустота. Получается, что она есть небытие. Таким образом, силлогизм отрицания в буддизме привёл к отрицанию всего или, вернее, отрицание всего создало в буддизме силлогизм отрицания.

У гностиков и в каббале мы можем видеть, как теория категорий связывается с религиозным мирозерцанием. Эоны, сефироты, это – высшие существа, высшие эманации Бога и в то же время логические категории. Каббала (*Qa bbalah*) значит

принятие, предание. Начало всего каббала ищет и находит в Эн-соф. Эн-соф – это ничто или бесконечное. Путём самоограничения Эн-соф даёт место в себе конечному существованию. Конечное бытие является, благодаря тайне стягиваний (сод циммум). В Эн-соф через самоограничение образуется пустое место (пустая точка). Следствием этого является то, что кроме Эн-соф возникает другое, и Эн-соф получает возможность существовать для другого. У него оказывается место, куда оно может испускать лучи умопостигаемого света, воспринимаемые конечным бытием. Тридцать два луча суть основные формы или категории бытия: 10 цифр или сфер и 22 буквы алфавита, из которых каждая соответствует особому имени Божию. Сефироты – объективная эманация (сущность Божества в другом), буквенные имена – субъективные самоопределения Божества (лучи отражённые). Божество, как проявляющееся отлично от своего проявления или «обитания» в другом – в Шенине (скинии, сиянии). Шекина представляет собой женскую сторону Божества. Иногда Шекина отождествляется с десятой сефирот – Малхут (царство, значит: нечто подобное церкви). Здесь – целое мировоззрение, но это мировоззрение есть в то же время персонификация категории, родов, видов, системы.

Европейская логика – логика Аристотеля – по-видимому, свободна от подчинения религиозным и метафизическим началам. Но на самом деле исследование этой логики должно привести к заключению, что за ней стоит целая метафизическая система. Не трудно открыть основную тенденцию этой логики, состоящую в утверждении, что каждый частный факт есть осуществление общего закона. Сократ умер, ибо все люди смертны. Центральное ядро логики – учение о доказательствах. А доказательства занимаются установлением того, что то, что случается и существует, необходимо должно случаться и существовать. Аристотелевская логика строго детерминистична. Затем, в ней есть две стороны, обусловленные материалистической метафизикой и не отвечающие природе вещей. Во 1-х, эта логика перемешала две различные вещи: отыскивание истины и доказательство истины. О первом она

забыла, второе она пыталась представить в возможно сжатой и эстетичной форме – в своих четырёх фигурах силлогизма. Человек на самом деле по этим фигурам никогда не мыслил и не мыслит и никаких открытий при помощи их сделать не может. Мышление человека движется гораздо более разнообразными путями. Во 2-х, материалистическая метафизика, скрывающаяся за логикой, сделала то, что сверхчувственное, невидимое, Божественное не подходило ни под какие логические схемы. Европейская логика не отрицала Бога, в системы логик втискивали различные доказательства бытия Божия, но, по существу, в схемах этой логики для Бога нет места. Так европейская логика не есть создание свободной, научной мысли, она есть порождение, дитя определённого типа метафизики, как и логика индусов или каббалы.

Логика всегда стояла, и будет стоять в зависимости от общих взглядов на познание, а эти взгляды определяются всем мирозерцанием человека, т. е. его метафизикой, потому что у всякого человека есть своя метафизика и с этой точки зрения мы и всякую религиозную теорию можем рассматривать как частный вид метафизики.

Метафизические системы, по-видимому, строились на объективных, в действительности всегда – на субъективных основаниях. Систему какого-бы направления мы не взяли, всегда мы найдём за ней личное основание у её автора, подчинившее себе свободную мысль философа. Диагор Милосский писал дифирамбы в честь высшего Духа и судьбы. Он верил в них и в их благое покровительство. Может быть счастливая жизнь поддерживала в нём эту веру. Друг занял у него денег и не отдал. Боги не наказали друга, в дураках и нищим остался Диагор. Его узкая логика не могла допустить возможности совместного существования Провидения и случившегося с ним несчастья. Факт несчастья был налицо, значит, нужно отвергнуть существование Провидения, существование Богов. Диагор так и сделал. В историю философии он переходит с именем атеиста. О нём рассказывают, что, когда в доказательство существования промысла ему указали в Самофракии на огромное количество

жертвоприношений, сделанных богам кабирам теми, которые спаслись от кораблекрушений, он сказал: «но как бы велико было их число, если бы их могли принести и те, которые погибли». Для обманутого и разочарованного Диагора весь мир являл собой унылое зрелище скорбей и страданий, в таком мире нет места Богу, Диагор и отверг его существование. Неужели эта философия, продиктованная чувством личного раздражения, может быть названа философией свободы и быть идеалом сторонников свободы духа? Здесь нет никакой свободы духа, здесь мы видим порабощение духа мелочному чувству.

Грандиознейшая философская система есть система Платона. Восхваляя создания греческого гения, многие указывали, что развитие эллинской культуры обуславливалось тем, что в Греции религия не имела значения. Они не могла налагать табу на создания человеческого гения, они не препятствовала возникновению и развитию каких бы то ни было учений. Сократ, умирающий по религиозному обвинению, не подходит под это утверждение. А величайший ученик Сократа – Платон своей системой на самом деле дал не созданную свободным гением философскую систему, а офилософствованное древнее религиозное учение.

Ядро платонизма заключается в учении об идеях. Существуют два мира – мир идей и мир реальный. Наш реальный мир есть несовершенное воспроизведение мира идей. Мы реализуем идеи, но не вполне. Мы – не то, чем должны быть, мы только в большей или меньшей степени приближаемся к своему идеалу. Это учение повторялось и варьировалось в течение более, чем двух тысячелетий. Профессор МДА В.Д. Кудрявцев повторил его в некоторый мере во второй половине XIX столетия (см. памяти почивших наставников. В.Д. Кудрявцев-Платонов). Но было бы напрасно считать Платона родоначальником этого учения и видеть в нём лишь метафизическую концепцию.

Корень этого учения религиозный. По египетскому учению человек в своём земном существовании состоит из разума – *кгу* и тела – *кгат*. Разум направляет человека к Богу, тело

привязывает его к материи, участвует в её слабостях и несовершенствах. В начале частица разума, которая потом становится достоянием человека, бывает покрыта тонким светом, откуда и её название *кзу* – светящаяся. В таком виде она бывает способна пробегать миры, действовать на элементы, управлять ими. Но вступая в темницу тела при зачатии или рождении человека, она лишается своего светоносного покроя и заключается в менее совершенное вещество, хотя ещё божественное. Это вещество есть душа, она принимает в себя разум и покрывает его покровом, ослабляющим его блеск. Но слишком чистая для того, чтобы непосредственно соединиться с материей, душа для передачи своих решения и выполнения своей воли употребляет ещё низшего агента, который есть дух или дыхание – *нифу*. Только этот деятель – *нифу*, вследствие своей несовершенной природы, может вступать в тело, не губя его и не причиняя ему ран, между тем, как непосредственное соприкосновение разума или души с телом несёт последнему неминуемую гибель. Дух проникает во всё существо тела. Душа не прямо заключается в тело, предварительно она облекается особой тонкой и воздухоподобной оболочкой, которая имеет форму и образ тела материального, она увеличивается и развивается вместе с ростом тела; у дитяти оно имеет вид дитяти, у женщины – вид женщины, у мужчины – образ мужчины. Эта оболочка носит имя «ка». Она представляет собой как бы двойника человека, такого двойника имеют и боги. Полагают, что это слово означает тень или тонкое вещество (то же, что *Εἶδωλον* греков). Совокупность всех этих частей – разум и душа с их оболочками, духом и телом образуют всего человека и в течение земной жизни последнего связаны неразрывною связью. Душа, дух и тело общи человеку и животным, но разума нет у животных, и потому они живут слепой жизнью. Животные бывают добрыми и злыми по инстинкту или по случаю, а не вследствие определённых принципов, их душа, всецело погружённая в материю, не видит ничего над ней. Человек имеет разум – *кзу*, открывающий ему правые пути и учащий различать доброе от злого. Разум, входя в душу человека, стремится освободить её от тирании тела и

поднять до себя. Но будучи лишён своего светоносного покрова, разум недостаточно силен для того, чтобы обратить в ничто страсти и грубые желания, внушаемые нам плотью. Тяготеющее к земле и имеющее земные влечения, тело противоборствует разуму, оно возбуждает дурные инстинкты и страсти. Между разумом и телом завязывается борьба и ведётся у различных людей с различным успехом и исходом, часто разум вследствие того, что душа всецело подпадает низменным влечениям плоти, удаляется с поля битвы, чтобы никогда не возвращаться. Тогда человек, лишённый божественной искры, ниспускается до скота. Часто также при терпении и мужестве человека разум торжествует, на место побеждённых страстей становятся добродетели, которые постепенно укрепляются и увеличиваются: душа, отрешившаяся от земных связей, направляется к добру и к вечному свету, не смотря на затемняющий её зрение материальный покров. При наступлении смерти дух, проникавший всё тело и одушевлявший его, оставляет тело и вступает в душу, тогда кровь свёртывается, вены и артерии пустеют; тело, если его оставляют предоставленным самому себе, быстро разлагается на бесформенные элементы. Воспрепятствовать этому может только бальзамирование. Освободившийся разум принимает свою светоносную оболочку и становится демоном, который также носит имя *кгу*. Душа, таким образом, одновременно лишается разума, направившего её к добру, и тела, увлекавшего её в область зла. Она остаётся только облечённая своим двойником – *ка*. Изображения душ богов и людей на памятниках и относятся к этому состоянию души. Такова египетская психология, являющаяся базисом богословского учения о конечной судьбе человека. В изложенном виде она есть продукт уже поздней эпохи египетского царства, но в своих основаниях она существовала с глубокой древности, хотя её положения и формулировались не в приведённых терминах, а в образах и сравнениях.

Смысл этой египетской психологии ясен. *Кгу*, это – идеал человека. Человек может приближаться к идеалу или удаляться от него. В первом случае он будет осуществлять свою идею и

соединяться с ней, во втором он будет, так сказать, отрицать свою идею и разорвёт со своим идеалом, взаимообщение с этим идеалом для него должно стать мучением.

Но я вовсе не намерен утверждать, что своё учение об идеях или о бессмертии души Платон заимствовал у египтян. Учение о том и другом было распространено у арийцев. В маздеизме мы находим учение о ферверах или фравашах¹⁹⁴ – чистых образах вещей, небесных созданиях, соответствующих земным созданиям, для которых они являются бессмертными типами. Звёзды, животные, люди, ангелы, все имеют своего фервера, к нему обращаются с молитвами и жертвами, он непрестанно воздействует на существо, для которого служит типом. Когда человек умирает, его фервер переселяется на небо, молитвы за умерших обращаются к ферверам умерших. Погребальные церемонии совершаются в честь их, и десять последних дней года посвящены им. Ферверы, это – идеальные образы вещей, существующие реально. Земная действительность представляет собой и отражение этих ферверов и вместе с тем уклонение от них. Человек отражает собой фервера, но в то время как его фервер состоит из добра, человек своими тёмными сторонами уклоняется и отступает от него. Нужно отметить: фервер не только идеал человека, но и начало, направляющее человека к идеалу, помогающее ему во всём добром.

В римской религии мы встречаемся с гениями. Гении давались каждому человеку с момента его зачатия в чреве матери и сопровождали его на всех путях его жизни, они были вторым идеальным «я» человека. Гении были не только у отдельных людей, но и у народов, войск, учреждений, городов, стран, лагерей, театров и даже у богов. Своего гения человек должен был чествовать в день своего рождения.

Ἀγαθὸς δαίμων греческой религии, получаемой каждым человеком при вступлении в жизнь, представляет сходство с латинским гением, но последний более отвечает идее Платона. И знаменитый демон Сократа, являвший себя философу через φωνὴ καὶ σημεῖον, мало напоминает идею Платона. Зато – кгу, ферверы, гении ясно представляют собой прототипы

платоновских идей. Концепция идеального двойника может быть общечеловечна и, в сущности своей, отвечает правде. В книге Деяний мы читаем, что апостол Пётр, чудесным образом освобождённый из темницы, «пришёл к дому Марии, матери Иоанна, называемого Марком, где многие собрались и молились. Когда же Пётр постучался у ворот, то вышла послушать служанка, именем Рода; и, узнавши голос Петра, от радости не отворила ворот, но вбежавши объявила, что Пётр стоит у ворот. А те сказали ей: в своём ли ты уме? Но она утверждала своё. Они же говорили: это "Ангел его"» (Деян.12:12–15). Значит, ангел человека и человек подобны между собой. Ангел – идеал; человек – реальность, должествующая приблизиться к идеалу.

Это учение принимает Платон; он его принимает, а не создаёт. Здесь нет свободного парения духа, здесь только попытка осмыслить и философски представить общечеловеческое верование.

В истории греческой мысли для обсуждения вопроса о взаимоотношении философии и свободы важный материал даёт завершение греческой философии. Когда утверждалось христианство, и государственная власть постепенно становилась в отрицательное отношение к языческой религии, классическая философия могла бы ещё существовать под флагом свободы. Но что мы видим? Философия бросается в объятия умирающей религии. В последний период своего существования она является *ancilla Theologiae paganorum*. Это ставило её во враждебное отношение к правительству, это связывало её и всё это не помешало ей умереть рабой гонимого господина.

В третьем веке неоплатонизм ещё является, как бы независимой от религии философской доктриной.

Сущность системы Плотина такова. Первая и вечная причина всего существующего есть Единое, Оно превышает всякого бытия и всякой мысли, поэтому Оно не есть ни высший разум, ни высшая воля: Оно превышает всякой разумности и нравственности, Оно есть благо само в себе, не имеет соприкосновений с внешним миром и вообще со всем

существующим, ни в чём не нуждается, не имеет никаких целей, но вполне обособлено и заключено в себе. Из этого Единого вследствие полноты его реальности, нисколько не умаляя и не ослабляя его (путём силоизлучения – Krafft aufstrahlung), изливается второе звено в цепи существующего. Это второе звено, или второе начало, есть ум или мышление (Хронос), с одной стороны созерцающее первый свет, с другой – обращённое на само себя. Мышление это совершенно естественно и ненамеренно без всяких усилий, начиная с самых общих родов бытия – категорий (с помощью чисел) нисходя к частным видам и наконец, достигая неделимой формы, создаёт разнообразный идеальный мир, который, представляя собой нераздельное целое, остаётся присущим Уму, как его идеи. Ум, будучи отражением Единого, хотя и не столь совершенным, так как всё рождённое ниже рождающего, представляет собой тоже столь чрезмерную полноту бытия, что изливается во вне и воплощается в пространстве, отсюда является третье начало – всеобщая Душа (Афродита). Будучи менее совершенна, чем Ум, как происшедшая от него, и имея менее просветлённую часть природу (φύσις), Душа, созерцая Ум, реализирует производимый им мысленный мир. Вследствие этого является бесчисленное количество частных душ, которые, хотя и пользуются самостоятельным бытием, но находятся в зависимости от всеобщей души. Мир душ чрезвычайно разнообразен: есть души неба, души звёзд, солнца, луны, планет, (в частности и земли) есть души демонов, мир которых чрезвычайно велик, и которые по своим свойствам весьма различествуют между собой (демоны по своим качествам и совершенствам стоят выше людей и охраняют последних ровно как и все низшие существа от зла), наконец, души людей. Об этих душах нужно заметить, что в силу симпатии каждая из них может знать и чувствовать, что совершается в другой. Души вследствие своего несовершенства (которое обуславливается степенью отдалённости их от первого начала) тяготеют к чувственному миру – к материи, устремляются в неё и в соединении с ней образуют феноменальный мир. Материя сама по себе не есть что-нибудь действительно существующее, она есть небытие,

отрицание, недостаток, зло, поэтому соединение души с материей есть падение в область зла. Но это падение, причина которого лежит, собственно, не в материи, не в теле, но в желании души, не есть безысходное и безвозвратное. Души не утратили всё доброе: в них сохранилось стремление к Единому, у них осталась доля свободы, путём постепенного усовершенствования в добре они могут восходить к Единому. Туда и направляет их Промысл – мировой закон, управляющий сущим (направляться к Единому помогают им и демоны): через отрешение от зла, через укрепление в добре, через переселение из одних тел в другие (метэмпсихозис)¹⁹⁵ души восходят постепенно к совершенству и к Единому.

О том, как должно усовершенствоваться в добре и таким образом приближаться к Единому, Плотин учит таким образом. Человек обладает некоторой степенью свободы – способностью свободы внутреннего самоопределения и может усовершенствоваться в добре путём постепенного упражнения в делах добра. Первая ступень добродетели, на которую становится через это человек, обуславливается приобретением им добродетелей общественных (πολιτικάῖ ἀρεταί), каковые суть: благоразумие, мужество, здравомысленность и справедливость. Эти добродетели упорядочивают наши чувства, желания, удаляют от ложных мнений. Они обуславливают собой поднятие человека на вторую ступень нравственного преуспевания, которая есть очищение (κάθαρσις). Очищать самого себя значит сосредоточиваться в себе, делать душу свою чистой от влияний тела, ограничиваясь только удовлетворением самых необходимых потребностей. Для целей очищения должно по возможности устранять всякое беспокойство, должно совершенно устранять страх, вследствие этого тело станет менее доступно внешним возбуждениям, а приобретённые душой добродетели станут возвышеннее. Третья ступень нравственного усовершенствования состоит в том, что человек стремится уподобиться Богу. Это уподобление не должно быть только внешним, не должно ограничиваться одним внешним обращением к Богу, нет, для этой цели должно жить жизнью богов. Божество сказывается в нас добродетелью, достигшей

совершенства, без истинной добродетели Бог на устах только имя; поэтому подражание Богу должно заключаться в усовершенствовании в добродетели. Однако через это подражание человек не достигнет ещё последней степени приближения к Богу, последней он должен достигнуть особым необыкновенным путём через экстаз. В экстазе человек необыкновенным образом приближается к Божеству и созерцает Его, в нём он весь превращается в созерцание. Это состояние не есть ни мышление, ни зрение, созерцающий не отличает здесь себя от того, что созерцает и отрешается от своей личности. Это состояние есть состояние исступления, уединения, отречения, от самого себя, его можно назвать неизреченным видением (δύσφραστον τὸ θεῶνα). Сообразно с тем, как поступал человек в своей жизни, делал ли он добро или служил злу, он получит воздаяние в загробной жизни. Воздаяние это основывается на переселении душ: душа будет обитать в более или менее совершенном теле, смотря по тому, какой она была в предшествующей жизни: Злые, например, будут наказываться таким образом: злые господа будут превращены в рабов; унижающие человеческое достоинство будут превращаемы в животных: неразумные цари станут орлами и т. д.

Такова сущность философии Плотина. Представляя собой законченное мировоззрение, она могла становиться, и действительно, была поставлена в основание практической деятельности (самим Плотинем, его учениками). Но, очевидно, по своему отвлечённому характеру она могла быть достоянием весьма немногих. Первые неоплатоники и не желали её делать общим достоянием. Философия была достоянием школы. Плотин предал неоплатоническую систему письмени, но в изложении доступном пониманию немногих. Но его ученики задались целью популяризировать его философию. «Амелий, плодовитый писатель и склонный к многословию, развязал узлы сжатой диалектики, примером которой служит Эннеада (все сочинения Плотина носят имя Эннеады). Порфирий, более сдержанный в изложении, сообщил идеям Плотина прелесть изящного, лёгкого, изысканного стиля». Но популяризировать

отвлечённую доктрину часто значит искажать её, потому что в популярном изложении приходится делать уступку пониманию слушателей, отступать от точной терминологии и обращаться к неточным и иногда не совсем справедливым сравнениям и уподоблениям. Тоже мы видим в философа Плотина. Амелий и Порфирий своими дополнениями, разъяснениями и изменениями уже затемняют блеск его философии. Они приближают философию Плотина к обычной мифологии (хотя всё ещё отстоят от неё очень далеко) через искусственное и насильственное толкование её посредством мифов, известных народу, в которых они стремились видеть не то, что видел в них народ, а олицетворение идей Плотина. Причём сообразно с языческим политеизмом мы видим у них умножение начал (которых Плотин указывал только три), т. е. богов. Так на место мировой души, творящей по Плотину мир и поэтому называемый им Димиургом¹⁹⁶, Амелий ставит трёх димиургов: Фана (ὄντα), Урана (ἔχοντα), Хроноса (ὀρῶντα), приписывая каждому из них различную роль в деле творения. Порфирий вселенную называет Юпитером и стихии мира низшими божествами, он даёт толкование языческим мифам¹⁹⁷, отыскивая в них сокровенный смысл, говорит о философии и о предсказаниях оракулов и жалуется на прекращение предсказаний. Со всем тем и Порфирий, и Амелий всё ещё философы в полном смысле этого слова. Порфирий, как и Плотин, всё ещё свысока смотрит на религию, отрицает значение обрядов, хотя и не так решительно, как Плотин (Плотин говорил, что нелепо искать общения с Богом или помощи от Бога через какие-нибудь вещественные обрядовые действия; Порфирий говорил, что «Божество более смотрит на наше поведение и наши чувства, нежели на множество приношений и жертв»). Но Порфирий, Амелий и ещё немногие ученики Плотина были уже последними истыми философами, после них неоплатонизм вступил в другую фазу своего существования, представляющую очевидный регресс по отношению к первой: неоплатонизм соединился с языческой религией. Основным принципом неоплатонизма было учение о едином верховным Боге (непостижимым Единым), но уже

Плотин кроме этого высшего недостижимого начала признал ещё два высшие принципа – Ум и Душу, которых каждый из его учеников представлял по-своему, и в понятие о которых внесли разделение; затем, между этими началами и миром оставалась ещё страшная бездна, которую нужно было наполнить существами низшими по сравнению с тремя первыми принципами и высшими по отношению к человеку, т. е. богами, демонами, ангелами, героями, имена их естественно было взять из народной мифологии, именами этими пользовался уже Плотин. Далее, в религии есть другая сторона: жертвы, обряды, вообще действия, обуславливающие общение человека с Богом. Эта сторона, отрицаемая Плотин¹⁹⁸ом, легко тоже должна была вторгнуться в неоплатонизм. Человек нуждается в высшей помощи и стирается приобрести её. Такую помощь оказывают и могут оказывать боги, демоны, нужно, следовательно, заискивать их расположения: восток средствами для этого указывал, между прочим, теургию¹⁹⁸ и магию, родной запад имел очень много обрядов, значение которых и уважение к которым было освящено вековыми традициями. Воспитавшимся на этих традициях представлялись особенные побуждения вернуться к этому культу в ту пору (в начале IV века), когда восторжествовало христианство и принесло с собой отрицание и разрушение этого культа. Неоплатоникам был дорог он, они видели в нём завет предков, видели в нём великое произведение великого духа; правда, кое-что в нём было довольно странно и соблазнительно, но они удалили и очистили это странное, и то, что получилось (тесно соединив с философией), провозгласили истиной. Очищать и освящать религию начали ещё во II веке, и в этом отношении Филострат, Апулей, Плутарх были прямыми предшественниками неоплатоников реставраторов IV века. Но собственно первым неоплатоникам, соединившим философию с политеизмом был Ямвлих (жил при Константине В.) «ещё философ и уже жрец», ему приписывается, хотя по всей вероятности и несправедливо книга «De mysteriis Aegyptiorum», излагающая учение о богах (высших, средних и низших), их отношении к человеку и о средствах для вызывания богов и снискания их помощи. Вера в

богов поставляется здесь исходным началом, эта вера не есть ни произвольная гипотеза, ни плод доказательств, это есть внутреннее непосредственное чувство, неотделимое от божественного объекта. Не от нас зависит верить или не верить в богов, мы верим, потому что мы их ощущаем, и это верно о демонах, героях и душах, как и богах. Автор «De mysteriis» начертывает длинную иерархическую лестницу высших существ, начиная с богов и оканчивая душами, имена всех этих существ взяты из греческой мифологии. Боги являются в среде высшего света, архангелы с чистым светом, ангелы с светом слабым, демоны с чистым и деятельным огнём, герои с огнём смешанным, души с огнём нечистым. Сообразно со своим положением на иерархической лестнице они могут оказывать большее или меньшее содействие человеку. Содействие это приобретается ценой молитв, жертв, магии и теургии. Другое замечательное сочинение, имевшее своей целью объединить неоплатонизм и политеизм есть «De diis et mundo» Саллюстия, друга Юлиана отступника. Это первая книга, в которой излагается философия языческих мифов, воспринятых теперь неоплатонизмом. Мифы, по неоплатонику Саллюстию, это как бы божественные оракулы, они вместе и прикрывают, и возвещают истину, говоря о ней в прикровенной аллегорической форме. Саллюстий называет мифы подобными богам, языком достойным богов, он признаёт пять видов мифов: богословские, физические, психологические, чисто материальные и смешанные. Как образец его толкований можно привести его объяснение мифа о Сатурне (Кронос) пожирающем детей. Если рассматривать этот миф, как богословский, Сатурн, по Саллюстию, представляет мышление, сущность которого заключается в постоянном возвращении самого в себя; если толковать физически, Сатурн (Кронос – κρονός) будет вечностью, дети его – моментами времени, которое возвращается в вечность. После теории мифов Саллюстий даёт теорию богов. Признав сообразно принципам Александрийской философии началом первого Бога (благо), он ставит за ним три чина богов премирных (принципы бытия, мысли и жизни), затем, четыре чина богов космических (творящие, одушевляющие,

организующие и сохраняющие), последним Саллюстий даёт имена из мифологии: Юпитера, Нептуна, Юноны, Аполлона. Инсигнии и атрибуты каждого бога служат символом его деятельности: лира Аполлона обозначает его деятельность организатора. Потом, Саллюстий говорит о демонах и их служении, заключающемся в том, чтобы мучить души по воле богов и очищать их от злых страстей.

Юлиан, которому Саллюстий был современником, дал свою императорскую санкцию политеизму, соединившемуся с философией. Юлиан был самым ортодоксальным политеистом из неоплатоников, он мало даже допускал аллегорических толкований по отношению к мифам, он стремился понимать всё буквально, и только безнравственное содержание некоторых мифов побуждало его прибегать к аллегорическим толкованиям. Как император, он употреблял все средства, имевшиеся в его власти, чтобы усилить и поднять язычество, но после его смерти политеизм, как государственная религия, пал навсегда. Христианство победило и политеизм, и неоплатоническую философию, и на недавно преследовавшее его язычество теперь, в свою очередь, им было воздвигнуто гонение. Язычество, как и христианство, имело своих мучеников, у язычников, как и у христиан, разрушали храмы, школы, языческая философия была преследуема в Александрии и Риме, и неоплатоники, гонимые всюду, из различных концов Империи переселяются теперь в Афины. Греческая философия, центром которой так недавно была Александрия, возвращается на свою родину, чтобы умереть там, где была её колыбель.

Выдающимися неоплатониками в Афинах были Плутарх¹⁹⁹, из его учеников Сириан и особенно Прокл. Прокл был схоластиком неоплатонизма. Он изложил Богословие неоплатоническое в строго логической системе. Вдохновению, энтузиазму Плотина он противопоставил метод и знание. Он сообщил неоплатонизму ещё более эклектический характер, чем он имел у Порфирия и Ямвлиха, он ввёл в неоплатонизм всю философию и религии прошедшего, в философии и религии он видел одну истину, которая в философии выражается в идеях в богословии в символах; признав, что философ должен

заниматься всеми религиями, он принял в неоплатоническое богословие много заимствований из гностицизма и христианства, он занимался истолкованием всевозможных философских систем, и богов всех религий ввёл на свой неоплатонический олимп. Первым началом на этом олимпе является Единое Плотина, первым проявлением которого служит сущность умная (οὐσία νοητή), эта сущность, будучи неделимой, включает в себе троичность: существо, жизнь и ум, из которых каждое в свой черёд есть новая троичность: бесконечное, конечное, смешанное. Отсюда является девять богов (три триады), которых олицетворяет богословие: три бога умных (τριάς νοητή) суть θεοί πατρίκοί (троичность бытия), три бога умных умосозерцаемых (τριάς νοηνόερα) суть θεοί μητρικοί (троичность жизни). Эти первые две триады настолько непостижимы, что им невозможно дать личных имён ни на языке символов, ни на языке философии. За ними следует троичность богов умосозерцаемых, каждый из этих богов уже имеет собственное имя: Хронос, Рея, его жена, и Юпитер, их сын. Первый представляет собой принцип конечного – чистый разум, вторая – принцип бесконечного плодородия, могущество произведения, третий – принцип смешанного – душу демиургическую. Это троичность Ума. За ней Прокл не признаёт уже ничего в мире умопостигаемом, но между этим миром и миром чувственным (между демиургом и его тварями) поставляет междумирные силы. Здесь, прежде всего, является троичность детей Юпитера: Минерва, Прозерпина, Вакх, и за нами следует бесчисленное множество иных богов, известных древнему миру. Все эти боги окружены ангелами, демонами, исполняющими их поручения, и все суть лишь органы, через которые жизнь, проистекающая из единого, разливается по всем частям великого всего. Прокл также широко развил и практическую сторону религии: учение о почитании богов, о жертвах, о теургии, магии, прорицаниях и заклинаниях, он развил учение о провидении. Кроме того Проклом написаны обширные трактаты по физиологии (понимая под ней учение о конечных причинах, Демиурге, идеях, природе), психологии (учение о душе человеческой, её способностях, о свободе, о

созерцании, об экстазе) и символике (полное толкование мифов). В его сочинениях неоплатонизм сказал последнее слово. Прокл умер в 485 г., в 529 (или 531?) г. неоплатоническая школа в Афинах была закрыта Юстинианом.

В высшей степени знаменательно для греческой философии, что вместо того, чтобы развиваться свободно, она отреклась от свободы, она пленила разум в послушание языческой вере, и так как эта вера должна была уступить место вере высшей – христианской, то философия погибла вместе с верой, апологией которой она являлась.

Обратимся от древнего к новому времени. Здесь нам прежде всего приходится констатировать, что философия фактически не оказывается свободой, философам приходится считаться с действительностью и многие из них оказываются оппортунистами. Едва ли Монтень (1533–1592) искренен в своих «опытах» (Essays), когда, установив полнейшее бессилие разума в деле постижения истины, приглашает подчиниться католической вере. Ирония чувствуется в словах: «первая обязанность человека состоит в повиновении Богу, первое искушение дьявола состоит в обещании знания и мудрости, каковыми обещаниями и сирены хотели соблазнить Улисса. Мысль о знании представляет истинную чуму для человечества, и недаром нашей религией рекомендуется невежество». Лишая человека права знать, Монтень лишает его и права верить. Но забота о личном благополучии и комфорте заставляет Монтеня делать вид, будто у него научный скептицизм служит фундаментом для религиозной веры.

Декарт под впечатлением процесса Галилея не решился опубликовать своё сочинение о мире – Le Monde. Оно было издано после его смерти (после 1650 г.). Так и многие другие (например, Тиндаль) медлили с изданием своих сочинений. Фома Гоббес (1588–1679) может быть избежал преследований только потому, что свою материалистическую философию сумел логически связать, с величайшим почтением к преобладающей власти (в Левиафане). Спиноза свой «теологико-политический трактат» мог издать только анонимно. А когда в 1673 г. ему предложили кафедру философии в Гейдельбергском

университете, он откровенно высказался, что занятие кафедры лишило бы его возможности высказывать свои мнения вполне откровенно. Лейбница называли лейб-философом, намекая этим на то, что его примирительно христианская философия, хотевшая даже согласить протестантизм и католицизм, обуславливается его отношением к коронованным особам. Вполне ли искренен Кант в своей «религии в границах простого разума» и в «споре факультетов»? Во всяком случае, он считался с указом прусского короля, посланным ему в 1794 году и имевшим такое внушительное начало: «прежде всего, посылаем вам милостивый привет, наш достойный и высокоучёный любезный верноподданный. Наша высочайшая особа уже давно с великим неудовольствием усмотрела, что вы злоупотребляете своей философией для извращения и унижения некоторых главных и основных учений Св. Писания и христианства»... Под угрозой «неприятных распоряжений» Кант должен был прекратить чтение лекций о религии в университете. Может быть, преднося своему умственному взору эти «неприятные распоряжения», он и в своих книгах писал не всё, что хотел и не так, как хотел.

Скажут, однако: пусть так было, но так не должно быть. Философы отрекались от свободы во имя личного благополучия; было бы хорошо, если бы свобода суждений не мешала благополучию. Тогда может быть и от великих философов прошлого мы получили бы больше, чем получили. Разумеется, относительно этого возможны только гадания. Историческая наука не может решать и не должна ставить вопросов: что было бы, если бы не было. Но мы имеем философа, который энергичнейшим образом шёл против рабства в области мысли и морали, который писал и учил во имя принципа свободы. Философ этот – Фридрих Ницше. Если бы он был жив, ему теперь было бы 70 лет, но он умер 14 лет тому назад. К чему пришёл этот апостол безграничной свободы?

Трагедия его личной жизни как бы предостерегает от безумных попыток бороться с небом. Философ, называвший себя антихристом, пытавшийся идти против христианства,

последние 20 лет из своей пятидесятилетней жизни провёл в состоянии безумия. А мозговые страдания начались у него ещё десятью годами ранее. Апостол свободы попал в рабство безумию. Но скажут: это – его личная жизнь, его личное несчастье, а его философия остаётся свободной и должна быть приветствуема, как создание свободного гения.

Но, увы, не свободна его философия! И в православной («Странник») и в католической (*Revue pratique à' apologetique*) печати мне приходилось встречаться со статьями, в которых проводилась мысль, что Ницше вопреки самому себе был христианином. И читая, и перечитывая его книги, я прихожу к заключению, что он шёл против Христа и называл себя антихристом только по недоразумению. Антихрист должен быть по внешности подобен Христу и противоположен ему по существу. Антихрист, тяготея ко злу, будет делать вид, что любит добро. Ницше, как раз, наоборот, по видимости это бесстрашный враг христианства, он вещает миру, что христианский Бог умер и умерло его учение, по существу, он возвещает только в своеобразной форме это самое учение.

Ницше учил: должна быть воля к мощи – *Wille zur Macht*. Хорошо всё, что укрепляет сознание силы, желание силы и самую силу. Человек должен стремиться к приобретению силы. Пусть так! Но спросим у Ницше: о какой силе учит он? Силы бывают разные. Без сомнения речь идёт не о той силе, которой в громадной степени владели ихтиозавр и бронтозавр и которая, однако, не спасла их от гибели. Несомненно, Ницше разумел высшую силу – интеллектуально-моральную и притом силу индивидуума. Государство, социалистический строй вызывают у Ницше желчные насмешки. Не даёт на самом деле действительной силы и наука. Только нравственная сила есть несокрушимая и неотъемлемая ценность. Призывая быть сильными, быть богами, Ницше, в сущности, пародирует слова Евангелия: будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный.

Ницше называет христианство моралью рабов. Такая мораль боится зла, бежит искушений. Ницше предлагает мораль героев. Эта мораль презирает зло. Но Ницше напрасно думает,

что, рассуждая так, он является антихристом. Его мораль героев – мораль христианских праведников. Праведникам закон не лежит и им не страшны искушения. К искушениям славой, богатством, женской прелестью они относятся с презрением. Но христианство считается с действительностью. Достигнуть нравственного совершенства путём какого-то нравственного salto mortale нельзя. К нравственному идеалу приближаются постепенно, и на первых ступенях совершенствования необходимо уклоняться от зла, чтобы не сделаться его рабом и чтобы потом сделаться его господином. Ницше в своей теории морали пользуется христианской лестницей нравственного усовершенствования, но у этой лестницы он обрубил нижние ступени; вследствие этого она оказалась лишённой опоры и негодной для действительной жизни. Но эта лестница – не антихристова.

И открывается это в центральном ядре философии Ницше – в учении о сверхчеловеке. Человек – не цель, а мост. Цель человека – сверхчеловек. Человек должен создать сверхчеловека. Вникнем в этот тезис Ницше. Его часто называют дарвинистом и эволюционистом. Но если бы Ницше был эволюционистом, он не мог бы сказать, что сверхчеловек есть цель человека. С точки зрения эволюционной теории сверхчеловек есть мост между человеком и сверхчеловеком, и вообще существуют только мосты, и нет никаких целей. Но если цель человека заключается в создании сверхчеловека, то значит это создание будет реализацией человеческого идеала, осуществлением платоновской идеи и старой религиозной веры народов.

По-видимому, Ницше становится в сильнейшую оппозицию к христианству своим учением о презрении к слабым, труждающимся и обременённым. «Дурно всё то, что вытекает из слабости». «Не грехи ваши, ничтожество грехов ваших вопиет к небу». Но думается, что дурно понимает евангелие тот, кто полагает, что Христос призывал следовать за собой нравственно ничтожных людей. «Царство небесное силою берётся, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф.11:12), учил Он. «Никто, возложивший руку свою на плуг и

озирующий назад, не благонадёжен для царствия Божия» (Лк.9:62). Требования Христа предполагают могучую нравственную волю в тех, к кому они предъявлялись. Христос звал к себе людей, развивших в себе могучую силу. Но так как это были не сила мамонтов и мастодонтов, а нравственная сила, то для обыкновенных наблюдателей эти люди представлялись слабыми, труждающимися и обременёнными и нищими духом.

Христианство проповедует жалость и сострадание. Эти начала как будто чужды этике Ницше. Но, по существу, они не могут быть ей чуждыми. Ницше мечтает о сверхчеловеке. «Нужно любить не страну отцов, а страну детей», учит Он. Пусть так! Но эти дети, которых может быть ожидает славное будущее, какими они явятся на свет? Беспомощными и жалкими. И мы знаем закон жизни, что чем выше участь, ожидающая создание, тем слабее оно является на свет и тем долее нуждается в помощи, сочувствии и сострадании других. Новорождённые слабы, но они слабы не той слабостью, из которой Ницше выводил всё дурное. И христианство осуждает слабость, истекающую из того, что человек вместо того, чтобы развивать, подавляет в себе нравственные силы, и христианство требует от своих последователей героизма. Этика Ницше только повторяет в туманной, неопределённой и несколько извращённой форме требования христианства.

Ницше шёл прямо против христианства и Христа. Его произведения полны кощунственных афоризмов, направленных главным образом против христианской морали. Остановимся на его определении христианского Бога. «Богом, – говорит Ницше, – христиане называют то, что причиняет им боль». Думается, что это верно, только здесь целое взято вместо части. Для христиан вообще Бог – высшее благо, абсолютное блаженство, и общение с Ним есть неизреченная радость. Но для верующего грешника мысль о Боге есть мысль о греховном средостении, отделяющем его от Бога. Эта мысль рождает боль. Ведь, и совесть – этот голос Божий в человеке – часто причиняет боль человеку. Следует ли отсюда с точки зрения Ницше, что совести вообще не должно существовать? Нет.

В разговоре Заратустры с одноглазым папой (разговоре между трёх глаз). Заратустра, который у Ницше является выразителем идей философа, говорит о христианском Боге: «как гневался Он на то, что Его дурно понимали. Но почему же Он не говорил яснее. Если это зависело от наших ушей, зачем Он дал нам уши, которые плохо Его слышат? Грязь была в ушах наших? Пусть так. Но кто вложил её туда? В том, что Он мстил своим творениям за то, что они были неудачными, в этом заключается грех против хорошего вкуса. Есть хороший вкус и в благочестии, который, наконец, говорит так: прочь от такого Бога, лучше совсем без Бога, лучше самому устраивать свою судьбу, лучше быть глупцом, лучше самому быть Богом».

Читая эту кощунственную реплику, которой предшествует ещё более кощунственная, невольно задаёшь себе вопрос: не хотел ли Ницше быть своеобразным апологетом христианства? Дело вот в чём. В репликах Заратустры и папы слышится тоска по Богу. Но на Бога возводятся такие обвинения, из которых следует, что Он – не Бог. Нужно вдуматься в эти обвинения. Когда усилия скульптора вылепить из глины занимающую его идею оказываются тщетными, разумеется, ему нечего негодовать на глину. В отношениях Бога и человека мы имеем нечто иное. Человек не есть только создание Божие, он есть ещё самосоздание. Он должен стать сам, как бог, хотя и при помощи божией. Человек свободен. Призыв Ницше к созданию сверхчеловека, и созданию из человека бога есть призыв к человеческой свободе, сколько бы потом Ницше не настаивал на абсолютном детерминизме. Но если имеется эта свобода, тогда грязь в наших ушах оказывается вложенной нами самими. Все обвинения против христианского Бога падают. Его благость оказывается столь безмерной, что Он терпит бытие тварей, нравственно уродующих самих себя и портящих мир.

Для нас в настоящем случае важно не то, что обвинения Ницше направленные против христианства несправедливы; для нас важно, что этот борец за свободу оказался совершенно бессильным в том, чтобы создать что-либо свободное и указать путь к свободе. Он хотел подняться и поднять других по ту сторону добра и зла. Но на самом деле по ту сторону добра и

зла он принёс христианское учение о добре, оно у него замаскировано и несколько извращено, но, в конце концов, он требует от людей христианской добродетели.

В чём же сказалась свобода у Ницше? В его произведениях имеется на лицо свобода фраз, а не мысли: свобода отрицаний, которые потом им самим отрицаются; свобода кощунственных выходов, которые обращаются против него. Но нет у Ницше ни одного утверждения, которое бы не было высказано ранее, и нет у него заповедей, которых не знала бы религия, и вся его этика – плагиат Евангелия. Говорят, что все великие люди – великие воры: присваивают себе чужие открытия, чужие идеи и выпускают их в таком виде, что поневоле сочтёшь их отцами этих открытий или идей. Можно спорить о том – был ли или не был Ницше великим человеком, но, во всяком случае, в своей морали он даёт нам образец плагиата в духе и силе если не гениальных, то очень талантливых людей. Источник замаскирован, на источник совершаются нападки, а, в сущности, предлагается вода из этого же источника только сильно помутнённая.

Для людей существуют два авторитета – авторитет необходимости и авторитет божественный. Первому люди подчиняются, не преклоняясь пред ним, пред вторым они преклоняются, часто ему не подчиняясь. У философии нет ни того, ни другого авторитета. Поэтому она на самом деле и не авторитетна и никогда она не была и не будет царицей наук. Когда говорят о могучем и жизненном влиянии той или другой философии, то опускают из виду, что сила такой философии заключается не в ней самой, а в тех принципах и идеалах, которые она защищала и которые она не создала сама, а заимствовала из окружающей среды; философия никогда не была госпожой, она всегда была защитницей или служанкой каких-либо взглядов и стремлений, циркулировавших в данный момент в обществе.

Свободна ли философия теперь в тех странах, где допускается неограниченная свобода суждений?

Нет. На этом отрицательном ответе тем легче настаивать, что легко указать господ, которым служит современная

философия. Два у неё теперь господина. В области метафизики – естествознание; в области этики – социальные утопии.

Начало второй половины XIX века ознаменовалось введением в естествознание новых принципов, которые сообщили естествознанию новый дух и небывалое значение: естествознание стало исходным пунктом и основанием и для философских и для исторических доктрин. Принципов этих два: принцип косности в науках о материи и принцип развития в науках о жизни. Количество вещества и движения в мире остаётся неизменным, и все явления в мире суть модификации движения вещества. Так с физической стороны мир остаётся неизменным, с биологической – он прогрессирует. Из возникающих разнообразнейших форм жизни менее устойчивые (менее совершенные) погибают, более устойчивые (более совершенные) сохраняются. Процесс совершенствования, процесс образования более и более целесообразных форм происходит в мире с крайней медленностью, но он происходит неизменно, потому что в природе может сохраняться только целесообразное. Эти естественнонаучные принципы послужили основанием в философии для теории познания, которую можно назвать материалистическим релятивизмом или феноменализмом, в этике – для строгого детерминизма, в психологии – для учения о феноменализме личности. Всякое явление в мире есть по форме движение вещества (чувство гнева выражается в видимом – тела – и невидимом – нервной системы – движении гневающегося), и взаимная зависимость явлений может быть выражена алгебраическими формулами. Всякая попытка проникнуть за явления есть попытка поставить за одними явлениями другие и не может дать никакого плодотворного результата: задача познания – установить связь между явлениями, тогда их можно будет предвидеть, это – идеал познания. Идея неизменной связи между явлениями есть идея строгого детерминизма, необходимости совершающегося. Наши мысли, чувства и действия – необходимая функция прежде существовавших условий. И не только наши мысли, но и само наше «я» есть таковая функция. Всякое явление возникает путём суммирования или разложения чего-либо. Наше «я» есть

тоже феномен, оно возникает, развивается, изменяется и уничтожается. Если «я» вообще есть феномен, то «я» абсолютного, т. е. личного Бога, не может быть. Не может быть, следовательно, и религии, как живого взаимоотношения между Богом и человеком. Исторические науки, исходя из естественно-научных начал, и отрицают факт такого взаимоотношения в истории. Идея развития требует предположения, что история человечества началась с возвышения человека над животным (путём усовершенствования), и не ниспадением человека до животного (через грех). Идея развития требует, далее, представления истории человечества, как процесса естественного усовершенствования человечества, а не как процесса сверхъестественного препобеждения склонности человека к падению.

Механико-атомистическая и эволюционная теории так глубоко вошли в сознание современного человечества, так привились к нему, что для нынешнего человека так же дико услышать, что не существует эволюции, как дико для него звучит тезис, что земля неподвижна. С первыми уроками физики и биологии он проглатывает и усваивает принципы нового естествознания, которые потом становятся для него руководящими началами для объяснения всего существующего. Средневековый философ далеко не так был подчинён догматам, как философ современный естественнонаучным доктринам. Рядом с догматом всегда стояло его отрицание. Сама формула догмата создавалась уже тогда, когда против него начиналось движение. Рядом с ортодоксальным учением всегда стояла ересь. Средневековый мыслитель всё это имел перед собою. Кроме этого, он имел в своём распоряжении для оценки догмата весь тот логический и исторический материал, которым располагали другие. Отсюда он всегда мог быть самостоятельным критиком или апологетом догмата. Положим, за критику его могли сжечь, но есть многое на свете, что может терроризовать человека гораздо сильнее, чем смертная казнь, и думается, что начала, терроризирующие современную философию гораздо сильнее, чем средневековая инквизиция.

Наука установила, наука доказала. Против истин науки также нельзя идти, как против принципов логики. Наука есть тот Бог, который дарует нам все блага. И блага эти явны и бесспорны. И этих благ человечеству будет подаваться наукой всё более и более. Что скажет философ против этого? Как он будет полемизировать с данными науки? Кто поверит его критике научных теорий? Он – не натуралист, следовательно, не имеет права судить о происхождении видов или человека; он – не астроном и не физик, следовательно, не может рассуждать о происхождении мира; он – не этнограф, следовательно, не может рассуждать о всеобщности нравственных начал у различных человеческих племён. Вообще, оказывается, не его дело рассуждать, а его дело слушаться. Если он вздумает не слушаться, его не будут обвинять в ереси или служении сатане, его будут обвинять в реакционерстве, в желании подслужиться правительству, церковной власти, будут обвинять в невежестве и нечестности. Эти обвинения будут предлагаться постоянно и систематично, они сделают ему невыносимой жизнь. Люди, верящие в науку, прогресс и прежде всего молодёжь, отвернутся от него. Действительные обскуранты и люди склонные ловить рыбу в мутной воде потянутся к нему со своими объятиями, и дружба последних будет ему также горька, как вражда первых. Для того, чтобы всю жизнь бороться со всем этим, право, нужно гораздо больше мужества, чем для того, чтобы однажды взойти на костёр.

Нельзя отрицать громадного положительного значения за механико-атомистической и эволюционной теориями. Они чрезвычайно просто и ясно истолковывают настоящее и прошедшее мира. Не нужно никакой подготовки, чтобы понять их. Популярны книжки их излагающие сделались достоянием, а потом и *credo mass*. Влияние их на умы чрезвычайно сильно, но отсюда не следует, что они представляют собой истину. Некоторые физики рекомендуют и теперь при преподавании электричества пользоваться теорией электрических жидкостей. Теория эта даёт возможность школьнику быстро усвоить и понять целую серию электрических явлений, и за всем тем все физики единодушно признают эту теорию несостоятельной.

Точно также в астрономии иногда очень удобно вычислить путь кометы по параболе, хотя она движется по эллипсису; видимые движения кометы будут предсказываться с той точностью, которая называется математической, и однако, в конечном выводе получится бесконечная ошибка. Но астрономы это знают, как знают и физики цену электрическим жидкостям. С механико-атомистической и эволюционной теориями дело обстоит иначе. Значение этих теорий полагают не в том, что они практичны, а в том, что они соответствуют истине. Учения о вечности материи, вечности силы, эволюции организмов провозглашаются вечными истинами. Кто осмелится прать против этой догматики, тех и осмеют, и оплюют и, пожалуй, обвинят в развращении нравов.

Насколько могуче и, так сказать, гипнотизирующе влияние этих теорий на общество, можно видеть на отношении учёных к новым научным фактам. Шила в мешке не утаишь. На самом деле с конца XIX столетия и до настоящего дня научные открытия набрасывали постоянную тень на общепризнанные и ставшие догматическими теории. Лучи Рентгена, явления радиоактивности, катодные лучи поколебали теорию сохранения вещества. Изучение движений разного рода новых лучей показало, что принцип инерции должен быть видоизменён, но тогда не может сохраниться и принцип сохранения силы. Механико-атомистическая теория в своей широкой, философской постановке разрушена. Как же относятся к этому учёные? Они делают вид, что эти научные открытия находятся в полном согласии с их догматами и отвечают их предположениям. На самом деле эти открытия стоят в противоречии с их догматикой.

На основании эволюционной теории нам дали априорные изображения австралийских и африканских дикарей. На основании сообщений путешественников о духовной тупости этих дикарей сделали заключение относительно того, каково их социальное устройство и каковы их религиозные верования и культы. Всё это у них должно быть примитивно, следовательно, просто, несложно. Осложнение есть продукт эволюции. Но когда исследователи поселились среди этих дикарей и стали изучать

их так, как надо научать, действительность оказалась в совершенном противоречии с предположениями о ней. У дикарей оказались тайные политические союзы, сложные церемониалы, разработанное обычное право, чрезвычайно сложные культы, мистерии, верования, в которых святое и возвышенное перемешано с крайне низменным. Задумались ли учёные над этими фактами? По-видимому, нет. Большинство решило вопрос очень просто: этим дикарям предшествовало много поколений дикарей, которые были более примитивны, чем они, и соответствовали требованиям эволюционной теории.

Давно уже натолкнулись и принуждены были начать изучать явления внушения, гипнотизма, чтения мыслей, влияния воли на материю. Всё это крайне непонятно и всё это стоит в совершенном противоречии с теорией материальной основы явлений. Но учёные, ничего не понимая, только зная факты, делают вид, что они всё понимают, и что всё это находится в полном согласии с научным *credo*, выработанным в 60-х и 70-х годах XIX столетия.

Влияние этого научного *credo* сказалось на философии так, что с 60-х и 70-х годов её можно характеризовать термином «эволюционная». Философия признала над собой власть научных теорий – не говорю: научных истин – и безропотно подчинилась этой власти.

Это – в области метафизики. В области этики философии пришлось считаться с социальными движениями века, с рабочим вопросом, с борьбой труда и капитала, с забастовками, с постоянными попытками добиться своего благополучия путём насилия и лишения благополучия других. И здесь под давлением этих движений философия сделала шаг назад от христианской этики и даже в некоторой части подчинилась теории, родившейся совсем не в философской атмосфере и признавшей, что нравственность и религия, как и всё на свете, создаются одними экономическими условиями, т. е. рублём. И буддизм, и христианство должно объяснять из экономических условий тех стран и среды, в которых они появились и получили распространение. Всё объясняется просто, чересчур просто. Вся история человечества, в конце концов, истолковывается из

стремления людей к питанию и размножению. Эти инстинкты создали и мадонну Рафаэля и Фауста Гёте, и храм Христа Спасителя. Эти инстинкты создали и диалектику Гегеля, но в современной философии нет места этой диалектике. В современной философии нет места идеальному и возвышенному, хотя эта философия и отрешивается от метафизики, но она даёт очень определённое метафизическое учение, согласно которому сущность всего исторического процесса обуславливается низменными инстинктами человечества.

Итак, могуче влияние этих новых доктрин, что даже у тех философов, существу которых, по-видимому, должно претить это стремление уничтожить идеальное, однако можно видеть постоянное выражение почтения к этим доктринам. Они робко защищают религию, но тут же спешат оговориться, что они не стоят за догматы и не верят ни во что несогласное с наукой. Такое впечатление на меня произвели книги Бутру²⁰⁰ – религия и наука и Гефдинга²⁰¹ – философия религии.

В XX столетии философия также мало свободна, как римские рабы в эпоху Нерона. На протяжении тысячелетий философия меняла господ, но никогда не освобождалась от них. А если так, то тогда философы не могут бросать упрёка и клерикальной и церковной философии за то, что она опирается на авторитет религии. Что делать? Философия должна опираться на какой-либо авторитет – науки, религии, общественных требований.

Но странное дело, философия, ратующая за свободу и на самом деле поработённая, ещё подчёркивает своё неуважение к свободе, относясь с нетерпимостью к учениям, стоящим в несогласии с эволюционным духовным климатом момента. Существует ведь не один католический index. Преследуются и христианские книги, и христианские школы. Я знаю немало людей и вдобавок философов по профессии, которые совершенно серьёзно утверждают, что католические университеты, равно как и православные духовные академии не должны существовать. Каждому из таких философов я хотел бы

сказать то, что говорит у Пушкина старый цыган, обращаясь к Алеко:

Ты не рождён для дикой доли,
Ты для себя лишь хочешь воли.

Дикий цыган более уважает чужую свободу, чем эти философы. Но философы должны уважать свободу. Не имея возможности и умения убедить других в истинности своих воззрений, они должны признать за другими право понимать истину иначе, чем они сами.

Но философии церковной, философии православной бросают упрёк в том, что она отказывается от свободы исследования, отказывает разуму в его праве во всём сомневаться и отрицать всё несогласное с его воззрениями. Те, которые возводят это обвинение, на самом деле сами пленили свой ум в послушание различным теориям. Но если бы даже этого не было, если бы на самом деле эти мыслители являли собой образец свободы, то и тогда во имя этой свободы они не могли бы осуждать разума, свободно подчиняющегося вере. Паскаль говорил: «последним выводом разума должно быть признание, что существует бесчисленное множество вещей, его превосходящих. Слаб тот разум, который не доходит до этого сознания. Нужно, где следует, сомневаться; где следует, утверждать и где следует подчиняться. Кто не поступает так, тот не знает силы разума. Есть люди, грешащие против этих трёх правил: они или считают всё не требующим доказательств, потому что не умеют доказывать, или во всём сомневаются, в чём бы следовало подчиняться, или, наконец, подчиняются во всём, не зная, где следует обратиться к рассудку. Если всё подчиним рассудку, то наша религия не будет иметь ничего таинственного и сверхъестественного. Если же пренебречь началами разума, то она покажется нелепой и смешной. Разум, говорит блаженный Августин, никогда бы не подчинился, если бы не признавал, что есть случаи, где он должен подчиняться. Стало быть, он справедлив, подчиняясь там, где находит это нужным».

Этим своим рассуждением, подтверждаемым словами блаженного Августина, Паскаль устанавливает, что философия

веры может так же утверждаться на разумных основаниях, как и всякая другая философия. Анализ может раскрыть, что православная вера наилучшим образом истолковывает действительность и наиболее отвечает идеальным стремлениям человеческого духа. Задачей философии будет тогда призывать людей к этой вере. Философы Московской Духовной Академии в течение столетия так и смотрели на задачи философии. Как они пришли и утвердились в вере, это дело совести каждого из них, но несомненно, что у всех у них философия обосновывала веру.

Что же? Радоваться ли тому, что православная философия начинает в Московской Академии второе столетие своего существования или скорбеть об этом и измышлять способы, чтобы уничтожить это направление в философии? Конечно, всякий, считающий себя пребывающим в истине, должен полагать своей нравственной обязанностью бороться с учениями несогласными с приемлемой им истиной. Но как бороться? Самым лучшим способом издревле считалось – лишать противников слова, и – ещё вернее – жизни. Когда в иерусалимском синедрионе думали о применении этих методов к апостолам, Гамалиил, обратившись к членам синедриона, сказал: «мужи израильские, подумайте сами с собою о людях сих, что нам с нами делить. Ибо незадолго пред сим явился Февда, выдавая себя за кого-то великого, и к нему пристало около четырёхсот человек; но он был убит, и все, которые слушались его, рассеялись и исчезли. После него во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлёл за собой довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались. И ныне говорю вам, отстаньте от людей сих и оставьте их; ибо если это предприятие и это дело от человеков, то оно разрушится; а если от Бога, то вы не можете разрушить его: берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками» (Деян.5:35–39).

Во имя уважения к чужой свободе свободные мыслители должны признать право на существование за православной философией.

А затем во всей силе остаётся дилемма: человек может узнать истину от Бога или никогда не узнает её. Свободные философы не могут быть в истине: и ограниченность их разума и безграничность материала подлежащего исследованию для установления истины, безусловно, лишают их возможности приблизиться к ней. Говоря словами древнего софиста, приходится утверждать, что познание истины невозможно «и по сложности предмета, и по краткости человеческой жизни». Но духовная академия не претендует на то, что она нашла истину и овладела ею исключительно при помощи собственных сил. Нет; она утверждает иное. Она говорит, что печать божественности лежит на одном религиозном учении – учении христианском, именующим себя богооткровенным. Не вчерашнее это учение. Скоро уже будет две тысячи лет, как оно исповедуется на земле. В нём черпали бодрость, силы, утешение и счастье многие и многие миллионы людей. Пред этим учением преклоняется академия и ему хочет служить и служит академическая философия. Тем, которые хотят уничтожения этой философии и уничтожения православных академий, словами Гамалиила мы скажем: «берегитесь, чтобы вам не оказаться и богопротивниками».

С. Глаголев 11 июля 1914

К вопросу о происхождении синагоги и некоторых черт её устройства

Синагога, как религиозное учреждение, составляет любопытное явление в иудействе, прежде всего по её отношению к ветхозаветному храму. Под именем храма – гехаль, микдаш разумели единственное святилище для всего еврейского народа. Место для храма было избрано Самим Богом (избрал Господь Сион, возжелал в жилище Себе. Пс.131:13, ср. Маймонида *Iad Chasaka*, *Hilchot Bet habchira* 3); вне этого места всякое жертвоприношение становилось беззаконием. «Берегись приносить всежжения твои на всяком месте, которое ты увидишь, но на том только месте, которое изберёт Господь в одном из колен твоих». Втор.12:13–14, ср. *Sebachim* 3 b. Даже Кармильское жертвоприношение пророка Илии талмудом считается требующим оправдания из обстоятельств времени – לְבָמוֹת (*lebamot* 90 b). Сооружённый Онией в Египетском Гелиополисе иудейский храм, несмотря на пророчество Исаии о служении Адонаю в Египте (19:99), был неодобрен ортодоксальным раввином и объявлен за языческое капище (*Menachot* 109a). Сооружение храма и его священной утвари было нормировано (ср. *Middot II* и Маймонид *Ioc. cit.*). Не то относительно синагоги – её план создавался вне законодательной схемы, её Богослужбная утварь являлась отражением текущих потребностей культовой жизни, но главное – синагоги возникали вне определённого пространства и времени. Даже пожелание тосафиста²⁰², чтобы синагога возвышалась над другими строениями места (*Tosefta Megilla III. Editio Zuckerman* 227), редко выполнялось, а ориентация молящихся лишь впоследствии стала правилом (*Berachot* 30a). В храме служила фракция народа – левиты, и вторжение лица иного колена в сферу храмовой литургии запрещалось под страхом смерти (сообразно Чис.1:51, ср. *Schabbat* 31a), тогда как в синагоге Богослужение может совершаться каждым евреем, если он не особенно убог по внешности, умственно здоров и не малолетен, и ааронидам²⁰³ принадлежит лишь

священническое благословение – биркат коганим (ср. Gittin 59a о священнике, как *primus inter pares* в синагоге). Культ храма знал только кровавые жертвоприношения, которые были строго регламентированы, в синагоге хотя и совершались молитвы, как компенсация жертвоприношений, в выдержанной хронологической параллели с культом храма (быки приносились устами – פָּרִים שְׁפָתַי, Ос.14:3), однако твёрдых ритуалов синагога не должна бы иметь, как служба духовная, עֲבֹדַת שְׁבִיל, потому что записывающий литургийные молитвы как бы сжигает тору (Tosefta Schabbat XIV [Zuckermann 128], ср. Schabbat 115b). Поэтому так трудно историку синагогальной литургии проследить её примитивный вид и установить этапы в её развитии (Elbogen. Studien zur Geschichte des jüdischen Gottesdienstes. S. 1, ср. Müller Masechet Soferim S. 190). Наконец, Иерусалимский храм всегда был в поле зрения миссианистов: надежда на его восстановление тесно сросшена с мессианскими упованиями (Schemone Esre, застольное благословение Birkat hammazon, особенно аводà праздников), тогда как синагога, как институт, совершенно чужда какой бы то ни было иудейской эсхатологии, eo ipso мессианологии, и её положение во времена Мессии является более чем проблематичным.

Когда же могла возникнуть синагога, по-видимому, столь оппозиционная храмовому культу?

Естественно было бы думать, что она явилась в эпоху отсутствия храма, т. е. во время Вавилонского плена. Витринга (De Synagoga vetere 413–428), Герцфельд (Geschichte Israels 1. S. 25), также Грец (Geschichte der Israeliten 2 (2 Auflage) S. 20), Гамбургер (Realenzyklopädie des Judenthums II, vox Synagoge), Штрак (Hauck-Herzogs Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (2 Auflage), vox Synagoge), Американская еврейская энциклопедия sub voce Synagoga и отчасти Бихер (Ieschurun 1903, S. 490) – так и полагают, но Ренан колеблется между признанием синагоги за институт, имеющий свои самобытные корни в эпохе Вавилонского пленения, или отнесением её к подражательным учреждениям иудейства,

первоначально явившимся в эллинистических общинах приспособительно к муниципальному управлению греческих городов (ерины, фиазы, культовые ассоциации). Histoire du peuple d'Israël III. t VI I. 2 сравн., Ib. VI. t VIII 13) Так отчасти мыслит и Иост, хотя констатирует беспомощность историка культуры в решении этого вопроса (Geschichte des israelitischen Volkes I S. 450, ср. Geschichte des Judentums und seiner Sekten I. S. 23). Шюпер и особенно Велльгаузен (первый в Geschichte des jüdischen Volkes zur Zeit Jesu Christi II. (3 Auflage) S. 419, – второй в Israelitische und jüdische Geschichte 1894 S. 107), полагающий, что Вавилонский плен, грозивший стать уничтожительным потоком для еврейства, сделался in re ipsa купелью возрождения для нового после пленного Израиля, со специфическими чертами религиозного быта, – относят учреждение синагог к временам Ездры. Штаде (Geschichte des Volkes Israel) совсем не касается интересующего нас вопроса. Цунц, этот великий знаток синагогальной поэзии и вообще иудейской религиозной лирики, отнёс происхождение синагоги в Маккавейскую эпоху – das seleuzidische Zeitalter (Gottesdienstliche Vorträge der Juden 1 Auflage S. 2). Из христианских археологов этого же мнения держался Георг Лоренц Бауэр в начале 19 века (1805) в сочинении: Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. Касательно последнего датирования синагог нужно заметить, что оно пытается утвердиться на 73 псалме, где читаем о врагах Израиля – сожгли все места собраний Божиих на земле (Пс.73:8). Если в псалме усматривать пророческую антиципацию²⁰⁴ всех бедствий Иудеи, то множеств. число – места собраний объяснимо из факта неоднократного разрушения Иерусалимского храма (так Раши), но историки прагматисты видят в 73 псалме отражение черт позднейшего времени сравнительно с эпохой Давида и Асафа, псалмопевца, да и сам псалом не надписан именем Асафа, как его соседние по псалтири псалмы, а поэтому и под местами собраний Божиих подразумевают указание на синагоги, отсюда, датируя псалом, как Маккавейский, определяют и синагогу, как позднейший институт. В противовес этому мнению можно привести суждения

Гуго Гроция (Collectanea), по которому синагога даже установление самого Моисея, во всяком случае, имеет непосредственные корни в развитии Моисеева законодательства.

Мы остановимся несколько подробнее на мнении Лёва, сближающего синагогу с народным домом древнееврейского города. Прежде всего, является вопрос, имели ли городские общины в библейские времена публичные места для собраний, второй вопрос был бы таков: посещали ли эти собрания пророки и вообще раздавались ли здесь религиозные увещания? Конечно, каждому известно, что большое значение в жизни древнего города имели городские ворота: здесь разрешались не только общественные, но и частные дела, – судебные, административные, коммерческие и семейные. Сообразно простейшим потребностям древней жизни здесь соединялись ратуша, судный зал, биржа и общественный нотариат. Блаженный Иероним, вероятно, *secundum hebraicam veritatem*, т. е. со слов своих еврейских учителей, мотивирует такое значение городских ворот тем, что здесь решались дела и поселян, стекавшихся к городу, как к своей метрополии, а потому важно было заседать суду и быть бирже народного труда там, откуда скоро можно было возвратиться поселянам домой без лишних городских издержек. Каковы же были эти городские ворота?

Здесь мнения археологов разделяются. По одним – это были обыкновенные ворота, а потому местом собраний была площадка при воротах, где обычно бывал рынок (Неем.3:3 ср. (Неем.13:16). На площади у водяных ворот в Иерусалиме состоялось собрание мужчин и женщин при Езре (Неем.8:2–3). По другим, городские ворота имели внутреннюю площадь, так как ворот было двое: наружные и внутренние: Давид сидел между двух ворот, ожидая известия о ходе усмирения мятежа Авесалома (2Цар.18:24). Наконец, можно допустить, что ворота были архитектурным сооружением, проходным домом, по Baba Batra 1, 5 каждый зажиточный иудейский дом имел такое устройство ворот, причём над воротами в собственном смысле помещалось жилище привратника. (Rosenzweig. Das Wohnhaus

in der Mischna, S. 5). Свидетельство талмуда о втором храме также в пользу рассматривания ворот горы дома Божия, как архитектурных сооружений (Tamid. 1:2). О поднятии на ворота говорит кн. Руфь.4:1 (сн. Втор.25:7). Может быть, изложенные три концепции древних городских ворот соответствуют этапам в архитектурном развитии ворот, причём это развитие завершилось отделением места собраний от самых ворот в особый превратный дом. О построении такого дома Библейская история молчит, но говорит о его разрушении: в книге пророка Иеремии читаем, что халдеи разрушили огнём дом царя и дом народа (Иер.39:8). Здесь обращает внимание речение «народный дом», сопоставляемое с домом царским. Кимхи принимает произвольно единственное за множественное и толкует – дома народа, частные здания. Абраванель понимает здесь Иерусалимский храм и видит даже указание пророком на удаление шехины²⁰⁵ из святилища, что сделало храм – дом Божий – обычным народным домом. Однако талмуд содержит некоторые частные замечания, проливающие свет на древний народный дом у пророка. Schabbat 32a угрожает преждевременной смертью тем невеждам (амме гаарец), которые называют синагогу народным домом. Откуда это выражение в устах малообразованных евреев? Не позволительно ли думать, что народный дом был для них нечто реальное, городская ратуша, где также собирался народ для решения общественных дел. Синагога была первоначально таким народным собранием (перевод לִבַּי דַּו в таргуме לִבַּי חֲמִי, у Раши бе кениста), но благодаря проникновению религиозного элемента во все стороны древней жизни нередко синагогальное (муниципально-гражданское) собрание становилось подобием Богослужения, и городская синагога становилась как бы храмом. Впоследствии Богослужебные собрания (в техническом смысле) отделились от мирских, получили свои здания, но народная масса продолжала вести себя в них по-рыночному и именовала их по-прежнему – народным домом. Раз наименование вносило известные непорядки и их как бы санкционировало, естественно прещение тамлудистов на амме гаарец по этому поводу. То же наказание угрожало женщинам ам гаарец, если они арон

синагоги называли просто арон, а не как следовало бы священный арон – арон коदेश. Однако поражаемые прещением еврейки могли бы быть оправданы тем, что и в Библии ковчег завета иногда называется просто арон (Исх.37:1), без добавления берет (завет) или имени Божия. Не разумеется ли здесь то же смешение вещей, какое имело место при наименовании синагоги народным домом? Ратуша должна была иметь шкаф для хранения общественных документов и денежных сумм. «Реа» знает двойное обложение жителей города в пользу местных бедняков: натурой-припасами и деньгами (8:7), по Baba batra 1, 5 были сборы на полицию безопасности. О документах знает и Библия: так учредительная грамота еврейского царства была положена при святилище (1Цар.10:25), пророк Иеремия говорит о купчей, отданной им на сохранение Варуху (Иер.32:14). Мишна знает векселя, предъявляемые на суде (Schebiit 10:2), таргум упоминает не только о вместилищах для хранения письменных памятников (обычно сосуды), но и знает речение «архив» אֲרִיבָא (архив), причём архивы относит к глубокой древности на основе имени хананейского города Кириаф Сефер (Levy. Targum. Wörterbuch 1, 64b.). Если община обладала шкафом – библиотекой для хранения грамот и денег, то естественно он должен был именоваться арон; так, например, в Библии именуется ящик, поставленный Иоасом в храме для хранения денег (4Цар.12:10–11; 2Пар.24:8, 10:11). Если было оскорбительным для ушедшей из недр ратуши синагоги именоваться по-прежнему народным домом, то то же нужно сказать и о синагогальном ароне, смешивавшемся у простолюдинов с простым шкафом для хранения документов городского нотариата, между тем как содержание арона – свитки Пятикнижия стали национальным палладиумом еврейского народа.

Нам следует теперь выяснить, для каких религиозных целей могла пользоваться городская община народным домом. Культ вне жертвоприношений не известен Библейской древности (Исх.23:15 пусть не является пред лице Мое с пустыми руками אֲרִיבָא); приведённые в ветхозаветной Библии вне упоминания о

жертвах молитвы, например, молитва больного Езекии (2Цар.20; Ис.38), столь же мило являются Богослужebным актом, как и речи пророков (Иез.11:16). Молитва Анны, грядущей матери Самуила, имеет отношение к жертвоприношению 1) יִשְׁחַדֵּן צָרָהЦар.1:25), здесь молитва только истолковывает жертву, прошение и благодарение Богу тесно связаны с материальным даром (Wellhausen. Geschichte des Volkes Israel 1. S. 55). Собрания у пророков в новомесячье и субботы в северном царстве (10 колен), которые известны из слов мужа Сунамитянки, отправлявшейся к пророку Елисею с мольбой об умершем сыне (4Цар.4:23), и почитание пророков, как левитов, что видно из принесения им в северном Израильском царстве начатков (4Цар.4:42), – ещё не свидетельствуют, что именно здесь при религиозной безурядице зародилась новая фаза культа. Выражение תָּרָחַץ (термин ритуальный) – собрание обычно стоит в связи с жертвоприношением (4Цар.10:20; Иоиль.1:14; Ис.1:13), תָּרָחַץ же вообще собрание, например, в Taanit l8b о собрании дождевой воды תָּרָחַץ מִי כְּנִיָּוִת בֵּית. По Цибарту (Das griechische Vereinswesen. S. 34, особенно S. 36) в греческих муниципальных собраниях участвовали жрецы и жрицы, бывали кровавые жертвоприношения, и никакой новой форме культа отсюда евреи не могли научиться, да и отношение евреев палестинских к греческому миру всегда было подозрительным: день появления греческого перевода был столь же тяжёл для Израиля, как день, когда отлили золотого тельца (Soferim 1:7), и поэтому этот день отмечается постом, по Megillat Taanit 8 Тебета тора переведена на греческий язык, три дня мрак царил на земле – день постный (Schwab. Megillat Taanit ou anniversaires historiques. p. 258). Вхождение Иафета в шатры Сима, что по талмуду знаменует распространение греческого языка среди семитов (Megilla 9), всегда было условностью; эллинофилов в Палестине всегда было мало, между тем синагоги имели огромное распространение и в Палестине, по Megilla 3 в самом Иерусалиме было 480 синагог.

Итак, каким самобытным путём иудейское мирское общинное собрание стало домом молитвы с участием в служении лиц, чуждых левитской иерархии?

Храм знал двоякие жертвы: общественные и частные. Существенной особенностью всех жертвоприношений было возложение жертвователем рук на жертву, т. н. семиха; если жертва была от имени народа, то для возложения рук выступали народные представители, – анше маамад – мужи стояния. Они наряду со служащей ефимерией священников пребывали в храме и подчинялись полуаскетическому режиму. По числу 24 священнических ефимерий (страж) были и 24 чреды мужей стояния (Müller Masechet Soferim 237, Duschak. Judischer kultus 172, Bloch. Institutionen des Judenthums S. 87). Наряду с активным представительством при общественных жертвоприношениях, когда мужи стояния заменяли коллективного жертвователя, развивалось и крепло пассивное представительство отсутствующего частного жертвователя. Несметная эллинская и восточная диаспора не забывала храма: уже по 1Ездр.1:4 оставшиеся в Вавилонии иудеи посылали дары для жертвоприношений; Цицерон в речи за Флакка, обеляя этого сановника, говорит, что его заслуга пред государством в том, что он конфисковал иудейское золото, предназначавшееся Иерусалимскому храму (Reinach. Textes des auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme. p. 238). Подобно тому, как не все лица, входившие в священническую чреду (стражу – мишмар), присутствовали в храме, а по ясному свидетельству талмуда оставались большим резервом в Иерихоне (Taanit 27a), так и мужи стояния могли отчасти оставаться в своих городах, но, выделившись от остальных насельников места по своему почётному избранию, они нуждались и в особом проведении времени: Будучи избавлены от обычных занятий своим призванием религиозных депутатов и являясь таким образом предшественниками «досужих» мужей – батланим средневековой синагоги, посещавших каждое Богослужение, эти лица проводили время в молитве, соединяя её с Иерусалимским жертвоприношением по времени и типу, т. е. совершая утром и вечером во время каждодневного

всесожжения храма – тамид и умножая в праздники, приспособительно к жертвам дополнительным этих дней, т. н. мусаф (Berachot 28b). Народный дом, легализовавший всякие собрания в древнем городе, мог влечь к себе и этих городских постников, батланимов храма, тем более что для совершения молитв они, подобно мужам стояния в самом храме, должны были держаться принципа совместности действий. Народный дом мог привлекать к себе и миссионеров, каковыми, например, были левиты и священники, ходившие с книгой закона Господня по Иудее, уча народ по городам, в царствование Иосафата Иудейского по его приказанию (2Пар.17:7–10). Так в народном доме раздавалось и чтение закона, и одушевлённая проповедь, может быть, отсюда в книге Деяний Апостольских (Деян.15:21) сказано, что закон Моисеев от дней (родов) древних возвещается в каждом городе ἐν ταῖς συναγωγαῖς. Сам второй храм имел свою синагогу, возможно, в базилическом портике двора язычников, куда в день Очищения приходил служащий первосвященник для чтения отдела книги Левит о Богослужбном порядке этого праздника (Ioma 68b, ср. Раши ad Iosum Sota 40a). Из сказанного следует, что начало Богослужбного употребления народного дома еврейского города может совпадать с введением института стояний. Если относительно ефимерий (стражи – мишмарот) священников известно, что их ввёл Давид, имея по традиции своими предшественниками древних пророков, Моисея и Самуила (Tosefta Taanit IV), то о стояниях сказано там же, что их установили, пророки Иерусалимские, по тосефте Taanit II можно думать, что это были Аггей, Захария и Малахия (ср. Iad Chasaka. Hilchot kele Hammikdasch VI, I). Тогда нам приходилось бы датировать синагогу, как институт после пленного времени. Однако выражение «пророки Иерусалимские» допускает разное хронологическое толкование. Вообще понятия маамад – стояние и мишмар – стража в талмуде нередко смешиваются, благодаря прекращению Иерусалимского Богослужения, что уничтожило стражи священников и радикально преобразовало функцию стояний. Так и гипотеза о связи народного дома еврейского города с синагогой, впервые предложенная Лёвом,

может устанавливать подобное соотношение только идейно, а не хронологически точно. Такое преобразование могло быть, но когда оно наступило, остаётся *sub judice*. Бесспорным можно признать по литературным и эпиграфическим источникам прошлого только сосуществование храма и синагоги, синхронизм культа кровавых и вообще материальных жертвоприношений и культа молитв, где само чтение Писания становилось уже жертвой, а помост, с которого возглашались молитвы, – жертвенником. Эпиграфические данные из Египта говорят о синагоге в Шедии, недалеко от Александрии, сооружённой при Птолемее 3 Эвергете (247–222 до Р.Х.). Блюдау (*Iuden und Iudenverfolgungen im alten Alexandria*. S. 20) говорит о синагогозательстве Александрийской диаспоры (ср. *Revue des etudes juives* XLV. p. 162; *Sitzungsberichte der Berliner Akademie* 1902 S. 1094), причём наличие попыток построить жертвенник в Египте (Ассуанские папирусы Е и I) показывает компенсативный характер синагог в Египте. В Атрибисе (Бенха) на юге Дельты евреи также имели синагогу, построенную при Птолемее VI (170–145 до Р.Х.), а в верхнем Египте во 2-й половине 2 века до Р.Х. была синагога в Крокодилополисе (*Grenfell and Hunt. Tebtunis Papyri I* London 1902 p. 383). Александрийская синагога красотой убранства приближалась к храму, а в *Succa 51b*. сказано, что кто не видал синагоги в Александрии, никогда не видал славы Израиля.

Переходя к синагогам талмудических времён нужно сказать, что желание, чтобы синагога, подобно Иерусалимскому храму, превосходила высотой все здания города, если даже её почвенный нивелир был ниже остальных домов, изгоняло синагогу за городские пределы, в миграш, пригородное поле. Высота синагог была в 3 веке по Р.Х. Аббой Ариха возведена в правило, на основании молитвы Ездры: Мы рабы, но и в рабстве нашем не оставил нас Бог наш и склонил к нам милость царей Персидских, чтобы они дали нам *возвысить* дом Бога нашего (1Ездр.9:9). В 5 веке раввин Аше приписывал себе заслугу, что избавил свой город Мата – Мегазья от разрушения, благодаря соблюдению этой архитектурной нормы (*Schabbat 2a*). Для оправдания постройки синагог на поле

служила, по-видимому, такая аллегория, записанная древним мидрашем (Bereschit rabba 70a): Иаков видел колодезь на поле – это синагога. 3 стада, лежавшие при колодезе, – это 3 мужа, призываемые к чтению закона. Из колодезя поили стада – в синагоге слушают Божественное учение. Стада, стремящиеся к колодезю, – это синагогальная община; они отбрасывают камень от колодезя, т. е. слушают чтение Торы, камень же при устье колодезя – злая похоть, влекущая от учения; потом они полагают опять большой камень к устью колодезя, т. е. снова делаются одержимы похотью (к Быт.29:2–3). Скромный дом городских ворот (Tosefta Berachot IV, 18, IX, 22, ср. Erubin VIII, 4, Oholot XVIII, 10, Sota VIII, 3) уже давно утратил своё значение места импровизированных религиозных собраний, которые, став регулярными, потребовали отдельного здания. Если при осквернении храма Гелиодором, о чём говорит 2Макк.3:19), еврейские девушки бегут к воротам города, то это ещё не показывает, чтобы здесь было ординарное место молитв. По Iomta 2a ворота города с иудейским населением должны были иметь мезузу, молитвенную (конфессиональную) надпись двери дома, следовательно, предохраняемые мезузою ворота если не были обитаемы, то всё же носили характер жилища, по крайней мере еврейское население города Махузы на Тигре должно было оправдываться, что не имело мезузы, надписи порога на воротах, из опасения показаться суеверным языческому меньшинству насельников города. Синагога мезузы не требовала. Древнейшее свидетельство о полевых синагогах даёт талмуд в изложении правового положения подкинутых детей. При отмечаемом всеми языческими писателями чрезмерном детолюбии евреев (*augendae multitudini consulitur* у Тацита наряду с речью о мизоксении – отвращении от чужеземцев у евреев) подкидывание детей было немыслимым, поэтому такие дети считались происходившими не из иудейских кругов, но если дитя было подкинуто в синагогу на поле, то за ним признавалась возможность законного происхождения от бедной еврейской семьи (Kidduschin 73b). Положение синагог на поле вдали от города создало потребность удлинения служб под праздники наподобие христианских вигилий²⁰⁶ и агрипний²⁰⁷.

Запаздывавшие на Богослужение тяготились одиночеством на поле в синагоге, а поэтому апостол синагоги вводил новые и новые молитвы, пока не успевали все путники давно = и новоприбывшие помолиться. Орах хайим – иудейский служебник запрещает оставлять одного молящегося в синагоге и требует совместной молитвы. Если здесь не атавистическая черта храмового культа, где сразу действовали многие священники и левиты, то возможно, что боязнь одиночества в синагоге навеяна её древним положением не среди других зданий, а на далёком поле. Для построения синагог на поле трудно подыскать богословских оснований. Витринга полагал (De Synagoga vetere 218), что поле выбрано для молитвы по примеру Исаака, который при наступлении вечера вышел в поле поразмыслить (Быт.24:63), но скорее здесь действовали помимо требования относительной высоты механические побуждения, изгонявшие шумом восточного города место молитв за его пределы.

Другим требованием для строения синагог является близость воды. По Гицигу (Winer. Real Wörterbuch, vox Synagoge) слова 136 псалма: «на реках Вавилонских сидели мы», говорят о Месопотамских синагогах пленённых иудеев, которые были именно при водах. Иосиф Флавий в «Древностях» (XIV, 10:23) сообщает, что иудеи Галикарнаса в Карии получили право совершать молитвы на морском берегу, *сообразно их отечественному обычаю*. В книге Деяний Апостольских говорится, что иудейская просевха в Филиппах была вне городских ворот, у реки *παρά ποταμὸν* по еврейскому обыкновению (Деян.16:13). Ювенал утверждает, что в Риме иудеи ютились около Sacri fontis nemus (Священного весеннего леса), где прежде Нума имел свидания с возлюбленной (Sat III, 13). Тертуллиан знает возносимые на морском берегу – литоральные молитвы иудеев. (De jejuniis 16). По Быт.16:7 Ангел Божий находит беглянку Агарь при источнике, раб Авраама стоит также при источнике (Быт.24:30), тот и другая молятся и услышаны, значит, полезно молиться при воде, почему и сказано: среди голосов собирающих стада при колодезе (т. е. воде), там да воспоют хвалу Господу (песнь Деворы Суд.5:11).

Само совершение молитв уподобляется излиянию воды (Плач.2:19). Что касается до предположения, что под просевхами разумеются в отличие от синагог места молитвенных собраний под открытым небом, то археологическими изысканиями констатируется, что и восточные синагоги были часто двором, с колоннадой по периферии, в типе античного храмового перибола²⁰⁸. Слова книги Притчей о премудрости, что она возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой (Прит.1:21), не могли иметь законодательного характера для учреждения регулярных молитвенных собраний под открытым небом. Поводом для предположения таких собраний (вне диаспоры) могли послужить сохранённые в талмуде данные о религиозных процессиях и собраниях на рынках и городских площадях в дни бездождия в месяце Хешване, с выносом посыпанного пеплом синагогального арона, благодаря чему действительно по мишне рыночной площади усваивается известная степень святости (Megilla 3:1). По Taanit 16a такие случайные молитвенные собрания происходили с целью необычной обстановкой молитв вызвать смирение: народ исходил из домов, как бы пленяемый бедствием, с другой стороны, стечение народа бывало в этом случае столь велико, что молящиеся не вмещались в синагоге.

Обращаясь к архитектонике синагоги, мы остановимся на положении входа в синагогу, на устройстве гинеконита и бимы, места, с которого возносились молитвы. Вход в синагогу номически²⁰⁹ предполагается с востока, подобно входу в скинию (Числ.3:38). Храм не берётся, как образец, потому что имел много ворот. В связи с этим положением входа стоит вопрос об ориентации молящихся: они должны обращаться на запад, где помещается арон. Обращение на восток считалось знаком идолопоклонства, так у Иезекииля (Иез.8:16) сказано, что он видел 25 мужей, обративших лицо к востоку и стоявших спиной к храму. Покаянная молитва Езекии по 2Пар.29:6 содержит такие слова: Отцы наши отвратили лицо от жилища Господа (святилище было на западе) и оборотились спиной. Однако впоследствии возобладало противоположное направление входа, с запада, причём шкаф со свитками Писания приходился

на восточной стене. Библейским основанием для этого послужила молитва Соломона при освящении храма, в которой говорится об обращении молящихся вне Палестины на город Иерусалим и к храму (3Цар.8:33, 44, 48; 2Пар.6:34:38). Примером исполнения этого была молитва Даниила, у окна, открытого в сторону Иерусалима (Дан.6:11) Мишна не имеет твёрдых предписаний о синагогальной молитве, а о частной говорит, следующее: кто едет верхом на осле, пусть слезет и молится, если не может слезть, пусть повернёт лицо, кто этого не может сделать, пусть дух свой устремит к Иерусалиму (Berachot 4:5). Далее мишны идёт барайта, (Tosefta Berachot III, 7:17): Слепой или не понимающий стран света пусть направит душу к Отцу небесному; кто вне земли отцов пусть обратится к ней, кто в земле отцов пусть обратится к Иерусалиму, кто в Иерусалиме пусть обратится к храму, кто в храме пусть обратится к святому святых, кто в святом святых пусть обратится к каппорету²¹⁰. Кто за каппоретом, пусть мыслит себя стоящим пред ним. Отсюда стоящий на востоке обращается к западу, стоящий на западе – на восток; стоящий на юге – к северу и стоящий на севере – на юг. Так Израиль, где бы он ни был, обращается к одному месту. Бл. Иероним знал это требование и основывал его на Втор.12:5. Однако молитва на восток многими считалась подозрительной: шехина на западе, говорил раввин Абагу из Кесарии (Baba Batra 25a). Раввин Шешет в Шильги на Тигре, когда ослеп, просил раба: допускай, чтобы я молился на всякую сторону, только не на восток (Baba Batra 26b). Исаак бар Пинхаз, знаменитый агадист 4 века, поставил правило: кто хочет быть учёным, пусть идёт на юг, кто хочет быть богатым, пусть идёт на север (Ioma 39b). Уже рано стали применять это к направлению при молитве. Изречение Исаака бар Пинхаз было обусловлено особенностями Палестины – её север, Галилея славилась плодородием. По Bereschit rabba 20a в Галилее легче прокормить оливами легион солдат, чем одного ребёнка в Иудее. Уже в благословении Иакова сказано, что у Асира будет тучен хлеб (Быт.49:20), а в благословении Моисея прибавлено, что он окунёт в елей ногу свою (Втор.33:24). Также плодородны были уделы колен

Завулоне и Нефталима: Веселись, Завулон, в путях твоих, Нефталим насыщен благоволением и исполнен благословения Господа (Ibid 18 и 23). Хотя Иошуа бар Леви говорил о том, что учёность даёт и богатство (Притч.3:16), однако почвенные условия Галилеи ставят эту страну неизмеримо выше каменистой Иудеи, причём в последнем свойстве Иудеи усматривали Божественный Промысл, чтобы паломники, шедшие в Иерусалим, не отвлекались земными утехами. В самой скинии стол с хлебами предложения стоял на северной стороне (богатство Галилеи), а светильник на южной (учёность Иудеи). Таким образом, ориентация в синагоге – условность.

Гинеконит, т. е. особое женское отделение синагоги требует прежде всего доказательство своего существования в древности. Второй храм имел двор женщин, где в дни праздника кущей водружался особый помост, с которого женщины могли смотреть на факельный танец мужчин. Здесь же во исполнение заповеди Втор.31:12, данной Иисусу Навину, читался в кущи каждого 7 года закон и пред женщинами. Разумеется, храмовый двор женщин совсем не предназначался для исключительного пользования женщинам, а составлял предел, далее которого они не могли проникать, но синагога возникла не по плану храма (сравни Rosch haschana 24 а). Изолированность евреев от области культа заставляет искать доказательств их присутствия в синагоге, где теперь мужчины утром воссылают Богу хвалу, что не родились женщинами (Schacharit). וְשִׁירָה לַיהוָה. Раввин Иохонан бар Наппаха рассказывает, что дважды научился от женщин в синагоге: от девушки научился бояться греха, а от старицы – искать награды от Бога. Девушка молилась: пусть, через меня ни один человек не придёт ко греху, а старица, имевшая поблизости синагогу, приходила в мой бет – гаммидраш для молитвы. Я спросил её о причине замены короткого пути долгим. Разве я не получу награды за лишние шаги, был ответ (Йома 22b). Одна женщина пропустила время зажечь субботнюю лампаду дома благодаря проповеди рабби Меира. По возвращении домой она была встречена мужем, сказавшим, что она не взойдёт на порог, прежде чем не

плюнет в лицо проповеднику. Посетив потом синагогу, оно встретила рабби Меира, который по откровению свыше просил её плюнуть ему 7 раз в больной глаз для исцеления. Пойди и скажи твоему мужу, что ты 7 раз плюнула в глаза проповеднику, сказал Меир, отпуская женщину. Благословен Меир, сказал он ученикам, что подражает Богу, который допускает, чтобы Его имя смешивали с грязью для восстановления мира между мужем и женой (разумеется обряд смывания имени Божия в воду с пылью в обряде вод заклинания. (Числ.5:23, рассказ в Waikra rabba 9a, Debarim rabba 5b)²¹¹. Если из приведённого видно, что женщины посещали синагогу, то неизвестно, занимали ли они в ней особое место. Некоторые свидетельства об этом принадлежат 4 веку: в Пумбадите экзиларх Абайя гаккоген велел поставить на полу ряд глиняных кружек, чтобы отделить мужчин от женщин. Рабби бар Иосеф в Махузе положил для этой же цели половики из тростника, которые треском стеблей извещали о нарушении введённой им дисциплины в синагоге. Редкость общения между разными полами в обыденной жизни в восточной древности делала всякие общественные собрания нравственно опасными. В Kidduschin 81a сказано, что раны целого года зависят от праздников. Для археолога приведённые данные важны, как показатель, что женщины становились отдельно от мужчин. В синагоге Александрийских терапевтов была невысокая стена, всегда разделявшая полы, тогда как кружки и циновки могли и свободно удаляться, чаще стену заменяли ковры, развешивавшиеся под праздники, когда проповедь привлекала в синагогу, между отделениями мужчин и женщин. О женском отделении синагоги приходится слышать из практики ночи пред днём Очищения, когда обычно не спали. Сначала обычай бессонной ночи 9 Тишри был обусловлен желанием иерусалимлян шумом на улицах и в жилищах не давать спать первосвященнику, во избежание у него мужского невольного осквернения (Ioma 19b), впоследствии проводили ночь в синагоге, для чего избиралось её наименее святое отделение, таковым оказывалось обычно помещение для женщин или, как называют, женская синагога. Ялпут на книгу Притчей (р. 959) уподобляет такое ночное молитвенное бдение

ангельскому служению, а поскольку ангелы бесполое существа, постольку оба пола не должны здесь одновременно находиться, естественно, предпочтение отдаётся мужескому полу (Orach Chajjim p. 619). Став как бы особой синагогой, женское отделение удалилось на хоры, соорудившиеся наподобие древнего галерее-образного помоста Иерусалимского храма, о чём говорено ранее. Во внутренности синагоги интересно положение, занимаемое жертвенником, – бима иначе – алмемар. Мысль о сооружении настоящего жертвенника при синагоге занимала умы римских евреев при Александре Севере, этом религиозном эклектике, построившем для иудеев синагогу в Риме и по преданию подарившем ей ту тору, какая была пленена Титом при взятии храма. По Megilla 10b у евреев и после падения храма были попытки совершать жертвоприношения, однако синагогальная бима служила всегда только для молитв, это – жертвенник по идее, но известно, что сначала не допускалось сооружение особого возвышения для молитвословий сообразно Пс.129:1. Из глубины взываю я к Тебе, Боже (Tosefta Berachot III, 7:24). Поэтому в некоторых синагогах даже весь пол ниже входа. Для архитектуры жертвенника синагоги важно отметить, что бима то лежит среди синагоги (т. н. александритизм), то отодвигается к арон кодеш (т. н. антиквизм). Мотивом для помещения бимы среди синагоги нужно признать не одно желание, чтобы проповедь и чтение Писания легче могли быть слышаны всеми присутствующими, но и подражание храму, где жертвенник был отделён от святилища, представляемого в синагоге шкафом, вмещающим священные свитки – арон кодеш²¹². Ввиду Втор.22:8 бима обносилась решёткой и имела для чтений закона аналогий.

Остальные черты устройства синагоги обладают ещё меньшей устойчивостью. Здесь замечаются местные особенности. Были синагоги с великолепными портиками, например, в городе Лидде (Schekalim 5), тогда как в Суре весной сооружалась синагога для летних молитвенных собраний, а осенью, по разрушении первой, создавалась более тёплая зимняя синагога (Baba Batra 3b). Эти персидские синагоги должны были представлять собой довольно

примитивные деревянные постройки, при созидании которых не могло быть речи об украшении и какой бы то ни было стилизации.

Свящ. Е. Воронцов

Авраам и Сарра в стране фараонов

История великих людей часто переходит в историю их испытаний. История патриарха Авраама была таковой по преимуществу. Можно сказать, что она с дней призвания его была вся соткана *из актов саморешения глубокой веры* отца народов и *тех терний*, которые постоянно вонзались и вплетались в его жизнь на пути его приближения к Богу.

И вынужденное путешествие Авраама из обетованной земли в страну фараонов должно быть рассматриваемо именно с этой же точки зрения. Оно было «продолжением очистительных искушений»²¹³, начавшихся для патриарха Авраама в Халдее.

Бог, выражаясь поразительно образным языком Златоуста, в конце концов «разогнал бурю и произвёл тишину»²¹⁴. Но человек должен был показать, что он не смалодушествовал и во время бури испытаний. Таким человеком и был Авраам, оставившей Халдею и занявший в Ханаане свободную от других поселенцев часть её²¹⁵. Нет никакой необходимости возражать при этом против того предположения, что великий патриарх при надвинувшемся голоде вспомнил свою жизнь в Халдее²¹⁶. В сознании переселенцев всегда теснятся думы о первых местах обитания. Мог и Авраам вспоминать плодородную равнину, орошаемую Евфратом²¹⁷. Но нам важно отметить, что при неожиданно обрушившихся невзгодах в Аврааме восторжествовал не человек, вспомнивший *прошрое*, но избранник Божий, решительно покончивший с этим прошлым и смотревший очами веры в светлое будущее. «*И был голод в той земле (Ханаанской). И сошёл Авраам в Египет*» (Быт.12:10). Божественный призыв: «*пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего*» (Быт.12:1) оказался, таким образом сильнее тяготения Авраама к прежней родине, если он испытывал ещё его. Он не хочет даже на время голода идти к северу – к берегам Евфрата²¹⁸. Он идёт в Египет, а вместе с этим восходит на новую ступень *самоограничения* по пути духовного совершенствования.

Но если глубоко воспринятый в сознание факт Божественного призвания не позволил Аврааму возвратиться на родину, то и Египет, куда направился Авраам во время голода, не мог стать для Авраама второй родиной. От Ханаана Авраам временно был отодвинут голодом, от Египта же людьми – и, быть может потому, что он, порвав связь с обитателями Халдеи, излишне надеялся на людей и на плодородие Нильской долины. Его, уже просветлённое живой верой, сознание отказалось от «дома отца» его, но робость и опасение за своё благополучие толкнули человеческую сторону существа Авраама в Египет.

Новейшие библеисты не без основания обращают внимание на то обстоятельство, что Авраам, часто удостоивавшийся Божоявлений и Высших руководственных указаний, не получил, по-видимому, никакого указания относительно своего путешествия в Египет²¹⁹. На пути *саморешения* Авраам и встречает терние.

Возвышенный через личный акт живой веры во время призвания, Авраам научается понимать, что *самочинное решение не всегда отвечает Божественному изволению*, что верность обетованиям и Божественное всемогущество составляют существенное свойство Божие. Авраам был уже *настолько возвышен верой*, что мог порвать связь с Халдеей, он был *настолько предприимчив и решителен*, что мог найти выход из тяжких условий новой жизни, направившись за хлебом в Египет; но он был недостаточно убеждён в том, что единственный Источник благоденствия есть всемогущий, верный своим обетованиям, Бог, и что *не Бог должен быть в подчинении у человека, а человек у Бога*²²⁰. Это – урок не Аврааму только, но в нём и всему человечеству.

И вот мы видим, что после того, как голод, точно неумолимый «палач, насильно увлёк Авраама из пустыни в Египет», «отец верующих обнаруживает в себе обеспокоенного и робкого» человека²²¹, как бы отходящего на время в сторону и выдвигающего на своё место достойную жену – Сарру. Её личным самопожертвованием, рискованным для её чести, она ограждает безопасность мужа. И не удивительно, что отцы

церкви видят в истории путешествия Авраама в Египет повод для особого восхваления добродетельной Сарры²²². В частности, св. *Ефрем Сирин* определённо характеризует Авраама, убедившего выдавать Сарру не за жену, а за сестру (Быт.12:11–13), как «человека». «Авраам сказал это как человек» – выразительно говорит он²²³. Митрополит Филарет развивает и поясняет эту мысль. Он говорит, что человек «остаётся сух и бесплоден, алчен и жаждущ» «на внутреннем пути веры» «после того, как благодать как бы перстом показывает ему землю обетования – внутреннее царство Божие и скрывается паки». Авраам, выражаясь языком Филарета, *желал найти для себя пищу в Египте и душа сделалась пленницей суеты*²²⁴. И если «ловец – по словам блаж. Феодорита – не насладился добычей своего лова»²²⁵ (ср. Быт.12:17), то в этом мы видим, как Божественное милосердие исправляет человеческие саморешения и деяния.

Такова внутренняя сторона истории путешествия Авраама в Египет во время голода.

Но библиист может отметить здесь и некоторые другие интересные подробности. Так, мы видим, что уже в далёкие времена Авраама ограждалась чистота брака²²⁶ и честь супруги и что даже в среде египтян не безразлично относились к женщинам (Быт.12:17–18), состоявшим в браке. Поэтому Авраам прибегает к хитрости, убеждая Сарру выдать себя за сестру, а не за жену²²⁷, каковой она была для него *по преимуществу*. В этой подробности мы находим очень определённое и важное указание на то, что уже в отдалённую эпоху патриархальной истории Израиль, в лице своих предков, имел высокое представление о правах законной супруги, чего не хотят признать некоторые историки²²⁸.

Предлагая данные для характеристики Авраама, как испытываемого человека, и отмечая попутно наличность уважения к жене в патриархальные времена, история путешествия этого избранника Божия в Египет имеет и особое значение для общей истории.

Пред нами в истории отдельной личности впервые, открывается завеса над целой монархией – над Египтом.

Wellhausen назвал историю Авраама «легендой»²²⁹ и всё-таки эта легенда сберегла, по нему, в имени «отца верующих» «не пустое имя»,²³⁰ а «живую фигуру», «прототип истого израильтянина»²³⁰. Но мы не сомневаемся, что новейшие данные египтологии возвратят Авраама на его определённое историческое место и покажут, что у этого патриарха нельзя отнять той славы великого исторического деятеля, которую иронически хочет отнять у него *Wellhausen*²³¹. Более поздний исследователь данных Библии проф. *Duff*, расчленивший, подобно *Wellhausen*'у, историю Авраама на иеговистический и элогистический фрагменты, хотя и пытается подорвать доверие к первоначальности библейской истории Авраама, однако он должен был сознаться, что в сказании об Аврааме мы соприкасаемся с личностью какого-либо древнейшего вождя²³² и что поток преданий об Аврааме вытекал из тех древних времён, в которые жил отец верующих²³³, точнее, из того «доисторического времени», когда ещё не было мёртвого моря²³⁴. Все эти замечания похожи на невольное отступление армии противника пред несокрушимой твердыней, которой является в данном случае Библия.

Оставляя в стороне многочисленные сказания о путешествии Авраама в Египет, имеющиеся не только в раввинистической литературе, но и в халдейских и мусульманских преданиях²³⁵, мы обращаемся к тем пунктам этого частного момента из истории Авраама, которые могут быть разъяснены на основании данных египтологии.

Мы на останавливаемся при этом на бездоказательных сближениях библейского Авраама с богами египетского пантеона²³⁶. Все эти сближения патриархов с богами древнего языческого мира покоятся на предположении, что в лице них мы имеем своеобразную индивидуализацию общих всем народам мифических представлений израильтян, создавших для своей истории особых *исторических героев*. Данные же египтологии решительно говорят, что подробности истории патриархов, а в данном случае и подробности путешествия Авраама в Египет представляют собой подлинную ***историческую правду***

Следовательно, данные египтологии говорят против основоположения представителей отрицательного направления, превращающих исторических персонажей Ветхого Завета в языческих богов и мифических героев.

И прежде всего, сам факт путешествия Авраама в Египет находит для себя многочисленные исторические параллели. Мы знаем, что кочевники Синайского полуострова неудержимым потоком прорывались через северо-восточную египетскую границу. Так, уже во времена фараонов XII-й династии, т. е. приблизительно во времена Авраама²³⁷, в Египет приходило семитическое племя в количестве 37 человек. Разноцветные одежды пришельцев, невольно заставляющие библеистов вспомнить разноцветную одежду Иосифа (Быт.37:3), дали основание даже для того предположения, что египетские Бенихассанские гробницы, где найдено было упомянутое изображение, увековечили событие путешествия в Египет Авраама или братьев Иосифа²³⁸. При этом авторитетные египтологи, как, например, Heyes²³⁹, приводят бесспорные свидетельства памятников Египта о том, что уже во дни Авраама Египет считался мировой житницей, где и Авраам, недавний обитатель Халдеи, мог найти для себя пропитание.

В полном соответствии с данными египетской истории находится и сообщение Библии о пережитых Авраамом в Египте личных невзгодах. *«И было, когда пришёл Авраам в Египет, Египтяне увидели, что она (Сарра) женщина красивая; увидели её и вельможи фараоновы и похвалили её фараону; и взята она была в дом фараонов»* (Быт.12:14–15). Таким образом, жена Авраама, выданная за сестру, как прекрасная иностранка²⁴⁰, была доставлена в гарем властелина Египта. Ясно, что опасение Авраама за свою участь и за судьбу своей жены имело определённые основания. Очевидно, Авраам хорошо знал то, что недавно только узнали историки и египтологи, делающие теперь замечания об особенном тяготении обитателей Нильской долины и их фараонов к женщинам-иностранкам. Иностранки и, в частности, азиатки были для египтян идеалом женской красоты²⁴¹.

До нас сохранилась интересная дипломатическая переписка фараона Аменхотепа III (греч. Αμένωφης), жившего почти за четырнадцать столетий до Р.Х., с вавилонским царём Кадашман Харбе. Из неё мы узнаем, как настойчиво желал повелитель Нильской долины, чтобы ему была прислана в гарем вавилонская царица²⁴². Тот же фараон Аменхотеп был женат на дочери царя Митанни²⁴³. А однажды этот фараон получил оригинальный дар от Сатарны – князя страны Нехарина, именно его дочь и 317 девиц, которые составляли собой цвет придворных красавиц²⁴⁴. Это обстоятельство так обрадовало фараона, что оно увековечено было для потомства на одном скарабее²⁴⁵. Об одном египетском принце времени фараона Рамзеса II-го Са-Менту известно, что он был женат на семитке. Подвластный Египту правитель Иерусалима Абди-хеба, напоминая в одном письме на имя египетского фараона о своей верности ему, вспоминает, между прочим, как он послал однажды ему в подарок 21 рабыню²⁴⁶. В известной сказке «О двух братьях» сообщаются подробности о приключениях с женой Бети, очень напоминающие историю с Саррой в Египте. Чародеи доложили однажды фараону, что они нашли локон женских волос, который по их предположению должен принадлежать дочери бога Фра-Гармахиса. Фараон приказал отыскать прекрасную обладательницу локона и употребить для этого силу, если бы кто вздумал оказать препятствие при выполнении воли фараона. И действительно, обладательница локона была найдена и доставлена в гарем фараона, после чего муж её терпел разные злоключения²⁴⁷.

Особенно интересная параллель к истории путешествия Авраама в Египет имеется в одном иератическом папирусе, находящемся в Берлинском музее. В нём рассказывается, как надсмотрщик за рабочими отнял у одного из них осла. Потерпевший пожаловался главному смотрителю, который счёл нужным доложить о происшедшем фараону Небка-ра (XI-я династия). Назначено было расследование. В результате фараон отдал, быть может, неожиданный для потерпевшего приказ: «жена и дети его (рабочего) да будут царскими... И пусть возьмут на своё неустанное попечение... работника». И далее

текст папируса сообщает о количестве хлеба и пива, доставлявшегося работнику и его жене. Следовательно, как и в истории Авраама, жена работника поступает в распоряжение фараона, а её муж вверяется попечению придворных²⁴⁸.

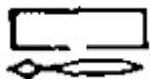
В одном тексте, найденном в пирамидах, имеется сообщение о том, что фараон V-й династии Уна произвольно отнимал женщин, «когда им овладевало желание иметь какую-либо женщину»²⁴⁹. Правда, последнее сообщается в тексте религиозного содержания, однако, можно думать, с уверенностью, что в нём увековечено именно то, что имело место в социальной жизни ещё в древнейшую эпоху египетской истории.

В свете этих данных приключения Авраама в Египте, о которых сообщается в 12-й главе книги Бытия, получают своё историческое обоснование и полную выразительность.

Авраам, опасавшийся за свою судьбу, мог, следовательно, иметь достаточные основания для своих опасений.

Не лишено определённого исторического содержания и сообщение Библии о негодовании фараона на Авраама за то, что последний выдал свою жену за сестру. Хотя нравственность египтян и была не особенно высока²⁵⁰, однако, как видно из «Книги мёртвых», прелюбодеяние с замужней женщиной считалось тяжким грехом²⁵¹. Пусть даже фараоны не связывали свои решения сознанием греховности подобных актов, но, очевидно, вразумление Божие «тяжкими ударами»²⁵² заставило современного Аврааму фараона обратить особое внимание на его, хотя бы невольный, грех.

Общее название властелина Египта современного Аврааму «фараоном» (египетское:



– per – aa = pꜣꜣ), без определённого имени, характерное вообще для Пятикнижия Моисеева, является также показателем того, что мы имеем в данном случае дело с подлинной историей, так как в древних литературных памятниках властелин Египта часто называется просто *фараоном*²⁵³.

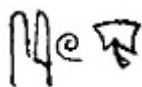
Долгое время наиболее спорным пунктом истории путешествия Авраама в Египет считался вопрос о дарах фараона Аврааму. «И Аврааму хорошо было ради её (Сарры); и был у него мелкий и крупный скот и ослы, и рабы, и рабыни, и лошаки и верблюды» (Быт.12:16).

Один экзегет первой половины XIX столетия²⁵⁴ довольно самоуверенно заявил, что «Бытописатель назвал животных своей страны, которых Авраам не мог получить в подарок в Египте». В частности, он утверждает, что в 16 ст. 12 гл. кн. Бытия не говорится о лошади, а, между тем, лошади, по нему, водились во множестве в долине Нила. А овцы и верблюды, как дары Аврааму, напротив, были весьма редки в Египте²⁵⁵. Не терпели, будто бы, египтяне и ослов из-за их окраски²⁵⁶.

Но уже первый авторитетный египтолог Ebers показал всю «неосновательность» общих критических приёмов этого экзегета²⁵⁷, так как все утверждения последнего оказались беспочвенными предположениями, в корне исправляемыми серьёзными данными египтологии.

Таким образом, *точная наука – за Библию, а не против неё*.

И действительно, нам хорошо известно теперь, что мелкий скот (ИХУ т. е. овцы и козы) был в изобилии в Египте. Овцы (егип.



и



– sua или, как читают некоторые, sau) уже встречаются на памятниках древней империи. Изображения овец на египетских памятниках воспроизведены Lepsius'ом²⁵⁸. Известно также, что в Египте был чтимый Бог Хнум, который всегда изображался с головой барана. В текстах пирамид упоминается о разных породах овец²⁵⁹. Среди овец была известная в древности и особая порода овец с жировыми наростами на задней части²⁶⁰.

Козы также были известны в Египте с глубокой древности²⁶¹. Геродот упоминает даже о принесении египтянами в жертву

КОЗ²⁶².

Был в изобилии в Египте и крупный рогатый скот²⁶³.

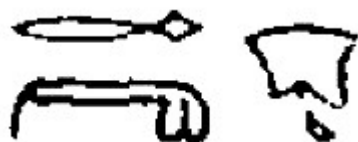
В многочисленных памятниках пирамид²⁶⁴ и Бенихассанских гробниц имеются изображения стад ослов²⁶⁵, которые были известны также в Египте ещё во времена древней империи²⁶⁶. Богатые египтяне имели иногда по несколько сот их. Таким образом, осёл, доселе часто встречающийся в Каире и Александрии, был известен в Египте, как выносливое животное, и в дни Авраама. И современные насельники Египта, считающие, вопреки европейцам, сравнение с ослом²⁶⁶ за комплимент, очевидно, восприняли от древних обитателей Нильской долины симпатию к этому выносливому животному.

Наиболее спорным является вопрос о верблюдах, которые упоминаются в 12 гл. кн. Бытия в числе подарков фараона Аврааму.

Мы должны признать, что часто встречающийся в наши дни в Египте верблюд нигде не изображается на памятниках Египта. Но для разрешения вопроса о существовании верблюдов в дни Авраама имеет немаловажное значение следующее обстоятельство. Известно, что верблюды были в Египте во времена Птолемеев. Верблюды, запряжённые в повозки, были на большом празднике, данном Птолемеем Филадельфом²⁶⁷. Однако, и от этого времени не сохранилось ни одного памятника, на котором было бы изображение верблюда. Далее, во время воинских походов и битв с неприятелями и, в частности, с бедуинами Синайского полуострова египтяне могли видеть, несомненно, это животное. Но и на картинах, воспроизводящих сцены сражений египтян, мы не видим верблюда. Очевидно, было какое-то особое побуждение и, как полагает египтолог *Heyes*²⁶⁸, религиозное, по которому египетские художники и скульпторы не решилась увековечивать на памятниках верблюда²⁶⁹. Таким образом, очень внушительное по величине вьючное животное – верблюд, надо полагать, было хорошо известно древнему Египту, но только оно не изображалось на памятниках – так же, как не изображались на них, например, и куры, разводившиеся египтянами всех времён, но нигде не встречающиеся на памятниках²⁷⁰.

Итак, отсутствие изображения верблюда на памятниках Египта не говорит против того, что он мог быть в Египте в дни Авраама. И если бы мы нашли какие-либо положительные доказательства, – которых, надо заметить, нет в наличии, – что верблюд не был излюбленным животным египтян и не разводился ими, то фараон, менявшийся дарами с иностранными царями и палестинскими князьями, мог получить верблюдов в дар и, в свою очередь, наградить ими иностранного гостя, которому предлежал далёкий путь в Ханаан и которому верблюд был знаком и полезен.

Мы не решаемся делать положительных выводов на основании прочитанного египтологами слова



– kamāāair²⁷¹, читаемого египтологом Ebers'ом²⁷², как «kamaal», что в свою очередь созвучно еврейскому לַמָּא – верблюд. Точное значение этого слово до сих пор ещё не установлено. К тому же, если бы мы и признали указанный иероглиф – эквивалентом к евр. «לַמָּא», то из одного этого упоминания о верблюде мы не могли бы сделать серьёзных выводов. Но мы не можем не отметить того обстоятельства, что в Египте были найдены кости «старейшего представителя верблюда – *camelis sivalensis*»²⁷³. Все эти соображения дают полное право признать, вместе с авторитетными библеистами и египтологами²⁷⁴, что верблюды издавна были в Египте. Были они и в дни Авраама.

И если вышеупомянутый нами экзегет (Bohlen) нашёл «пробел» в перечислении подарков фараона Аврааму, среди которых не упоминается о лошади, то этот-то мнимый «пробел» и является одним из многих показателей подлинности и первоначальности Моисеева бытописания и в частности истории путешествия Авраама в Египет. Египтологи установили, что лошади стали разводиться в Нильской долине со времени гиксосов, владычествовавших в течение нескольких столетий над Египтом²⁷⁵.

Бытописатель знал, несомненно, что лошади были в Египте во времена Иосифа и он упоминает о лёгких конных колесницах времени сына Израиля²⁷⁶, но он хорошо знал также и то, что *их не было во дни Авраама* – до времени гиксосов, почему лошади и не упомянуты у него в числе даров Аврааму.

В этом пункте даётся, таким образом, поразительное подтверждение точности Моисеева бытописания.

Здесь правда истории отражает неправду представителей рационалистической критики.

Здесь же, при свете данных египтологии, делается определённое указание на то, что при установке общей исторической перспективы для времени Авраама библеист может не без основания утверждать, что Авраам пережил тяжёлые невзгоды именно в историческом Египте, и пережил их здесь ещё до времени господства в нём гиксосов.

Д. Введенский

* * *

Преосвященный Иоанн, Епископ Смоленский

Преосвященный Иоанн родился в Москве, здесь получил низшее и среднее образование; в Московской Духовной Академии он закончил своё богословское образование и в ней же положил начало своего плодотворного служения на пользу Церкви и духовному просвещению. Ко дню столетнего юбилея академии благовременно вспомнить этого высокоталантливого и многостороннего церковного деятеля, проявившего свои таланты в разных областях богословского знания и, в частности, выдающегося церковного оратора.

Составитель предлагаемого очерка намерен дать краткие сведения о жизни и деятельности преосвященного Иоанна, – преимущественно останавливаясь на тех фактах, которые имеют значение для характеристики этой оригинальной и загадочной личности. При обозрении проповеднической деятельности Иоанна, будет обращено внимание только на содержание и характер его проповедей жизненно-практического направления, которого он был первым и лучшим представителем.

I. Краткие биографические сведения и характеристика личности преосвященного Иоанна

Преосвященный Иоанн (Соколов), епископ Смоленский, был сыном священника Московской Вознесенской церкви (в бывшем Варсонофьевском монастыре); родился 5 июля 1818 года, при крещении наречён Владимиром. Обучался в Москве – в Высокопетровском духовном училище и в Московской духовной семинарии; по окончании семинарского курса учения в 1838 году, был отправлен на казённый счёт в Московскую Духовную Академию. В 1842 г. окончил курс академии под № 2 и удостоен степени магистра, в каковой утверждён Св. Синодом в Декабре 1843 г. Его сочинение на учёную степень, под заглавием: «Стоглавный собор», через восемнадцать лет после написания было напечатано в Православном Собеседнике²⁷⁷.

В год окончания академического курса, 29 августа 1842 года, по предложению митрополита Филарета, Владимир Сергеевич Соколов пострижен в монашество, с наречением ему имени Иоанн²⁷⁸; на следующий день после пострижения он рукоположен во иеродиакона, а 5 сентября во иеромонаха. Академической конференцией 21/22 сентября 1842 г. назначен на должность бакалавра по кафедре нравственного и пастырского богословия, в сентябре 1844 г. перемещён на кафедру Священного Писания. По желанию графа Протасова, тогдашнего синодального обер-прокурора, в конце того же 1844 г. из академии, находящейся, по церковно-богослужебному выражению, «в веси», был переведён в столичную академию, в которой Протасов хотел собрать возможно больше талантливых представителей учёного монашества. В Петербурге Иоанн занял кафедру канонического права. Здесь 8 сентября 1848 г. был возведён в сан архимандрита; 8 января 1851 г. утверждён в должности инспектора академии. В сентябре того же года «за усердное и тщательное преподавание церковного законоведения он был возведён в звание экстраординарного профессора»²⁷⁹, а через год с небольшим удостоен звания ординарного профессора. 8 октября 1853 года архимандрит

Иоанн за сочинение «Опыт курса церковного законоведения» возведён в степень доктора, в то время считавшуюся большей редкостью, чем теперь. В начале 1855 г. Иоанн перемещён на должность ректора С.-Петербургской семинарии; 17 марта 1857 г. назначен ректором и ординарным профессором по кафедре догматического богословия в Казанскую духовную академию; от профессорской должности, по болезни, отказался в 1859 году. По истечении семи лет службы в Казани, 31 марта 1864 г., Иоанн был перемещён на должность ректора и профессора в Петербургскую духовную академию; в начале следующего года возведён в сан епископа, с оставлением в должности ректора. 9 ноября 1866 г. Иоанн, епископ Выборгский, назначен на самостоятельную Смоленскую кафедру, где и оставался до смерти, последовавшей внезапно 17 марта 1869 года²⁸⁰.

Внешняя история жизни и деятельности Иоанна так же разнообразна, как всех вообще учёных монахов и прежнего времени и нашего. Помимо прямых своих обязанностей на духовно-учебной службе, Иоанн совместно проходил ещё несколько служений и, кроме того, выполнял различные временные поручения начальства. Так, исполняя обязанности бакалавра в нашей академии, он состоял, – впрочем, самое короткое время, помощником библиотекаря. В Петербургской духовной академии он совмещал с должностью бакалавра и должность помощника инспектора; в продолжение восьми с половиной лет состоял членом С.-Петербургского духовно-цензурного комитета. В бытность ректором семинарии, архимандрит Иоанн состоял членом духовной консистории и помощником главного наблюдателя за преподаванием Закона Божия логики и психологии в университете и других высших учебных заведениях столицы. В Казани с академической ректурой Иоанн совмещал те же обязанности, что и в Петербурге с ректурой семинарской, – с той разницей, что в Казани он был наблюдателем (а не помощником) за преподаванием поименованных предметов в светских учебных заведениях и вместе с тем состоял редактором «Православного Собеседника». После перемещения в Петербург, определён был

главным наблюдателем за преподаванием Закона Божия во всех учебных заведениях столицы и её окрестностей²⁸¹.

Частные поручения, дававшиеся Иоанну начальством, были до крайности разнообразны.

Что касается профессорской деятельности Иоанна, то есть полное основание утверждать, что он был талантливым и усердным профессором. «Он является одним из наиболее знаменитых представителей прежней диалектической школы богословия, – большей частью сухо отвлечённой, не чуждой схоластики и не признававшей историко-литературной постановки науки; но в лекциях преосв. Иоанна эта школа представила, можно сказать, всё, что у неё было наиболее живого, увлекательного и плодотворного»²⁸². Он занимал последовательно три кафедры; нравственного богословия, канонического права и догматического богословия²⁸³. Первую кафедру он занимал только в течение двух лет: это было начало его профессорской деятельности в нашей академии. С переходом в Петербург, с конца 1844 до начала 1855 года, в течение десяти лет, он занимал кафедру канонического права. Каковы были лекции по нравственному богословию начинающего академического преподавателя, сведений ясных и определённых не имеем²⁸⁴; да и пребывание его на этой кафедре было слишком кратковременно; можно, однако, предполагать, что таланты молодого лектора обнаружились уже в это время, – если на него обратил внимание обер-прокурор Синода, которому для столичной академии нужны были не просто учёные монахи, а талантливые учёные монахи. Десятилетнее же служение науке канонического права в Петербургской академии привлекло и внимание студентов, и выражение благосклонности начальства к Иоанну, своими трудами оставившему в этой науке заметный след. Догматическое богословие составляло предмет его занятий с 1855 г. до назначения его на Смоленскую кафедру в 1866 году, – со значительным, впрочем, перерывом. Догматика в семинарской постановке, конечно, не соответствовала степени учёности и талантливости Иоанна; а о преподавании Иоанном догматического богословия в Петербургской академии мы

имеем отзыв слушателя его лекций, впоследствии профессора академии Николая Павловича Рождественского, где говорится, между прочим, следующее: «при силе и глубине мысли, при своеобразности и оригинальности самого языка, лекции преосвященного в такой степени носили отпечаток личного неподражаемого таланта автора, что всякая попытка к буквально-точной передаче их на экзамене или при репетициях было бы безуспешно. Из этих лекций слушатели выносили много мыслевозбуждающих идей, оригинальных взглядов, но могли воспроизвести всё это не иначе, как путём самостоятельной переработки слышанного... По скромности, присущей всем великим дарованиям, преосвященный вероятно лично не сознавал всего значения, какое могли бы иметь его богословские лекции для русской богословской науки, если бы они были записаны, тщательно обработаны им и явились в полном составе. Это был бы драгоценный памятник, который составил бы украшение русской богословской науки... Оригинальный, как всегда, в постановке предмета, преосвященный высказывал не менее самобытной оригинальности и в его раскрытии... Избегая повторения обычных, ходячих и общеизвестных решений того или другого вопроса, он всегда старался подойти к данному вопросу новым путём и осветить главным образом те стороны в нём, которые представляют наибольшее количество трудных пунктов для уяснения... Лекция всегда облекалась у него в своеобразно-изящную форму и всегда содержало несколько оригинальных мыслей, которые вызывали слушателей на размышления и оставляли глубокое впечатление. Отличительной чертой его лекций было соединение в них тонкого и глубокого философского анализа с некоторым оттенком мистицизма, самой, впрочем, чистой, высокой и благородной пробы»²⁸⁵. Вполне естественно предполагать, что преосв. Иоанн из тех наук, кафедры которых он последовательно занимал, каноническому праву посвятил бóльшую часть своих сил и своего внимания. В печати имеется (?) трудов преосв. Иоанна всего более относящихся к области канонического права; а здесь первое место, по объёму и достоинству... занимает «Опыт

курса церковного законоведения», изданный в Петербурге в 1851 году²⁸⁶.

II. Обзор проповеднических трудов жизненно-практического направления

Приступая к характеристике личности преосвященного Иоанна, приходится встретиться с довольно значительными затруднениями. Прежде всего, материалы, которые могли бы быть использованы для этой цели, очень недостаточны²⁸⁷. Кроме того, лица, касавшиеся жизни и личности Иоанна, дают о нём слишком разноречивые иногда отзывы и не вполне свободны от подозрения в пристрастности своих суждений. Но и помимо этого, личность Иоанна столь оригинальна и даже эксцентрична, что цельное и соответствующее действительности изображение её представляет задачу сложную и чрезвычайно трудную.

Характеристику личности преосв. Иоанна начнём с его внешности. По описанию проф. Знаменского, «наружность его (при первом появлении в Казанской академии) всем показалась грозной и внушительной. Он был очень небольшого роста, но... своей манерой держаться гордо, презрительно и крайне серьёзно придавал себе даже некоторое величие. Лицо его было некрасиво, неправильно, с глубокими складками на щёках и несколько искривлёнными губами...; но высокий, хорошо развитый лоб, сильный, часто уничтожающий и всегда пронизательный взгляд больших глаз, замечательно менявших свой цвет, казавшихся то совершенно бесцветными и мертвенными, то совсем тёмными, и умное выражение придавали этому лицу невольно обращающую на себя внимание оригинальность, даже своего рода красоту»²⁸⁸. Итак, Иоанн был некрасив лицом и невысоок ростом и всё же имел наружность внушительную²⁸⁹. Такие натуры, какова Иоаннова, не очень склонны сокрушаться о недостатке внешней привлекательности; но своим малым ростом Иоанн был, по видимому, очень недоволен: с его внушительной в прочих отношениях внешностью более гармонировал бы высокий рост; поэтому то он старался посредством искусства мастера прибавить *возрасту своему* если не *лакоть един*, но хоть один-

другой вершок. Эта цель достигалась, по словам проф. Знаменского, «с помощью больших внутренних и внешних каблуков», отчего он казался значительно выше своего действительного роста²⁹⁰. Описанная внешность Иоанна, вполне вероятно, оказывала своё влияние на манеры и внешнее поведение его; и в то же время столь резко и характерно выражала внутреннюю сущность его сильной, сложной и неуравновешенной натуры, что была поводом к противоположным о нём суждениям и отзывам у разных лиц. Романский делает следующее замечание: «видно, что наружность его носила на себе все признаки сильного характера и ясные следы его постоянной борьбы с обстоятельствами и болезнями. Такие физиономии – стоит увидеть раз, чтобы они не забылись никогда; такие лица могут попеременно и у разных людей делаться предметом злословия, укори́зны, зависти, уважения, восторга, но никогда – равнодушия»²⁹¹.

Преосвященный не обладал хорошим здоровьем, о чём согласно свидетельствуют его биографы и чем можно объяснить некоторые факты его жизни. К латинской кухне ему приходилось, очевидно, обращаться довольно часто, и для надоевших лекарств он в одном из своих писем подбирает очень нелестное сравнение: 30 апреля 1855 г. он пишет: «уж мне эти людские мнения! Глупее и гаже тех скверных капель, которыми²⁹² наполняла меня медицина во время моей болезни». В 1857 году, уже из Казани, он пишет, между прочим: «одно плохо – здоровье. Климат здесь глупейший... Опять микстура, да капли, да пилюли»²⁹³. А через два года он отказывается от должности профессора, по слабости здоровья, и остаётся только ректором академии²⁹⁴.

Вполне естественно, что человек, подверженный хроническому недугу или вообще отличающийся слабым здоровьем, с трудом сохраняет наружное спокойствие и уравновешенность; а у преосв. Иоанна, как натуры сильной, несоответствие внутренней силы и физического здоровья особенно часто и заметно выражалось в нетерпении и раздражительности; отсюда и необыкновенная резкость в обращении с подчинёнными и сослуживцами. Но, кроме того, он

был горд и нередко презрительно относился даже к таким лицам, пред которыми другие, в его положении, обыкновенно заискивают. Его манера держаться не могла вообще располагать к нему и внушать симпатию. Проф. Знаменский так описывает его манеры: «обычная поза его была горделивая, движения нетерпеливы и порывисты; голос не громкий, но ясный, твёрдый и повелительный; речь докторальная, довольно медленная и внушительная, без запинок, поправок и присловий и на одной почти ноте, разнообразящаяся только силой и подчеркиванием слов. В разговоре он становился к собеседнику боком, подняв голову и опустив глаза вниз, только изредка бросая на него боковые пытливые взгляды и озадачивая быстрыми, отрывистыми вопросами и замечаниями»²⁹⁵. Вследствие раздражительности и сознания своего превосходства над другими, Иоанн в своих отзывах вообще был резок свыше меры. Не нравившиеся ему, например, миссионерские отделения в Казанской академии он называл «курятниками, пристроенными» к ней; подробности в изучении «какого-нибудь глупого, по его мнению, ислама» находил излишними²⁹⁶. Дурное расположение духа, а иногда жесточайшая хандра были более чем знакомы Иоанну. В одном из писем к архим. Фотию, после злого издевательства над монахами и особенно над настоятелями монастырей, Иоанн высказывает намерение пойти сам настоятельствовать в монастырь и в заключение своих мечтаний о настоятельстве недвусмысленно даёт знать, что он сквозь слёзы смеётся над самим собой. «Угадайте, – пишет он, – что в этих мечтах: фантазия ли, всё презирающая, или хандра неисходная, пожирающая душу. Да, отец! Приходится утешать себя и такими вещами»²⁹⁷. По словам проф. Знаменского, Иоанн, в бытность ректором Казанской академии, особенно в первые годы, то «проявлял кипучую и решительную деятельность», то «всё бросал из рук и запускал... до нельзя, делая это вовсе не по какой-нибудь слабости своих сил;.. а как будто из какого-то презрения ко всему и назло кому-то там выше»²⁹⁸. Во время Казанской же ректуры он был очень продолжительное время «в каком-то озлобленно-разочарованном состоянии и бросал

300

жестокие сарказмы направо и налево»²⁹⁹. В 1856 году, поздравляя Фотия с новым годом, Иоанн пишет: «с новым годом!.. Да может ли быть что-нибудь нелепее поздравления с новым годом? Ведь это значит поздравлять со всеми теми глупостями, неприятностями, скорбями, бедами, смертями, чертями, каких принесёт новый год!»³⁰⁰ Эту же мысль Иоанн проводит одиннадцать лет спустя в поучении на новый (1867) год, сказанном в Смоленском кафедральном соборе, – конечно, не в таких выражениях³⁰¹.

В отношениях к окружающим: питомцам, сослуживцам, начальству, частным лицам Иоанн был необыкновенно оригинален и нередко весьма непоследователен.

Отношение его к воспитанникам духовно-учебных заведений было не всегда одинаково. Романский, имевший под руками дела С.-Петербургского академического правления, сообщает, что отношения Иоанна, инспектора академии, к студентам были добрые и гуманные. Недоразумения, возникавшие между студентами и инспектором, как блюстителем студенческой нравственности, решались им большей частью семейным образом, так что во время его четырёхлетнего инспекторства был «только один случай исключения студента... и один случай строгого взыскания» (заключение на два дня в карцер)³⁰². Явившийся в Казань, в качестве ректора, Иоанн производит уже другое впечатление. «При первом своём поступлении в академию он видимо старался прежде всего задать страху» – пишет проф. Знаменский... Первая встреча его по приезде со студентами в столовой была суровая и грозная. «Вы кто такой»? – спросил он одного студента, подойдя к первому столу. Студент академии N.N.

«Разве такие бывают студенты академии? чтобы завтра же все были острижены, да глаже». После того парикмахер работал целый день³⁰³. При первом же обозрении академии он проявил необыкновенный ригоризм³⁰⁴, высказав, например, мнение, что фортепиано в академии – вещь непозволительная. «Заведётся фортепьяно, потом скрипка, а потом гитара, а потом барабан, – и пошло», – прибавил он в пояснение³⁰⁵. С самого

начала он ввёл однообразную одежду для студентов, со строгим расписанием, когда носить домашнюю и когда праздничную пару³⁰⁶; в церкви студенты были расставлены по росту. Но, замечает проф. Знаменский, «гордый человек очевидно сам стыдился крепко стоять за дисциплину и, не желая сделаться из-за неё предметом насмешек или низкого мнения студентов, сам парализовал силу своих распоряжений и маскировал их выдуманными предлогами»³⁰⁷. Будучи человеком гордым и самовластным, Иоанн иногда действовал и как политик, обращаясь к достоинству и благородству студентов, открыто даже признавая силу студенчества, как твёрдо сплочённой организации³⁰⁸. В исполнении заведённой им дисциплины он хотел видеть, главным образом, признание его силы и покорность ему. Студенты поняли это и не упускали случая поиграть на слабой струне ректорского сердца³⁰⁹. На экзаменах «почти всех отвечающих сбивал своей диалектикой и всем ставил очень низкие отметки»³¹⁰. «В правилах для курсовых экзаменов он распорядился, чтобы преподаватели в своих списках ставили в I-й разряд не более 4–5 студентов»³¹¹. Эта строгость и требовательность объясняется отчасти тем, что он вообще не жаловал Казанскую академию. Это и по отзыву Знаменского³¹², и по собственному признанию Иоанна, говорившего после назначения в Казань всем и каждому, что он назначением недоволен³¹³. Будучи епископом Смоленским, он с большой внимательностью относился к состоянию семинарии, был требователен и в отношении преподавателей, и учеников и довольно строг: за несвоевременную явку учеников в семинарию после каникул назначаемы были денежные штрафы. Сравнивая некоторые постановления преосвящ. Иоанна, касающиеся воспитанников семинарии, Романский приходит «к мысли, что он особенно уважал и любил успевавших учеников, делал им снисхождение, которого не видели никогда малуспевшие»³¹⁴.

В отношении к подчинённым членам корпорации семинарской, а в особенности, – в бытность ректором Казанской академии, Иоанн проявлял те же качества своего характера, что и в отношении к учащемуся юношеству. Будучи ректором

семинарии, он очень оригинально представлял молодых преподавателей воспитанникам, ограничиваясь, например, лишь следующими словами: «вот вам новый наставник; он будет вам говорить, а вы будете его слушать»³¹⁵. Точно также и в академии он просто предлагал новичку-бакалавру идти на первую лекцию одному, добавляя, что аудиторию можно найти по указанию швейцара³¹⁶. В Казани «он распоряжался всем совершенно единовластно... Правление при нём вовсе не собиралось», а его единоличные решения были подчас «очень своеобразны и даже произвольны», что ставило его сослуживцев в большие затруднения³¹⁷. Требуя от других строго формального отношения к делу, сам он не стеснялся никакими формальностями, что и произвело большую путаницу в делах академической экономики³¹⁸. В Казанской академии, через несколько дней по приезде, он «объявил, чтобы без него никто не смел пальцем шевельнуть»³¹⁹. Эту самонадеянность и самовластие, однако, не всегда оправдывали последствия. По замечанию проф. Знаменского, «какое-то несчастье преследовало все административные порывы архим. Иоанна... Было... что-то схожее между ним и властительным патриархом (Никоном), как в манере братья за дела во имя одних собственных своих идей и убеждений, без всякого внимания к людям, которых эти дела касались, так и в самой судьбе этих дел. Знаменитый великий государь-патриарх, как известно, слишком уже крепко натянул бразды своего великого государственования, так что они не выдержали и лопнули... В великом государственовании небольшого академического муравейника при Иоанне происходили подобные же явления»³²⁰. Некоторые находили, по-видимому, сходные черты в характере Иоанна и другого властного святителя – Филарета, мужа великого ума и сильной воли. Ставленник м. Филарета, пользовавшийся его особом благосклонностью на первых порах, Иоанн прозван был даже «Филаретиком»³²¹. По Знаменскому, в поведении, Иоанна проглядывало нечто, напоминавшее не одних только владык и великих государей духовного чина. Первую речь Иоанна при представлении академических старших он называет *тронной*³²².

Велико было терпение подчинённых Иоанну членов академической корпорации, но и оно, наконец, истощилось. «Вакат³²³ 1858 г., в отсутствие наставников академии..., он произвёл радикальную перетасовку всех предметов преподавания, никого предварительно не спрося, ни с кем не посоветовавшись и положившись во всём на силу только одного собственного ума»... Мало этого: в скором же времени им «произведена была радикальная перетасовка самих преподавателей, причём конечно не требовалось согласия ни от одного из них». Проф. философии был переведён на церковную историю, Ильминский (проф. противомухамеданского отделения) переведён на математику, канонисту поручено преподавать греческий язык, а пасторалисту и гомплету предложено перейти на монгольские предметы. Некоторые по этому поводу вышли из академии, а отношения других к ректору стали ухудшаться более и более и наконец, была составлена коллективная жалоба на ректора на имя синодального обер-прокурора. Эта жалоба, однако, не сразу дошла по адресу, так как некоторые из подписавшихся «испугались такого решительного шага и тайно от других воротили посланную бумагу»; но в этом же году она попала в следственную комиссию по делу об участии студентов академии в университетской панихиде по крестьянам с. Бездны³²⁴.

Таков был Иоанн в качестве начальника; обратимся теперь к нему, как к подчинённому. Много мы видим таких людей, которые, требуя себе почёта и уважения, беспрекословного повиновения от подчинённых, вместе с тем готовы унижаться и раболепствовать всякую минуту пред своим начальством, нередко помимо всякой нужды и вне всяких пределов приличия. Это было не в характере Иоанна; он обладал настолько сильной натурой, что был в состоянии оказывать двухстороннее давление – вниз и вверх. В Казани, по отзыву проф. Знаменского, архим. Иоанн держался иногда и в присутствии преосвященного не с меньшим высокомерием, чем со студентами и академическими преподавателями³²⁵ «и даже явно показывал к нему своё неуважение, чего не мог не заметить и сам преосвященный» (Афанасий); кроме того, «он постоянно

отказывался от участия в архиерейских служениях». Преосв. Афанасий, человек характера мягкого, случалось, не мог скрыть своего раздражения против не желавшего ладить с начальством ректора. На одной бумаге этого последнего... «о пожертвованиях, по предложению губернатора, из жалованья ректора и наставников академии в пользу только лишь открывшегося тогда высшего женского училища... владыка, ещё раньше высказавшийся против этих пожертвований, написал: "сказано, что не нужно; слушать ушами да помнить» и даже надорвал саму бумагу». Несмотря на это, пожертвования, однако, посылались в училище. «Иоанн никогда почти не принимал у себя проезжавших через Казань архиереев, отзываясь то болезнью, то тем, что его дома нет»; а, ведь, наверно, почтя каждый из этих архиереев, по своему положению, мог оказать то или иное влияние на судьбу Иоанна; но он не хотел ни пред кем заискивать и не добивался ничьих симпатий. Понятно, почему «начальство смотрело на него, как на непокорного слугу, и систематически обходило его наградами и повышениями..; только через 23 года своей монашеской службы он получил самостоятельную епархию»³²⁶. Неблагодарное отношение к нему начальства, вызывавшееся чаще всего его собственной чрезмерной строптивостью, озлобляло его до крайней степени: по выражению Знаменского, он «постоянно выказывал какое-то желчное и презрительное раздражение против разных представителей духовной власти, даже с немалым для себя риском»; он с полной небрежностью отнёсся, например, к преосвященному Никодиму, ревизовавшему Казанскую академию в 1860 г. и к членам следственной комиссии по делу о панихиде по Безднинским крестьянам³²⁷; а были побуждения – по крайней мере, держаться по отношению к ним корректно – Иоанну, причастному к этому делу в качестве ректора академии³²⁸.

В конце концов, однако, гордый и непреклонный Иоанн, получавший от начальства внушения, выговоры, выражения недовольства и оч. редко награды, принужден был смириться пред всесильным митрополитом Филаретом и «написал ему покорное письмо», а этот последний «по сему случаю написал к

нему слово мира»; и в скором времени Иоанн был перемещён в Петербургскую академию (указом Синода от 31 Марта 1864 г.), а менее чем через год (в январе 1865 г.) посвящён во епископа³²⁹.

Каково было отношение Иоанна к тем лицам, с которыми его не связывала непосредственно служебная карьера? Оно было совсем не похоже на то, что приходится наблюдать вообще в жизни наших высокопоставленных учёных монахов и, особенно, наших преосвященных, вынужденных нередко, без сомнения, скрепя сердце, быть любезными, внимательными и предупредительными по отношению к тем, кому до них иногда собственно нет никакого дела, – в ущерб интересам тех лиц, которым они должны бы посвящать бóльшую часть своего времени и своего внимания. Иоанн к светским приличиям вообще относился с пренебрежением, чем оттолкнул, например, от себя в короткое время представителей казанского общества, тяготевших ранее к академии. Знаменский описывает, с какой решительностью Иоанн в первый же год отклонил все заискивания лиц, желавших свести знакомство с ректором, славившимся своей учёностью. «Настала Пасха, – пишет он, – когда все знакомые академических начальников и множество другой, так называемой, чистой публики наполняли академическую церковь. Некоторые рассчитывали познакомиться с умным архим. Иоанном тут же при христосовании. Но он не допустил этого; встал на амвон с крестом и, подняв глаза вверх через головы, не обращал внимания ни на какие любезные улыбки, с которыми подходили к нему разные господа, желая с ним заговорить. Являвшихся к нему с пасхальными визитами он не велел принимать. Потом он завёл в академической церкви небывалые прежде порядки: при целовании креста, Евангелия... и проч., прежде студенты постоянно должны были ждать, когда подойдёт вся посторонняя публика; по новому распоряжению первыми всегда должны были подходить теперь они, раньше всех посторонних... В 1858 г., когда он отстранил таким образом пред студентами от причащения дам, направившихся было к св. чаше по обыкновению первыми, он возбудил этим даже очень серьёзный ропот... Многие навсегда отказались после этого причащаться в

академической церкви... Разные лица несколько раз пытались завести знакомство с Иоанном хоть на стороне..., потому что у себя он не принимал никого; но все эти старания оставались тщетными»³³⁰. Необходимо иметь в виду, что лица, желавшие «свести знакомство с ректором, славившимся своей учёностью», часто имели оч. смутное представление об этой его учёности. «Он такой умный, – говорила, например, одна приверженная к церкви и духовным лицам особа, – такой умный, что сочинил новый канонник, imaginez – vous! за это его и доктором сделали»³³¹. Какое же могло быть отношение к этим поклонникам учёности со стороны учёного ректора академии? Были случаи, когда резкость и нелюбезность Иоанна вполне понятны и извинительны. В качестве анекдота, вполне, впрочем, правдоподобного, и для доказательства того, что «у нас известны и такие епископы, которых никакие жёны не могли уловить в свои сети», И.С. Лесков, в своих «Мелочах архиерейской жизни», повествует о том, как нелегко было отделаться от двух смоленских аристократок, пришедших к Иоанну за благословением и «для домашней беседы»³³².

Отсутствие любезности, постоянной ко всем внимательности, грубость и нелюдимость не были в Иоанне плодом дурного воспитания или отсутствия такта и умения обращаться с людьми. Он умел быть любезным, остроумным, деликатным, приятным собеседником, но... когда хотел этого³³³. «Только изредка обнаруживал он свой житейский, общественный такт и знание общественных приличий и приёмов; это главным образом при академических торжествах, где ему нужно было неизбежно фигурировать на первом плане, при приёмах высоких посетителей академии, на публичных экзаменах и везде, где нужно было показать академию, как товар, лицом. В этих случаях, – говорит Знаменский, – едва ли кто-нибудь мог с ним соперничать». Так замкнутый, нелюдимый, даже грубый Иоанн до неузнаваемости изменялся при посещении академии принцем Ольденбургским, обер-прокурором Синода, графом А.П. Толстым, посланником С.-А. Штатов, Наследником Цесаревичем Николаем Александровичем в 1861 году³³⁴. Иоанн весьма интересовался в подобных случаях тем,

что умел показать в лучшем свете и себя, и академию. В письме к Фотию от 21 сентября 1857 г. он пишет, между проч.: «принц Ольденбургский, бывши здесь в половине сентября, был в восторге от устройства Академии, а Обер-Прокурор нашёл даже роскошь. Знай наших!...»³³⁵

В изложенном выше, главным образом, выяснялось отношение преосв. Иоанна к лицам; теперь посмотрим, как он относился к делу, хотя то и другое отношение строго разграничивать нет возможности. В административной деятельности – в особенности, как епархиального архиерея, бросаются в глаза строгость, требовательность и взыскательность Иоанна. Уклонение от начальственных поручений, оправдываемое болезнью, с представлением медицинского свидетельства, вменяется им в неисправность по службе; а за неисправность он строго взыскивал и при этом не медлил. А так как самые чувствительные взыскания для малообеспеченного духовенства – несомненно денежные, то денежные штрафы и практиковались чаще всего в случаях замеченной неисправности³³⁶. Свою строгость Иоанн проявил, например, в отношении к окончившим семинарский курс воспитанникам или уволенным и более или менее продолжительное время бывшим без места; так что Св. Синод нашёл нужным смягчить его предположения касательно их судьбы, именно: «тем, которых, по мысли преосв. Иоанна, следовало исключить немедленно из духовного звания в виду их излишества и бесполезности для служения церкви», Св. Синод даёт отсрочку на год, а тем, которые имеют... возможность занять места в епархии в продолжении года. Св. Синод удлинит этот промежуток на два года»³³⁷. Ради успешности дела или процветания учреждения Иоанн всегда готов был жертвовать интересами отдельных лиц. Он стремился к тому, чтобы в семинарии было меньше малоуспешных учеников, и всегда был против обратного приёма учеников уволенных. В одном из постановлений он писал: «не нахожу ни надобности, ни пользы принимать в семинарию обратно безуспешных учеников, т. е. бездарных и ленивых... Непривычка к труду, о которой замечает правление, и есть именно лень и самый

корень её и, таким образом, леность семинарское правление хочет извинить самой леностью»³³⁸. Преосв. Иоанн хотел более быть строгим и справедливым, нежели добрым и снисходительным. Он был в принципе против сдачи священнослужителями мест зятям – обычая издавна укоренившегося в духовном ведомстве и до нашего времени остающегося в силе в некоторых епархиях.

Романский обращает внимание «на ту осторожность Иоанна, какая всегда проявлялась в нём при разрешении разного рода траты денег»³³⁹; это говорит он о нём, как о ректоре Петербургской семинарии; но таким же остался он и много лет спустя, когда получил в управление Смоленскую епархию³⁴⁰. О казанском периоде Знаменский даёт несколько другие отзывы: «в своих властных распоряжениях, – пишет Знаменский, – купить немедленно то-то, устроить такие-то предметы и проч. он не любил входить в мелочные расчёты; было бы только сделано, что ему хотелось и что он приказывал, а на какие средства, это было уже дело эконома»; это свидетельство основывается на документальных данных; запутанность академической экономии и значительный дефицит при Иоанне – факт неопровержимый³⁴¹. Отступления от принятых правил, соответствовавших, в общем, характеру Иоанна, в такой пылкой и неуравновешенной натуре вполне допустимы.

Преосв. Иоанн не был особенно щедр на представления к наградам: «но когда награды касались средств содержания учебных заведений,.. внимание его к усердно отличившимся почти никогда не выражалось в форме денежных наград. Здесь преосвященный доходил даже до скупости, которую оправдывал различными непредвиденными экономическими расходами» – таков отзыв Романского об Иоанне, как еп. Смоленском. То же свидетельствует Знаменский о нём, как ректоре Казанской дух. академии³⁴². В этом случае необходимо отметить непоследовательность Иоанна: штрафы он любил назначать преимущественно денежные, а награды денежные давал лишь в исключительных случаях. Впрочем, если смотреть

с другой точки зрения, такой образ действия можно признать и строго последовательным.

Иоанн, в звании ректора Казанской дух. академии, заявил себя строгим поборником канцелярской тайны. Так, по сообщению проф. Знаменского, «студенты первых двух курсов при нём были удостоены степеней в величайшем секрете, в кабинете ректора в присутствии одного секретаря, который сам собственноручно писал и беловые списки студентов, чтобы об них не узнали письмоводители; потом эти списки под величайшим же секретом разносились по некоторым членам конференции для подписей». Свои записки, по которым составлялись журналы Правления, ректор Иоанн писал, не справляясь с параграфами устава и существующих постановлений, предоставляя это делать секретарю; можно себе представить, насколько трудна была задача согласовать распоряжения – нередко своеобразные и произвольные – непосредственного начальника с академическим уставом или с распоряжениями высшего начальства³⁴³. Как епископ Смоленский, Иоанн «не терпел в подведомственных ему органах управления долговременной переписки»³⁴⁴.

Иногда у Иоанна с особенной силой проявлялась страсть к реформам и переменам. Выше упоминалось, как в оч. короткое время и положительно единолично он составил совершенно новое распределение и группировку предметов академического преподавания и всех профессоров переместил с одной кафедры на другую; и трудно отрешиться от той мысли, что он постарался каждому поручить такой предмет, к которому тот имел наименее склонности и способности и мог не иметь никакой подготовки. В конце 1858 г. им составлен «в видах утверждения нравственности духовных воспитанников», проект, которым, между проч., предполагалось провинившихся студентов помещать для исправления в монастыри Ивановский и Спасский³⁴⁵. Профессору Гусеву Иоанн «поручил заняться... составлением нормальных расписаний для студенческого стола на целый год с обозначением примерной ценности его на каждый день», и «трудолюбивый... профессор потрудился над этой задачей около полугода»³⁴⁶.

Вообще обладая сильным критическим талантом, Иоанн отличался вместе с тем неуважением к чужим мнениям и учёным трудам; эту черту характера он проявил в особенно резкой форме, например, по отношению к преосв. Филарету Гумилевскому, давая отзыв, по должности цензора, в V томе его Русской Церковной Истории. Филарет пишет об этом Иннокентию (в то время – Харьковскому): «заносчивый юноша изволил дать так много предписаний, что нелегко и смиряющемуся самолюбию покориться им. Видно, что высшее начальство сочло нужным поучить меня смирению, что прислало мне приказы к исполнению, писанные малограмотной молодостью»³⁴⁷.

Деятельность Иоанна, в качестве редактора «Православного Собеседника», заслуживает особенного внимания. В самый год своего перемещения в Казань (1857) Иоанн решил поднять академический журнал на должную высоту «и придать ему живой интерес»; он привлёк к участию в нём лучшие силы из состава академических профессоров, но сам работал для него более всех: в 1858 г. он напечатал в Собеседнике 18 своих собственных статей, объёмом до 30 печатных листов. Высокое качество статей как самого редактора, так и сотрудников доставило сразу замечательную популярность журналу в обществе и произвело «целый переворот во всём строе тогдашней духовной журналистики вообще». Но общественное и современное направление статей Собеседника обеспокоило духовное начальство, и в марте 1859 г., по указу Синода, редакции и цензуре журнала сделано замечание, а цензура оригинальных статей журнала переведена была в Московский цензурный комитет. И редактор, и журнал от этого удара едва не покончили своё существование. Иоанн опасно захворал, а журнал потерял большую часть сотрудников и подписчиков. Но, замечает Знаменский, «должно быть сильна была его привязанность к этому делу, что он и после этого фиаско всё-таки не опустил рук, как он делал после неприятностей от начальства по разным частям академической администрации; он продолжал печататься в Собеседнике почти так же усердно, как и прежде, старался всячески удержаться при

нём и других академических сотрудников». Но пусть кто-нибудь не подумает, что, дорожа журналом и привлекая в него лучших сотрудников, он показывал вид, будто в ком-нибудь и в чём-нибудь нуждается, старался быть внимательным и любезным по отношению к тем, которыми дорожить его заставляла необходимость. Ничуть не бывало: гордый человек и здесь оставался верен самому себе. «Когда кто представлял ему свою работу для Собеседника, – пишет проф. Знаменский, – он принимал её с таким видом, как будто делал этим великое снисхождение автору, кто бы он ни был, хотя бы из самых лучших сил журнала, и, прочитав статью, объявлял с гримасой, что, за неимением пока лучших статей, вероятно, её напечатает»³⁴⁸.

Теперь сделаем несколько замечаний об Иоанне, как иноке и святителе. В Казани он «редко служил сам; церковная служба совершалась при нём обыкновенно кем-нибудь из академических монахов, без всякой торжественности и, по желанию его, очень скоро». Он не любил долгих служб, и когда был смоленским архиереем. Общая болезненность его организма, доходившая до того, что он иногда едва мог держать в руках дикирий и трикирий, служит достаточным объяснением такого отношения к продолжительности богослужения³⁴⁹. Романский пишет, что «для преосвященного обрядовая сторона в религии имела второстепенное значение». Но равнодушное отношение Иоанна к обрядности и к внешним проявлениям религиозного чувства, можно думать, простирались иногда чересчур далеко: в письме к Фотию в 1852 г. он спрашивает своего друга: «что нового в великом Новеграде?.. Много ли осталось от иконы преп. Антония, что в паперти Аннониева монастыря, или уже вся скушена православными? Не оказывают ли они усердия отведать и камешка, который, помнится, тут же лежит?»³⁵⁰ В другом письме он подсмеивается над иноческим аскетизмом: «Вы теперь богатая особа, – пишет он Фотию. Имея столько денег, можно уже оставить несовременный аскетизм. Или всё ещё остаётся одна ряса, один подрясник, один клобук и единые, единственные чётки? Ох, уж эти аскеты! Кстати, уже не мешало бы оставить у себя и

один глаз по-евангельски, чтобы не слишком ясно видел, какова супруга у училищного зрителя, и одну руку, чтобы не брать лишнего жалованья, как например, за монастырское благочиние»³⁵¹.

Гордый и властолюбивый, но вместе с тем умный и серьёзный, Иоанн чужд был стремления к почестям и помпе: даже более: он был врагом их. Пред прибытием в Смоленск, он распорядился, «чтобы ни на пути, ни в самом Смоленске не было никаких церемониальных встреч», и он был встречен в архиерейском доме одним только экономом³⁵². «Преосв. Иоанн не поражал других величием своего сана, высотой положения и блеском внешней обстановки. Он не любил обычных и должных епископскому сану почестей, даже в великие и торжественные дни, для своего священнослужения, он приходил в соборный храм очень просто, без всякой торжественности, в сопровождении только двух иподиаконов» – читаем у Романского³⁵³.

В интересах науки Иоанн предпочитал на академических кафедрах монахов пред лицами светскими и из белого духовенства и семейную жизнь признавал решительно несовместимой со служением науке. Белых священников старался вытеснять из академии и успевал в этом. Свой взгляд на этот предмет он определённо высказал в одной своей записке, начинающейся следующими словами: «принимая во внимание особенную важность и пользу служения в академии монашествующих лиц и то обстоятельство, что в настоящее время в академии число таковых лиц недостаточно..., предлагаю правлению» и т. д.³⁵⁴ Но в своих письмах к Фотию он зло издевается над иноками, живущими в монастырях, и их настоятелями, совершенно ясно обличая их в неумеренности и несоблюдении монашеских обетов³⁵⁵.

К сказанному можно ещё прибавить, что преосв. Иоанн, в своих служебных отношениях, не прочь был пользоваться искусными тактическими приёмами, несмотря на свою обычную резкость и прямоту³⁵⁶; а для оправдания своих поступков, не совсем закономерных, прибегал и к софистическим уловкам. Таково его объяснение по делам академического правления в

1859 г., где он затемняет факты подбором побочных обстоятельств и сваливает свою вину на других³⁵⁷. Были случаи, когда он обнаруживал свою изворотливость, граничащую с неразборчивостью в средствах. В 1860 г. летом два студента гуляли на озере с приезжим родственником одного из них; во время купанья гость утонул, и возникло уголовное дело. Для того, чтобы доказать полную непричастность академии к печальному факту, имевшему место 22 июня, ректор на требование судебного следователя от 24 июня – выслать одного из студентов к следствию, 25 июня велел объявить, что означенный студент, равно как и его товарищ, уволены 22 июня из академии для поступления в одно из светских учебных заведений. Точно также задним числом был уволен известный Щапов, бывший бакалавром академии, по делу о демонстративной панихиде³⁵⁸.

«Личная, частная жизнь преосв. Иоанна представляет собой загадку в психологическом отношении, – пишет Романский, – так как в ней обнаруживаются иногда такие его поступки, которые являются на первый раз непонятными и необъяснимыми. Строгий аскетизм, высокое образование и возвышенный идеализм здесь какой-то непонятной связью соединяются с эксцентричностью, нетерпеливой раздражительностью и резкостью, вследствие чего натура его представляется типической по оригинальности, своеобразности. Вот почему, говоря о его личной жизни, жизни домашней, мы встречаем два совершенно противоположных отзыва о ней, смотря по тому, какая черта этой жизни преосв. Иоанна полагалась в основание отзыва». Иоанн вёл жизнь совершенно замкнутую, редко кого принимал у себя и весьма у немногих бывал. Он не любил даже пользоваться услугами келейника, и умер в запертой комнате, – без сомнения, в предсмертные минуты нуждаясь в этих услугах³⁵⁹.

Мы начали биографию Иоанна с упоминания о том, что он был москвич по рождению. В своих письмах к Фотию он часто подчёркивает это обстоятельство, давая понять, что уроженцы Москвы обладают некоторыми общими им отличительными особенностями как в характере, так и в своей судьбе. В одном

из писем он изображает москвичей какими-то особенными людьми, преисполненными всяческих достоинств и добродетелей. «О москвичах от не москвичей ничего иного (т. е. кроме дурного) услышать нельзя; наша московская правдивость, строгость мыслей, неспособность рассыпаться мелким бесом, неумение хвалить дураков.., неохота заискивать личные благосклонности, откровенность, нецеремонность, нелицемерие, необщительность, привычка знать себя, делать своё дело по совести и крайнему разумению, а на всё прочее смотреть свысока, вменяя всё в умёты³⁶⁰, – эти наши несчастные московские добродетели в нашем свете (тёмном) слывут за гордость, грубость, мизантропию, злость, дерзость, неуживчивость; оттого нашему брату москвичу ничего не встретить по службе, кроме ненависти и интриг всякого рода; самый ум наш считается за буйство против чужого ума: самые ласки наши принимаются с презрением; самым добром нашим гнушаются. Всё это говорю потому, что всё это слишком выпало на мою долю». Этот отрывок можно считать довольно полной, яркой и верной характеристикой, по меньшей мере, одного москвича – именно, писавшего эти строки. Письмо это писано из Петербурга, когда Иоанн состоял ректором Петербургской семинарии³⁶¹.

Сложная, богато одарённая, непоследовательная, оригинальная и даже эксцентричная натура Иоанна представляется в различном свете как его современниками, так и биографами и вообще лицами, не входившими с ним в близкое общение: одни относятся к нему с уважением и сочувствием, другие с явным нерасположением. Официальные отзывы об Иоанне вообще благоприятны, – в особенности, когда дело касалось прохождения им духовно-учебной службы и выполнения различных начальственных распоряжений. Но власть имущим хотелось, чтобы талантливый и трудолюбивый инок был иночески смиренным и послушным исполнителем их воли; а Иоанн не шёл навстречу этому желанию своего начальства. В 1863 году м. Филарет, в частном письме к обер-прокурору, выражает желание поощрить Иоанна, не хотевшего быть вполне угодным начальству. Он пишет: «ободрить ректора

казанской академии желательно, чтобы он благодушествовал для пользы службы. Но если вспомнить, что открыто по бывшему делу (разумеется дело о панихиде), каково его отношение к кругу службы, что изрёк преосвященный казанский, то отличие, которое его утешит, вероятно, многих удивит... Не может ли случиться, что значительное отличие придаст ему более самостоятельности и решительности? А какова она будет, трудно угадать... Вывести отрицательное заключение не желаю, а положительное боюсь». Ясно, что митрополит, признавая силу Иоанна, серьёзно опасается за направление этой силы. В скором времени после того Иоанн получает высокое отличие (крест из кабинета Его Величества), пишет митрополиту покорное письмо, а этот последний изрекает ему слово мира; за этим следует дальнейшее движение Иоанна³⁶². Никодим Казанцев, бывший викарий Казанский, дал об Иоанне следующий отзыв: «человек учёный и со счастливыми талантами, но к сожалению, держит себя отдалённо, надменно и повелительно»³⁶³. Филарет Гумилевский назвал Иоанна заносчивым юношей и обличал в малограмотности; но этот отзыв, по обстоятельствам дела, не мог быть беспристрастным³⁶⁴.

Но самую полную и, по замечанию проф. Знаменского, оправдавшуюся на деле, характеристику личности Иоанна дал иеромонах Диодор, бывший студентом Петербургской академии в то время, когда там состоял на службе Иоанн³⁶⁵. Когда в Казани, в ожидании нового ректора, все были необыкновенно заинтересованы его личностью, Диодор, в то время бакалавр и помощник инспектора, дал такую его характеристику, «что по наружности он действительно грубоват и нелюдим, но в душе человек добрый, что у него очень крепкая голова, что очень трудно угодить ему и сочинениями и устными ответами, от наставников держится далеко, но со студентам часто болтает запросто и умеет у них выведать, что ему нужно.., любит выпускать из заведения монахов, но и на светских не смотрит неприязненно, зла не делает, не мстит даже за свои личные обиды,.. богослужение любит скорое и для этого сам размечает богослужебные книги карандашом». «Характеристика эта, –

прибавляет профессор Знаменский, – оправдалась в Казани до мельчайших подробностей, так что её можно поставить настоящим эпиграфом к истории Иоаннова управления казанской академией»³⁶⁶. Характеристика Иоанна, сделанная архиеп. Никанором, который был двумя только (двухлетними, по тому времени) курсам старше о. Диодора и лично знал Иоанна, как своего наставника, а потом сослуживца, отличается большим сочувствием и уважением к интересующей нас личности, хотя и не стоит в резком противоречии с отзывом о. Диодора и других лиц. Преосв. Никанор называет Иоанна «выразительнейшим носителем мировой скорби... который пребыл верен внутренней борьбе до смерти, но физически сломился одновременно»³⁶⁷. Он признаёт его «личностью высоко-даровитой, но в высоких влиятельных сферах не вполне признанной за таковую до самой смерти». Не отрицает преосв. Никанор того, что Иоанн отличался необыкновенной замкнутостью, гордостью и неприступностью. Он пишет: «низшие редко могли дождаться от него и не иначе, как косой улыбки, а старшие – низкого поклона, и не иначе как ломаного, из которого проглядывало, что он кланяется силе по неволе, а не достоинству из уважения... Эти непривлекательные качества, соединённые с резкой и даже угловатой оригинальностью ума, навлекли на его голову много страданий, частью заслуженных, а ещё более – незаслуженных, если положить в противовес его редкие достоинства и даже заслуги... Самый вид его, независимый и пренебрежительный, в личностях, привыкших видеть кругом себя только глубокое, безусловное раболепство, возбуждал постоянное негодование, желание согнуть его, стереть в порошок»; обер-прокурор граф Протасов давал относительно его ближайшему его начальству такую мягкую инструкцию: «этого человека надо мять, мять, тереть, тереть»³⁶⁸... Всего больше доставалось Иоанну за оригинальность слова и мысли... Его проповеди беспощадно марались и запрещались... К его проповедничеству мнение властей было тем неприветливее, чем сочувственнее принималось оно публикой... В документе самого высокого значения казанские писания Иоанна, которыми восторгалась

русская ³⁶⁹интеллигенция, названы были «сборником галиматый». Таким образом, преосв. Никанор даёт понять, что отношение к Иоанну власть имущих было пристрастно и несправедливо.

Преосвящ. Савва, архиеп. Тверской, оставивший обширные автобиографические записки, лично знал преосв. Иоанна и был командирован Синодом для его погребения в 1869 году. Сообщаемые им сведения о личности Иоанна в общем не противоречат изложенному выше и не лишены интереса. Преосв. Савва обращает внимание на слова надгробной речи одного воспитанника семинарии, указавшего на двойственность чувств, взволновавших сердца воспитанников при известии о неожиданной кончине святителя: «это чувства бывшего недовольства его деятельностью» и «чувства вечной признательности». Характер Иоанна обрисовывается преосв. Саввой согласно с другими о нём сведениями. «Иоанн и прежде, пока был бакалавром, не отличался особенным смирением и благопокорливостью пред властями»; а «сделавшись инспектором Академии,.. тем более хотел быть самостоятельным и независимым». Назначение в Казань «было Иоанну совершенно не по сердцу, и он так был этим раздражён, что оставил Петербург, ни с кем не простившись, даже с митрополитом», а проездом через Москву умышленно избежал встречи со своим предместником по Казанской ректуре, архим. Агафангелом. «По вступлении в управление вверенной ему епархией, пишет преосв. Савва, Иоанн своей неумеренной строгостью произвёл на паству неблагоприятное впечатление... Отношения его и к светскому обществу на первый раз были не совсем мирные. Его сильные и резкие поучения, вместо назидания, нередко возбуждали негодование в светской публике. Но потом, когда его взгляды на вещи и его нравственный характер мало-помалу уяснились для его паствы, он приобрёл себе искреннее расположение и общее уважение в городе». Таким образом, для того, чтобы полюбить гордого, недоступного и эксцентричного Иоанна и проникнуться к нему уважением, нужно было узнать его. «Надобно заметить, – продолжает преосв. Савва, – что церковные поучения

составляли почти исключительный предмет его занятий, как мне передавали его приближённые. Административными делами и Консисторскими бумагами он занимался не очень прилежно»³⁷⁰.

Присовокупим к изложенному отзыв о преосвящ. Иоанне известного нашего писателя Лескова; этот отзыв находим в его «Мелочах архиерейской жизни». Названная книга передаёт, правда, немало курьёзов из жизни наших владык; но можно сказать, что писатель выводит в ней скорее положительные, чем отрицательные типы, и относится к духовным сановникам почтительно и сочувственно. После упомянутого выше рассказа о приходивших к Иоанну «для домашней беседы» дамах, Лесков пишет: епископ, «с этой поры стал слыть у некоторых смолян нелюдимым и даже грубым, хотя он, на самом деле, таковым не был. По крайней мере, люди, имевшие счастье знать его ближе, полны наилучших воспоминаний о приятности его прямого, искреннего обхождения и поражавшей всех прелести его смелого и глубокого ума и истинно христианской свободы мнений...»³⁷¹

Такова личность преосвящ. Иоанна. Общее впечатление получается, очевидно, не в его пользу; в его характере, по-видимому, более отрицательных черт, нежели положительных. Да, необходимо согласиться, что многие имели свои причины быть слишком недовольным им: высшее начальство – за то, что он не умел и не хотел быть угодливым и беспрекословно послушным; Филарет Черниговский – за то, что малограмотный, по его словам, юноша, по должности цензора, решился критически отнестись к его труду; профессора и сослуживцы – за то, что он был горд и недоступен; студенты – за то, что он часто не хотел считаться с правами вольности студенческой; светское общество – за то, что он не хотел терять золотое время на пустую болтовню и не хотел знать и выполнять стеснительных приличий и обычаев большого света; две назойливые дамы – за то, что их неимоверной настойчивости он противопоставил, со своей стороны, непоколебимую твёрдость. Согласимся, что иногда иметь дело с преосв. Иоанном было не совсем приятно; иногда он был эксцентриком, доставлявшим напрасные мучения и беспокойство и себе и окружающим; но,

во всяком случае, его достоинства настолько крупны и редки, что значительно перевешивают его недостатки. Нужно, кроме того, иметь в виду и то, что о тех качествах его характера, которые производят невыгодное впечатление, высказывались различные суждения – и не без основания; а относительно его достоинств спора быть не может.

Он был усердным и высокоодарённым служителем науки; как поклоннику науки, ему позволительно было дорожить своим временем, и этим объясняется его замкнутость и нелюдимость. Понятна и его строгость по отношению к бездарным и ленивым воспитанникам и воспитанницам духовно-учебных заведений: высокое понятие вообще о всяком учебном заведении и искреннее желание возвысить успехи вверенных ему духовных школ побуждали его к несколько суровым, но безусловно необходимым мерам³⁷². О его выдающемся трудолюбии может свидетельствовать его деятельность по изданию Православного Собеседника. Его скромность в образе жизни, отсутствие жажды внешнего блеска и всеобщего почёта можно признать редкой в его положении и несомненно привлекательной чертой, обличающей в нём серьёзного и чуждого суетности человека.

«Преосв. Иоанн не был понят и оценён своими современниками при своей жизни» – замечает Романский³⁷³. Понять и оценить такую богатую талантами и оригинальную натуру трудно теперь ещё более, чем могли сделать современники. Мы должны здесь обратить внимание на тот знаменательный факт, что со смертью преосв. Иоанна, симпатии всех обратились к нему, а многие даже почувствовали нечто вроде укоров совести. Конечно, смерть вообще заставляет примиряться с личностью почившего и многое неприятное забывать, заставляет оценивать человека по существу. Личность Иоанна многих влекла к себе, многие хотели бы пользоваться его вниманием, быть к нему как можно ближе; но он с холодностью, а иногда и резкостью отстранял попытки этого рода и тем вооружал против себя, вызывая почти общее недовольство. Когда же он умер, многие должны были понять, как неосновательны и мелочны были их требования по отношению к почившему архипастырю. Поэтому вполне

допустимо, что «весть о кончине преосв. Иоанна произвела потрясающее впечатление на всех жителей Смоленска и вызвала в их сердцах самые тёплые чувства к своему архипастырю...»; что «многие из паствы проникаются мыслью, будто они же сами были причиной смерти епископа, будто против последнего сделано было ими много неправды»³⁷⁴. О мёртвых дурно не говорят; но говорившие при гробе Иоанна, как и часто бывает, впали в противоположную крайность. Так свящ. Лебедев говорит: в жизни преосв. Иоанна «мы находим много сторон, напоминающих жертву, которая принесена была за мир Икупителем, о которой с таким чувством и силой он любил говорить и словом о которой как бы запечатлелись навсегда его сомкнувшиеся уста»³⁷⁵. Если эти слова в некотором смысле можно относить ко всякому не только пастырю или архипастырю, но и вообще истинному христианину; то делать подобное сопоставление, в каком-нибудь особенном смысле, разумея определённую личность, конечно, нет оснований.

Проповедническая деятельность преосв. Иоанна продолжалась с 1842 г., когда им сказано было, в год окончания академического курса, сохранившееся в печати слово на память преп. Сергия, по 1869 год – год его кончины. В печати мы имеем всего 60 проповедей Иоанна. Тридцать проповедей вошли в сборник, под заглавием: «Беседы, поучения и речи Иоанна, епископа Смоленского. Издание второе», – напечатанный в Смоленске, в 1876 году. В первом издании 1871 г. этот сборник³⁷⁶ включает 28 поучений и имеет «предисловие от издателя»³⁷⁷. Помимо этого сборника, заключающего во втором издании тридцать бесед, поучений и речей преосв. Иоанна, в Смоленских Епархиальных Ведомостях за 1880 год помещены шесть его слов и в их числе – упомянутое выше слово на память преп. Сергия. Двенадцать поучений напечатаны в Правосл. Собеседнике за 1857–1859 гг., а остальные двенадцать – в Христианском Чтении за 1865, 1866, 1870 и 1874 годы³⁷⁷. Есть, однако, полное основание полагать, что не все произнесённые Иоанном проповеди попали в печать. Не возражая против предположения, что преосв. Иоанн в некоторые периоды своей деятельности произносил проповедей больше, чем отдавал в печать; мы должны признать его не особенно плодовитым проповедником. Но тем выше и значительнее качество его проповедей – по силе мысли и убедительности, по простоте изложения и отсутствию напыщенности и бесполезного пустословия, по соответствию запросам времени. Можно смело утверждать, что именно он произвёл коренной переворот в русской проповеди как в отношении её содержания, так и в отношении внешней формы. «Все лучшие проповеди, – говорит Заведеев, – которые стали появляться у нас с начала 60 годов с новым более свежим жизненным направлением, могут считаться прекрасными отзвуками на тот проповеднический тон, который дан был преосв. Иоанном»³⁷⁸.

Само собою понятно, что первые опыты Иоанна в проповедничестве были составлены в существовавшем до него стиле. Он тогда выступил на церковной кафедре с проповедями жизненно-практического направления, когда сама жизнь вызвала его на это и когда условия для такого проповедничества стали более благоприятны. Можно сказать, что Крымская война и начало нового царствования служат началом публицистической деятельности преосв. Иоанна: эти события дали ему и повод, и возможность выступить на новый путь, до того времени строго-настроено заказанный.

С 1857 года начинается второй период учительной деятельности Иоанна, существенно отличающийся по характеру от первого; этот период можно разделить на два отдела: грань между ними – назначение Иоанна на Смоленскую кафедру.

24 февраля 1857 года Иоанн, уже пред самым переводом в Казань, произнёс в Петербургском Казанском соборе своё знаменитое «слово в неделю Православия и на день торжественного вступления на престол благочестивейшего Государя Императора Александра Николаевича». Это слово прямо отвечает на современные запросы. Проповедник начинает слово сопоставлением торжества православия с торжеством вступления на престол Государя; из этого сопоставления само собою вытекает молитвенное благожелание: «Господь да сохранит и возвеличит царя православного, державного защитника и покровителя веры». После этого краткого вступления оратор переходит к современной ему жизни и выясняет, в каких отношениях стоит Церковь к современным движениям и реформам. «Народное просвещение, развитие жизни общественной, жизнь по современным идеям гражданственности, промышленности, разнообразной изобретательности, – вот к чему в настоящее время направлены общие мысли и стремления в нашем отечестве». Здесь кратко, но ясно отмечено направление современной жизни: и забота общества о развитии просвещения, и стремление к реформам в общественной жизни, и утилитаризм. «Как мыслить об этих предметах и об этих наших стремлениях церковь?» – спрашивает затем

проповедник. Просвещению, как и всякому благому начинанию, Церковь может только сочувствовать; но важно знать, из каких источников оно заимствуется и на каких началах основывается. Будет ли оно почерпаться из чистых источников истины – «из озарённого Откровением здравого разума, из науки, неповреждённой вольномыслием?.. Будет ли просвещение в духе веры проводить нашему народу в сознание разум и нравственное достоинство человечества, и тем очищать и возвышать его нравственность»? При необходимости заимствовать просвещение у других народов, нужно помнить заповедь Апостола: *вся искушающе, добрая держите*. Позволительно заимствовать только то, что не противно «нашей вере, нашему народному духу и священным преданиям отечества». В современном просвещении есть черты, сближающие его с тьмой лжепросвещения. Но в России «есть своя самобытная школа и ограда истинного просвещения – церковь». Проповедник убеждён, что «доколе отечество наше сохранит свой духовный союз и единение с церковью, дотоле пребудет в нём истинный свет, и тьма его не объимет».

Далее он говорит об основаниях для развития общественной жизни. «Предоставляя мудрым мира... придумывать всё лучшее для усовершенствования жизни общественной, церковь само устройство этой жизни так понимает, чтобы оно было основано не на произвольных идеях и отвлечённых умозрениях, может быть хороших в уме или приятных для воображения, но не пригодных на деле; а на положительных и неизменных началах», каковы: «покорность законам, преданность и повиновение Богом установленной власти, стройность и ненарушимость общественного порядка... – чтобы все и каждый стремились не к безумной свободе, но к разумной нравственной свободе... Пусть же такие мысли и правила – заключает своё слово проповедник – от края до края движутся по железным дорогам, передаются по железным скороговорным нитям³⁷⁹ слышатся в голосе народном»³⁸⁰.

В этом слове заметно сочувствие преобразовательным стремлениям эпохи и вместе слышится голос, предостерегающий от увлечений; в этом, без сомнения,

нуждались современники оратора. «Проповедь эта произвела в своё время громадное впечатление. По окончании литургии и молебна, толпа лиц, стоявших на клиросе, с лентами через плечо и в шитых золотом мундирах, окружила проповедника, испрашивая благословения или просто пожимая ему руки... Проповедник, согласно просьбам этих лиц, в тот же день... отослал свою проповедь в типографию для напечатания... Рукопись была отпечатана в небольшом количестве экземпляров и, не быв пущена в продажу, быстро разошлась, так что проповедь стала распространяться в списках. О ней заговорили в обществе, в свете и в продолжение некоторого времени проповедник был героем дня»³⁸¹ Этот факт ясно показывает, что наша интеллигенция умеет ценить учительное церковное слово, когда оно касается жизненных вопросов и не витает в области отвлечённостей.

Слово Иоанна, произнесённое 24 февраля 1857 г., можно считать в строгом смысле началом нового периода в проповеднической деятельности его: с этого времени он решительно делается проповедником-публицистом³⁸² и приобретает известность в обществе. Кроме того, по мнению Романского, это слово важно в том отношении, что оно «представляет собой... общую схему тех вопросов и того тона, которые были развиваемы проповедником впоследствии»... Здесь же проповедник высказал... «свой любимый, основной старо-славянофильский взгляд, который с полной силой развивал впоследствии»³⁸³.

Преосв. Иоанн, в своём слове «в нед. Православия и при торжестве вступления на престол Государя Императора Александра Николаевича» «даёт общие принципы, которые должны были лечь в основу возрождения России»; в слове на новый 1859 год они развиваются частнее³⁸⁴. В этом слове, носящем заглавие: «Привет Церкви отечеству на новый год», начертывается *общая программа*, которой должны держаться сыны России в важные и трудные моменты их исторической жизни. «Церковь знает, – говорит Иоанн, и в себе хранит твёрдые основания и верные законы истинного, неложного развития человечества», и далее от лица Церкви предлагает

следующие советы: «не спеши, Россия, ускорить твоё возрождение: иначе оно может быть преждевременно». Не следует насиловать «естественного, исторического течения жизни, чтобы дать себе искусственное возрождение». Процесс возрождения не должен быть слишком напряжённым, потому что он будет тогда разрушительным. Как славянофил по убеждениям, он говорит: «не возрождай себя, Россия, чуждым духом.., с твоей народностью несогласным..; иначе возрождение твоё будет ложно, и ты будешь жить не своей жизнью». Вся опора, вся сила жизни России в основных началах народной жизни – началах религиозных, нравственных, общественных. Посягать на них, значит налагать на себя руки. Возрождение не должно быть принуждённым, механическим; ни мечтательным, руководящимся одним увлечением. Не бросать без разбору старое и не увлекаться прелестями новизны – советует далее оратор; не раздражаться несочувствием или противоречием совершающемуся прогрессу, так как истина и добро всё победят. «Умей читать книги между строками, умей прозирать в задние мысли и в дальние виды... Береги юное поколение твоё... Спаси его от увлечении лжи, от заразы вольномыслия, от порывов юнобесия»... Такие и подобные советы – плод христианской мудрости и христианской благожелательности – преподает пастырь Церкви своему и своих слушателей отечеству, в качестве новогоднего приветствия³⁸⁵. Дав руководительные начала общего характера, он в своих поучениях второго периода касается всех вопросов своего времени, всецело занимавших и волновавших умы и сердца его современников. Наиболее важным вопросом эпохи была крестьянская реформа, и наш проповедник уделяет ей именно преимущественное внимание.

В Прав. Собес. 1859 г.³⁸⁶ напечатано не произнесённое нигде «слово об освобождении крестьян», ещё за два года до окончательного осуществления реформы; здесь проповедник всесторонне обсуждает вопрос о рабстве и рабовладении – с понятной целью: дать на основе христианского учения руководственные начала деятелям реформы, а также и тем, кого связывала готовая порваться «цепь великая». Здесь он

выясняет, что происхождение и основа рабства – зло нравственное³⁸⁷. А потому «ни рождение, ни общественная необходимость, ни гражданский закон не могут узаконить рабства: первое изводит на свет всех людей с одной и той же природой, без всякой на ней печати свободы или рабства; вторая требует в обществе только взаимной помощи людей, услуг, а не рабства; последний поставляет свободу в нравственные границы, даёт ей разумное направление, преследует её злоупотребления, но не уничтожает свободы»³⁸⁸. В этих словах проповедник явно восстаёт против убеждения владельческого класса в коренном различии между костью белой и чёрной, в законности разделения людей на господ и рабов, – убеждения, усвоенного, в конце концов, и самими крепостным людьми³⁸⁹. В разбираемом слове Иоанн доказывает, что каждый, пользующийся услугами других, должен, в свою очередь, оказывать этим другим услуги: не таковы были в большинстве помещики-рабовладельцы. Закон гражданский, как видно из слов проповедника, должен преследовать злоупотребления свободой; а в этом, весьма вероятно, представители владельческого класса были повинны не менее тех, чья свобода была ограничена в их пользу. Далее развивается та мысль, естественно связанная с предыдущими, «что Христианство не поддерживает рабства»³⁹⁰. Очевидно, что и взгляд на рабовладение должен быть изменён: его нельзя считать «чем-то естественным, или неизменным преимуществом в одном известном классе людей»³⁹¹.

Крепостное право освещается в разбираемом слове с беспощадной правдивостью и резкостью, и вполне ясно показывается, какой реформы желает проповедник, какую считает согласной с духом Христова учения. Осветив ранее вопрос с естественной, правовой и христианской точки зрения, проповедник обращается с вопросом: «не довольно ли уже поплатилось наше рабское сословие за грехи свои и своих предков, подвергшие его неволе на целые века?» Этот вопрос, очевидно, имеет в виду тех, которые рабство считали нормальным явлением и ссылались на волю Божию, которая наказывает и исправляет одних через других. Когда-де другие

заслужат того, чтобы быть наказываемыми через первых, тогда роли переменятся. Затем проповедник просит рабовладельцев «обратиться и к собственной совести и посмотреть, нет ли там чего-нибудь такого, что уже само собою может ослаблять права их на владение другими людьми и изменять их господствующую роль...: *всяк, творяй грех, раб есть греха; раб же не пребывает в доме во век*: следовательно может быть и лишён данных ему в доме льгот и прав?»³⁹² Корень и основа рабства, доказывал выше проповедник, есть зло нравственное, а ему подвержены и владельцы – в степени, быть может, не меньшей, чем подвластные им крепостные. От настоящего проповедник обращается к временам минувшим, когда, «благодаря откровенной простоте нравов сама собою открывалась рабовладельческая совесть и высказывала свои дела»: умирая, владелец рабов отпускает их на свободу и в духовном завещании кается в столь ужасных преступлениях по отношению к ним, что проповедник, в порыве искреннего негодования, восклицает: «можно ли простить без суда этому умирающему господству? Да, принеси ты, жестокая душа, покаяние, строжайшее покаяние в том, что из человека-слуги сделала себе раба, из раба – собственность, из собственности – вещь безличную; покайся – ипусти рабов своих»³⁹³. Далее в ярких красках рисуются различные преступления господ по отношению к рабам, и наш проповедник, призывая к покаянию в этих страшных преступлениях, обращает внимание владельцев на то, что покаяние теперь уже будет не свободное, а вынужденное: необходимость заставляет их расстаться с рабами; так что «и само освобождение их выкупит ли всё зло, сделанное им в неволе» – вопрошает проповедник³⁹⁴. Само освобождение стало теперь делом весьма трудным: оно представляет вопрос многосложный и не скоро разрешимый. Затем следует ссылка на постановления о рабстве в Ветхом Завете (Исх.21, Лев.25, Втор.15). «Отпускай раба даром, да и не с пустыми руками»: на эти слова нужно было обратить внимание слушателей, так как спорили ещё о том, с наделом ли отпустить крестьян или без него. «Как показались бы эти правила дворянским комитетам» – спрашивает проповедник,

находя, что существовавшее у евреев отношение между владельцами³⁹⁵ и рабами было «просто, легко, нравственно и человечно»³⁹⁵.

Не оставляет без назидания Иоанн и ожидающих свободы крестьян, просит их не увлекаться ложными мыслями о свободе, которую совсем нельзя понимать как жизнь своевольную. Предостерегает их и от проявления нетерпеливости, столь понятной в их положении, но вместе с тем и весьма опасной для всего дела освобождения³⁹⁶; даёт и другие наставления. Проповедник восстаёт против узкоутилитарного направления мысли лиц, рассуждавших о новом устройстве крестьянского быта. «О выгоды! Всё – выгоды и выгоды! – восклицает он. А помнится ли самая главная выгода, основание и залог всех других: благо нравственное?» Если корень рабства – зло нравственное, то новый быт освобождаемых крестьян необходимо устроить на началах строго-нравственных. В противном случае, свобода не поведёт к добру, и дело освобождения будет выполнено лишь наполовину³⁹⁷. В заключении слова Иоанн обращается к сельским пастырям, на руки которых должны перейти их духовные дети «с полновластных рук господ»³⁹⁸.

Из этого слова Иоанна, посвящённого всецело крестьянской реформе, легко понять, что он ставил себе не ту задачу, чтобы только истолковывать смысл правительственных мероприятий; нет, он даёт, как пастырь и учитель, руководящие указания правительству и обществу: он видит далее того, что совершается на его глазах.

В другом слове, написанном ещё в 1857 году, но не одобренным ни к произнесению, ни к напечатанию и озаглавленном: «слово в нед. крестопоклонную и пред началом выборов в дворянстве С.-Петербургской губ.» преосвящ. Иоанн, обращаясь к *благородным* слушателям, говорит: «Крест постоянно напоминает вам о себе в самом близком для вас предмете, в самом названии тех людей, которых жизнь... предана вполне вашему попечению и управлению», – сопоставляя, очевидно, слова *крест* и *крестьянин*. Памятование о Кресте и Распятии на нём необходимо должно

бы внушать «особые чувства и обязанности к подвластным» у тех, к кому преимущественно обращено было на этот раз слово. Далее проповедник, развивая эту мысль, говорит о том, каковы должны быть отношения благородных слушателей к подвластным «по чувству христианской любви, христианской правды»³⁹⁹.

Слово «в нед. крестопоклонную» не одобрено ни к произнесению, ни к напечатанию⁴⁰⁰. Но суть дела, конечно, в том, каково было вообще проповедничество Иоанна в эпоху реформ; и не его вина, если ему приходилось по воле власть имущих налагать на уста свои печать молчания.

Освобождённому народу необходимо было дать просвещение – для того, чтобы он мог усвоить истинный смысл и значение свободы, мог возвыситься до звания свободного русского гражданина. Преосвящ. Иоанн ещё в 1857 и 1858 гг. посвящает выяснению вопроса о народном просвещении два слова, из которых, впрочем, одно совсем не было произнесено, а другое произнесено не в храме за богослужением, а на акте в Казанской дух. академии. Но эти обстоятельства не дают права исключать их из проповеднических трудов Иоанна.

Каково же должно быть просвещение народа по Иоанну? и какое главнейшее средство этого просвещения? Для выяснения этих вопросов прежде всего сделаем обширную выдержку из слова Иоанна в нед. крестопоклонную, о котором была речь выше. «Прекрасная и добрая мысль просветить тьму неведения, предрассудков, в которых представляется погружённым простонародный быт», говорит проповедник, обращаясь к дворянам преимущественно, потому что слово произнесено пред началом дворянских выборов. «Но как просветить? – спрашивает он, – Тёмен для него сумрачный свет книг и школ: ему нужен живой свет. Тёмен для него умозрительный свет науки: ему нужен деятельный свет жизни». Обратим внимание на то, что так рассуждает солидный представитель научного знания и горячий поклонник науки; но он не увлекался школьной мудростью без меры и сознавал её непригодность и даже бесполезность для младенчествующего пока народа⁴⁰¹. «Где же проводник для него (народа) такого

света? – продолжает он. – Без сомнения в светильнике его, – в лице и жизни владельца. А если бы ещё возник вопрос – как и владельцу просветить подвластных, то на это ответ простой: как свеча освещает дом. Она сама горит»⁴⁰².

Просвещение народа должно быть основано, далее, на нравственных началах; но как проводить эти начала в жизнь непросвещённого, нуждающегося в нашей помощи народа? Это выясняется из дальнейших вопросов проповедника, ответа не требующих. «Что если правила нравственности мы только бросаем другим, как вещи для нас самих не нужные или не ценные? Что если порок других раздражает нас только потому, что он не так образован, как наш порок, и если мы требуем от других добродетели, не ради самой добродетели, а только для хорошей услуги нам, или даже нашим страстям?»⁴⁰³ Кроме того, просвещение народа должно утверждаться на коренных началах народной жизни. Здесь опять сказывается проповедник, сочувствующий идеям славянофильства. В своей актовой речи оратор ясно выражает эту мысль: «есть истина, – говорит он, – которой не должны забывать и народы и просветители народов: истина, что народное просвещение тогда только может быть твёрдо, когда утверждается на коренных началах жизни народной, тогда глубоко и живо, когда воспринято и усвоено народным сознанием, тогда плодотворно, когда удовлетворяет основным потребностям народности»⁴⁰⁴. Но коренным началом русской народности, прежде всего, служит Православие – эта вера вселенская, не самим народом сочинённая, как сочинены католичество у итальянцев или протестантство у германцев⁴⁰⁵. «Современное просвещение наше должно не только сообщить нам новый свет, – прибавляет оратор, – но и исправить ошибки прежнего образования: не навязывать нам идей, чуждых нашему духу, и вместо озарения народного духа, не ожесточать его в отсталости ещё более – противоборством ему»⁴⁰⁶. В этих словах можно видеть отношение Иоанна к Петровской реформе – отрицательное – и взгляд на происхождение старообрядчества, соответствующий славянофильскому⁴⁰⁷.

Говоря о просвещении, соответствующем духу русского народа, наш проповедник высказывает свой взгляд на

общечеловеческое просвещение и на взаимное отношение этих двух видов просвещения. Под общечеловеческим образованием, конечно, нужно разуметь то образование, которое одно для всех; но ради такого просвещения нужно ли и можно ли уничтожить народность? «Но народность есть такая жизненная сила, которая не уничтожается никакой другой силой, ничем, ни даже вековым бедствиями народов». Из этого вовсе не следует, что отдельный народ может «восставать против общечеловеческого; общечеловеческое каждому народу доступно... Неужели русский народ не понимает, что хорошо – вообще и само по себе, независимо ни от каких народностей?» Итак, возможен синтез общечеловеческого с народным. Но нужно ясно понять, что следует разуметь под именем общечеловеческого. «Общечеловеческое должно быть отвлечено от всякой частной народности: следовательно, если под видом общечеловеческого образования скрывается дух немецкий, или французский, или иной: это уже не общечеловеческое. Оно должно быть безусловно истинно.., совершенно чисто, прямо, открыто..; оно никак не может направляться к отрицанию тех всеобщих, коренных начал знания и жизни.., каковы начала религиозные, нравственные, общественные... В деле науки и знания общечеловеческое есть истина; в деле жизни и добра истинно общечеловеческое есть одно – общехристианское... Следовательно, не должно ли сказать, что истинно-⁴⁰⁸*общечеловеческое* просвещение есть истинно-христианское?»

В бес. 2 «о народном покаянии» проповедник доказывает, что между верой и просвещением не может быть никакого противоречия. «То ложно просвещение, которое считает веру враждебной себе и в том полагает своё достоинство и свою силу, чтобы освободить себя от её влияния: и то ложно толкование веры, которое отрицает в ней всякое развитие разумности и разъединяет её с светом здравых идей и положительных наук»⁴⁰⁹.

Итак, преосв. Иоанн просвещение и народное, и общечеловеческое ставит в зависимость от христианского учения и христианской нравственности. Много говорит он и об

отношении веры и прогресса вообще. В слове в день Рождества Христова (1858 г.) читаем: «Прогресс!.. Что это мы сказали? – Не странно ли звучит это слово под священными сводами Вифлеемской пещеры?.. Прости нам, Божественный младенец, что мы, как евреи из Египта, похитили из мира этот злоупотреблённый сосуд и принесли его с собой к твоему таинственному рождению. Особенная мысль руководила нас. Мы убеждены, что основание – золото, которое обращено на этот сосуд господствующих мыслей настоящего времени, первоначально найдено и присвоено себе человеком в живоносных и светозарных недрах Христианства»⁴¹⁰. А потому истинному прогрессу не противоречит и не препятствует вера: эта мысль иллюстрирована у Иоанна следующим образом. «Что сказать о той, не менее современной мысли, будто вера препятствует прогрессу? Ах, думают дети, как бы весело мы бегали, если бы не держали нас за руки! Ах, думает юность, как бы мы наслаждались жизнью, если бы не заставляли учиться! Ах, думает муж, как бы я был счастлив, если бы у меня не было забот! Ах, думает старость, как хорошо можно бы ещё пожить, если бы не память смерти! – Выбирайте любой из этих примеров, чтобы приложить к возрасту современного человечества, и потом судите о его возражении против веры»⁴¹¹. «Никакой прогресс человечества не минует Вифлеемской пещеры... В пустынной пещере зачинается возрождение мира: значит, почва его собственной, тогдашней жизни была слишком неудобна для его возрождения: может быть, была слишком упитана, жирным веществом чувственности»⁴¹². Как просвещение бывает ложное, так и прогресс бывает мнимый; и «блудящие огни мнимого движения вперёд» могут завести «в топи всякого зла»⁴¹³. «Что сделала европейская цивилизация с первобытными народами, не образованными, но патриархальными, когда пришла к ним без религии и нравственности? – спрашивает проповедник в слове при дворянских выборах в С.-Петербурге в 1860 г. и отвечает: – она их погубила»⁴¹⁴. Вне всякого сомнения, наш проповедник не противник прогресса, не ретроград и рутинёр, даже не

консерватор; он только предупреждает от увлечения ложным прогрессом, ведущим не к улучшению, а к ухудшению жизни.

Преосв. Иоанн со всей ясностью указывает на тесную связь православия и русской народности: православие не искусственное, не насильственное или самовольное насаждение на русской почве. По его убеждению, «в русском народе нет ничего более народного, как своё Православие»; «русский народ не сам себе сочинил веру»; (по-видимому, он хотел бы сказать о душе русского человека, что она *naturaliter orthodoxa*). Поэтому то, «русский народ, как прямой наследник вселенской веры (православия), хочет соблюсти её первобытную чистоту и вселенское достоинство»⁴¹⁵ В «загородном» поучении Иоанн изображает сеятелей слова Божия «мрачно и уныло бродящих около тех садов, в которых питаются сладкими плодами» искусственного и преимущественно иноземного происхождения, не имея в них доступа, и лишь высматривающих хоть какой-нибудь выдавшийся из них уголок, чтобы положить тут своё народно-святое, т. е. православное семя: авось вырастет и обратит на себя внимание — хоть новостью для людей, не имеющих понятия о нём»⁴¹⁶. Таким образом, православие — достояние собственно простого народа русского, а не интеллигенции, тяготеющей к Западу.

Но, к сожалению, русский народ, оберегающий чистоту своей веры, при недостатке просвещения и непонимании истин веры в их подлинном смысле, часто уклоняется в сторону всевозможных суеверий и расколов. «Народ — в церкви, как дитя за матерью, только повторяет за Церковью слова веры и молитвы, без ясного сознания, а вне церкви — в нём и около него тьма, тьма религиозного неведения, суеверий, лжеучений»... «Если знание веры ограничено только грамотой по церковной книге, или только символом веры и другими, забытым впрочем, уроками детства, — и дальше не идёт; если вера светит в душе, как тусклая лампадка пред иконами, когда кругом темнота ночи, а человек спит: не много света!»⁴¹⁷ Но этого мало. В России есть «миллионы людей, полагающих всю веру и спасение в том, чтобы в крестном знамении слагать два,

а не три перста... – не правда ли, как это пусто и смешно»? – спрашивает проповедник и далее приходит к заключению, что «это непобедимое упорство в невежестве, это ожесточённое отделение от Церкви и общества, эта мрачная ненависть ко всему современному и т. д... это уже не пусто и не смешно. Это ужасно! Это язва, которая разъедает тело России и расслабляет её внутреннюю жизнь»⁴¹⁸. Но что же такое раскол? где его причина? Раскол, по определению Иоанна, «это народность, которая во имя веры восстала при одной мысли о нашествии иноземного духа в русскую жизнь и в борьбе с ним заключилась в самой себе безвыходно, отстала, замерла, окаменела»⁴¹⁹. В бес. 2 «о народном покаянии» проповедник, коснувшись русского раскола, восклицает: «о! когда этот злокачественный нарост опадёт с русской души? Когда в этой тьме речет Бог: да будет свет? – Так, только свет Божий, свет истинного просвещения и христианского добра, может рассеять эту тьму лжи и зла»⁴²⁰.

А интеллигенция, развитая и просвещённая, считающая себя русской и православной?.. Она не знает истин веры. «Может быть у нас, – говорит Иоанн, – ещё думают, что полное знание веры есть своего рода ремесло, принадлежащее известному цеху, т. е. духовному сословию, а для других не обязательно..; если... наше верознание простирается не далее учебной программы закона Божия, а поприще его – только детство, а предел его – школа, если для наших просвещённых умов размышление и всякое рассуждение о вере есть своего рода пытка, в которой невольно высказывается вся скудость и слабость, даже странность и жалкость личных сведений и понятий светских людей о предметах веры и Церкви: как назвать такое состояние веры?»⁴²¹ А в «загородном поучении» проповедник без «может быть» и «если», без вопросительной формы говорит о незнании истин веры людьми интеллигентными, которые нередко «среди трудных опытов жизни, ни для кого не минуемых... оказываются без силы и опоры, словом, без Бога, из детства, не познанного ни в природе, ни в науке»⁴²². «Едва мы заговорим о религии, – обращается проповедник к людям интеллигентным в этом же

поучении через посредство простых слушателей, – вы тотчас воображаете, что вас лишают общества, всех его связей и удовольствий, хотят отдать совсем в руки духовенства и даже запереть в монастыри... Не стыдно ли, что многим образованным людям мало знакома даже азбука истинной религии!»⁴²³

Отсюда выясняется необходимость, при заботах о просвещении вообще, подумать о духовном просвещении отечества. Только при этом условии Россия будет «на верном пути истинного, полного прогресса. А оставить эту задачу в стороне, значило бы оставить – целую половину дела»⁴²⁴, и наш проповедник со вниманием относится к вопросу о том, «какая задача предлежит... духовному образованию в современном развитии человечества». Церковь православная, духовная наука, в современном движении, занимают очень скромное место. «Среди всего шума современности» это «мирный уголок, и в нём светит такой тёплый луч и такой тихий огонёк... Возьмём смело наш огонёк, и пойдём с ним осматривать работы современного мира» – приглашает проповедник. При свете этого огонька духовной науки делается ясно, что «в обширной лаборатории приложений современного естествознания... недостаёт духа; мало пищи душе, в её не временных, внешних, а вечных, существеннейших потребностях». При свете того же огонька очевиден весьма важный пробел в современных науках. Они «вводят нас в великий дом мира; они описывают нам его во всех подробностях, а о Хозяине молчат». Но можно ли что-нибудь понять, когда служители науки, изучая и описывая явления, не проникают «мысли, в этих явлениях заключённой, а чтобы дознать мысль, не соединяют явления, с понятием об Уме, который заключил в нём свою мысль». Следовательно, задача духовного просвещения в современном развитии человечества такова: «поддерживать и возвышать дух среди обще-материального направления; светить идеей Творца и Промыслителя в современном естествознании»...⁴²⁵ Таково заключение беседы «при начале учения», а слово «о духовном просвещении России» Иоанн заключает следующим образом: «итак света и света, света духовного – вот чего требует

религиозная жизнь русского народа, по всем степеням её. Конечно, кто же, как не мы, должны быть проводниками этого света? Откуда, если не из наших святынь, он должен светить народу?»⁴²⁶ Тот же вопрос обсуждается Иоанном и в его актовой речи: «о вере в народном просвещении России»⁴²⁷.

Значительную долю внимания Иоанн, как проповедник, уделяет воспитанию домашнему и общественному. В бес. 3 «о народном покаянии» он доказывает, что «после веры, первое и важнейшее дело в нравственной жизни народа – воспитание». Оно принадлежит к числу современных вопросов, особенно занимающих общество. Отметив затем ряд важных погрешностей домашнего воспитания, он обращается к слушателям со следующими вопросами (это у него довольно употребительный приём): «каких людей готовит такое воспитание? Может быть – современных: да таких ли, какие нужны? Такие ли люди нужны обществу, народу, государству, Церкви, человечеству? Современность сама оценивает таких людей по воспитанию, когда называет их – *порядочными!* Только?! А мы скажем: нет! Плохо то воспитание, которое обращается в игру и самих детей обращает в игрушки! Плоха та нравственность, которая основывается на баснях с картинками! Плохи те люди, которые воспитанием приготавливаются к жизни, как пиру или театру, а не как труду, добродетели, борьбе и – смерти!»⁴²⁸ Крупные недочёты находит Иоанн и в общественном воспитании и указывает на необходимость применения к воспитанию медицины – «не той медицины, которая изучает человека тогда, когда он уже перестаёт быть человеком, а делается трупом: в живом же человеке разбирает всё, кроме одного, того, что делает его живым... Пусть медицина человеческого духа... внимательно прислушивается к биению сердца в молодом нашем поколении и следит: правильно ли, спокойно ли движется его внутренняя жизнь; не приливает ли слишком кровь молодая к голове и сердцу и не помрачает ли рассудка духом сомнения и отрицания..; не волнует ли души слишком кипучими чувствами самолюбия и слишком бойкими порывами молодой воли к вольности..; не разливается ли желчь сокрытого в душе недовольства действительностью, того

самонадеянного, на всё посягающего суда, который всё не так, не по нём находит и желал бы всё преобразовать и переделать, как будто эти двадцатилетние юноши уже всё испытали, узнали, рассудили, решили!»⁴²⁹

Искусственность в воспитании и ненормальные условия жизни далеко отклоняют тип современного человека от его идеала. «Как будто всё преднамеренно направляется к тому, чтобы сделать человека не похожим на самого себя, – рассуждает преосв. Иоанн в "загородном поучении", – и что это за человек ныне выходит из рук мира? Это может быть человек очень образованный и развитый, но какой-то неестественный... У него странные, неестественные обо всём понятия, искажённые нравы, натянутые обычаи, беспорядочные стремления..; у него своя религия – без веры, своя нравственность – без правил, своё счастье – без добра, своё добро – без убеждений»⁴³⁰.

Стремления современных проповеднику прогрессистов прикрывались идеями гуманности, всеобщего равноправия и пр. – по-видимому, несколько не посягающими на чистоту христианской веры и нравственности. Это с одной стороны. Но наряду с этим большое распространение имели учения – очевидно, отрицательного характера, каковы материализм и социализм. Преосв. Иоанн, в частности, касается в своих проповедях всех этих господствующих идей века. «Человечность, гуманность, сознание и раскрытие человеческого достоинства, единение всех людей во имя человечества, утверждение прав его разумной природы, ограждение его нравственной свободы: какие прекрасные понятия!» – говорит он; но современное человечество, повторяющее их на разные тоны, должно сознаться, что они не его изобретение; и пусть оно не думает, «что оно само собою может осуществить в мире эти возвышенные идеи». «Поля крымские с их Севастополем, Восток с христианским мученичеством – не первых веков, а настоящего XIX века; Индия – с людьми, привязанными к пушечным жерлам: не гуманность ли пишет эти страницы современной истории?» – спрашивает проповедник⁴³¹. «Одна из прекраснейших и

благороднейших идей настоящего времени есть та, – говорит проповедник в той же беседе («при начале учения»), – чтобы на свете всем было хорошо». Но и самый отъявленный прогрессист должен сознаться, что никогда не наступит такое время, когда «не будет на земле никому никого горя... Среди прогресса горькие слёзы льются, льются и... слезам не видно конца»... Современный прогресс не в состоянии дать утешения страждущему человечеству. «Приди ты, божественный свет откровения, – восклицает проповедник, – в тебе одном остаётся отрада для истерзанного скорбями сердца человеческого»⁴³².

Иоанн отмечает увлечение современного ему общества принципом *свободы совести*. В слове «о духовном просвещении России» он говорит: «свобода совести, провозглашённая современным просвещением, должна вести людей конечно не к тому, чтобы они разнуздали свой ум, сердце и волю и пустили их на все четыре стороны – думать, чувствовать и делать, как случится»⁴³³. Подобные же мысли высказывает проповедник и значительно позднее. «Пусть просветится, укрепится, возвысится народная и общественная совесть: и вы будете безопасны от злоупотреблений народной свободы; у вас будет здоровое и верное общественное мнение; будут целы общественные суммы; вы будете иметь правые суды присяжных и отличных мировых судей... Но вот вопрос: где обществу и народу взять такую совестливость? Ответ: нигде, как в религии...: Бог – судия совести»⁴³⁴. В бес. 5 «о народном покаянии» Иоанн обращается с вопросом: «есть ли (у нас) верное, твёрдое, а не обманчивое, шаткое общественное мнение, тот голос народный, в котором слышался бы и глас Божий?» – ожидая, по-видимому, ответа отрицательного⁴³⁵.

Указывает Иоанн и на то, что *гласность* нет основания считать средством против всякого рода злоупотреблений саму по себе. «Столько прославляемая гласность нисколько не мешает тёмным делам, спокойно совершающимся в своих потаённых углах, нисколько не боясь гласности» говорит он в беседе «при начале учения»⁴³⁶. В другой беседе читаем: «начиная и что-нибудь доброе, мы спешим уже обратить это во зло. Вот, например, – гласность: дело прекрасное! А не успела

ли уже эта юная гласность внести несколько лишнего сора в литературу и в общество?»⁴³⁷ Таковы же суждения нашего проповедника и о свободе печатного слова. «Вот и литература наша, едва оперившаяся и расправившая крылья, не залетает ли иногда слишком далеко? Не грешит ли против высших взглядов на важнейшие предметы знания, против основных законов мироправления?.. И всё это... имеет нравственное значение; потому, что сопровождается положительными последствиями в нравственной и общественной жизни народа» – говорит он в одной из бесед «о народном покаянии», а в другой читаем следующее: «оживление печатного слова, в связи с усилением разных голосов в обществе: не возбуждает ли оно... страстей, не обращается ли в оружие личностей, не спешит ли высказывать мысли слишком затейливые и не очень обдуманые? Всегда ли наблюдает даже умеренность и приличие в суждениях, в тоне речи, в словах?» В таком направлении литературы Иоанн видит «признак нравственной и гражданской неразвитости»⁴³⁸, и невольно заставляет задуматься над тем, в какой мере может быть благотворна свобода печати, может ли она быть неограниченной.

Отрицательные идеи времени нашли в преосв. Иоанне тонкого и убеждённого обличителя. Человек, овладевший силами природы и пытающийся превратить мир в обширную лабораторию, упускает из виду самое существенное в жизни человеческой и погружается совершенно в материю. Оттого в этой дивной лаборатории, созданной современным человеком, «как-то мрачно, тяжело, душно, есть что-то стесняющее и подавляющее, при всём просторе, при всей живости работ, как будто недостаёт света, или мало освежающего, живительного воздуха...: тут (среди материи) недостаёт духа»⁴³⁹.

Социализм наш проповедник опровергает, обращаясь к непосредственному человеческому чувству. Он говорит петербургским дворянам, собравшимся на выборы: «если бы кто, во имя общественного блага, стал доказывать, что ваше право собственности вовсе не есть право, а воровство; что ваше супружество есть насилие для ваших супругов и ваше семейство не вам принадлежит и не обязано вам ни каким

особенным долгом, и т. д.? – Что за безумие? – скажете вы: а это и есть просвещение и нравственное учение – без религии и христианской нравственности. И, увы! всё это у нас в России ныне проповедуется и печатается»⁴⁴⁰. Материалистическое и атеистическое направление ведёт к пагубнейшим последствиям в общественной жизни, которые изображаются преосв. Иоанном в том же слове при дворянских выборах в Петербурге в 1866 г.⁴⁴¹ В слове «Вера – основание истинной нравственности» Иоанн опровергает модное в то время учение о нравственности автономной, независимой от веры, основанной на одном естественном чувстве добра. Проповедник рассуждает: «живи так, – говорят, – как внушает здравый рассудок и собственное, внутреннее чувство совести и чести... Не странно ли, что в самое просвещённое время Христианства возобновляются древние... языческие понятия, которые уже... обнаружили всю свою слабость и ложь?.. Не приведут ли... такие понятия... к всеобщему безграничному преобладанию личного самолюбия, неукротимых страстей, необузданной; чувственности.., затем – к совершенному расслаблению духа, беспечности и равнодушию ко всему, разочарованию во всём – и в самой жизни?» Далее указывается на внутреннюю связь учения веры с учением нравственным и на несостоятельность нравственности, основанной не на вере, а на одних умозрениях. «Такая нравственность ложна... потому, что не сообразна с настоящим состоянием человека, потому, что в ней умышленно скрываются от него глубочайшие потребности сердца, от которых он отказаться не может... Удовлетворяют ли потребностям духа, возродят ли его, возвысят ли общие сухие нравоучения, когда он ищет обновления всецелого в самом себе... Можно ли усовершенствовать, даже удовлетворить его мелкими правилами общежительной честности, когда он жаждет стремиться к высшему совершенству, по тому образу, который начертан в самом его существе и который побуждает его желать и искать приближения к своему Первообразу». Разум, в качестве руководителя нравственной жизни, оказывается совершенно недостаточным и несостоятельным. В противном случае, как объяснить такие факты, «что иногда человек весьма разумный

по природе, весьма образованный, человек прекрасно рассуждающий, однако же – весьма порочен в собственной жизни?»... «Значит, царю в человеке – разуму, не достаёт силы, чтобы управлять человеком».

В этом же слове преосв. Иоанн касается и другой увлекательной для умов его времени теории – о механичности законов мира. «Понятие о верховном Мировправителе, как понятие о художнике, который устроил прекрасный механизм этого видимого мира и дал ему жизнь, – жизнь, которую этот механизм развивает в своём движении, по законам, однажды для него определённым», он находит недостаточным. Мир, «так суетливо и шумно развивающий свою земную деятельность, столько, по-видимому, своевольствующий, не замечает того, что вся его деятельность, всё его своеволие ограничивается только стенами корабля, на котором он переплывает море временной жизни, что его кораблём управляет иная, вышняя сила, не стесняя его свободы на корабле, однако же, не выпуская и чрез края его, и без ведома и совета самого мира, направляет его плавание к известным ей, а не ему, целям»⁴⁴².

IV

Обратимся теперь к анализу содержания проповедей Иоанна, составленных в Смоленске. Проф. Барсов предшествующий период его проповеднической деятельности называет «более блестящим». «Изданные г. И.Б. (в Смоленске) проповеди преосв. Иоанна, говорит он, несколько слабее или, говоря точнее, проще, низменнее, ординарнее, чем проповеди, сказанные в Петербурге и особенно в Казани». Как видно из дальнейших замечаний, проф. Барсов имеет здесь в виду «внешнее изящество слова», а содержания слов того и другого периода не касается⁴⁴³. Имея в виду пока, главным образом, содержание проповедей Иоанна, мы должны заметить, что с получением самостоятельной кафедры, в Иоанне церковный оратор-публицист уступает в некоторой мере место проповеднику-святителю. Не говоря уже о казанских его поучениях всецело посвящённых злободневным вопросам времени освещаемым, конечно, с христианской точки зрения; обратим внимание, например, на его «беседы в продолжение первой недели Великого Поста» («народное покаяние»), которые говорены были им уже в сане епископа, но не самостоятельного и не имеющего паствы. В то время, когда и завзятые политики, поборники либеральных реформ, всякого рода общественные деятели, забывая злободневные интересы, сосредоточивают или должны сосредоточивать всё своё внимание на «множестве содеянных ими лютых», ищут примирения с Богом и ближними, несут бремя личных грехов своих к отцам духовным, – о чём проповедует Иоанн? Он говорит об общественном возрождении России, о вопросах воспитания, возбуждённых в последнее время, о недостатках современного воспитания, об увлечениях юношества, о литературе, едва оперившейся и расправившей крылья, но залетающей иногда слишком далеко, об общественном мнении, о гласности и свободе печатного слова и т. п.⁴⁴⁴. Очевидно, что проповедник несколько увлекается и перечисленным вопросам уделяет много внимания в не совсем подходящее время. В

поучениях на дни Великого Поста, сказанных в Смоленске, Иоанн также не упускает из виду вопросов современности, но и церковным событиям уделяет более внимания. Как покажет дальнейший анализ, в Смоленске Иоанн касался многих вопросов общехристианской морали, вне связи с современностью⁴⁴⁵: хотя он по-прежнему остаётся проповедником-публицистом.

И в смоленских поучениях современность у Иоанна всегда на первом плане: он хочет проповедовать своему именно времени, – не упуская из виду всех обстоятельств, в которых находятся его наличные слушатели. Своё время преосв. Иоанн характеризует оч. непривлекательными чертами. Свободомыслие, отвергая «вековые идеи и самые священные убеждения человечества», в конце концов само не знает, чем заменит отвергнутые убеждения⁴⁴⁶. Всеобщее брожение умов не приводит ни к чему положительному: всё колеблет и ничего не созидает⁴⁴⁷. Вере и Церкви, при современном направлении умов, угрожают многие опасности с разных сторон⁴⁴⁸. Весьма многие заражены религиозным индифферентизмом и рассуждают так: «к чему это строгое христианство? Разве не все религии равны, в которых исповедуется Бог?»⁴⁴⁹ Но этого мало: современный мир открыто и прямо восстаёт на веру Христову и на Христа: этот мир «судит Христа по своим новым идеям и началам»⁴⁵⁰. Отрицая положительную религию и не создав взамен ей ничего положительного, современное общество внесло страшную путаницу и в нравственные понятия. «Всё более верующие в человечество, чем в Бога», не хотят считаться с основами христианской нравственности, и наш проповедник вынужден вызвать их на то, чтобы они доказали, «что видимое нами в мире беззаконие есть законность, бессовестность – совестливость, вопиющая неправда – справедливость, эгоизм – самоотвержение»... и т. д.⁴⁵¹ При таком извращении нравственных понятий, не может отличаться чистотой и жизнь христиан⁴⁵². Проповедник приходит к следующему безотрадному выводу: «да кажется никогда человек не искал с такой жадой наслаждений жизни, как в настоящее время. Современный человек всё отдаёт, всё

приносит в жертву этой жажде»⁴⁵³. Но состояние нравственности всегда отражается и на степени благополучия общества: – и что же мы видим: «человечество, при всём его настоящем развитии, едва находит в себе силу и средства бороться со всеми несчастьями, и кажется наибольшее развитие сил и средств умственных, нравственных и вещественных нашего века идёт только на врачевание бед, его постигающих». Преосв. Иоанн уверен, что во всяком несчастье нужно видеть «или повод, или последствие или по крайней мере отражение нравственного состояния человека». «Поручитесь вы нам за нравственность людей, – говорит он, – мы поручимся вам, что в человечестве несчастий не будет»⁴⁵⁴.

Дух времени именуется в поучениях Иоанна вольным, злым, мрачным, злонравным, который «не думая скрываться, очень незастенчиво обнажает и выказывает сам себя», – противочеловеческим и противохристианским⁴⁵⁵. Он «думает восторжествовать над Церковью, разделив её силы; он отделяет её догматическое учение от нравственного учения христианства, и по-видимому благоговей пред последним, отрицает первое»⁴⁵⁶; он ослабил до крайней степени «церковный союз христиан». Но «не должно обманываться: укажите наилучшего человека из среды незнающих союза веры: очень может быть, что, смотря на него, воскликнем: какой прекрасный язычник! Но уже верно не заставите сказать: вот истинный христианин!»⁴⁵⁷

В неудержимом стремлении вперёд, современные поборники прогресса полагают, что учение Церкви Христовой уже для них недостаточно. Но – рассуждает Иоанн: «жизнь есть мера учения; учение оказывается неудовлетворительным, когда жизнь вполне его исчерпывает и, требуя уже чего-нибудь лучшего, побуждает его идти вперёд себя далее. Но такова ли в настоящее время жизнь христиан? Пусть лучше наш век осмотрится и подумает: не он ли более отстал от учения веры, чем оно от него». А о тех, кто верен и послушен голосу Церкви, он замечает: «да, мы люди отсталые и на удивление быстро бегущему вперёд нас веку, хотим отстать ещё более»⁴⁵⁸. «Человеческий разум, Христом выведенный из тьмы вековых

религиозных заблуждений», является теперь изменником и предателем Христа: «просвещённому разуму в его современном развитии слишком тяжело стало иго веры, налагаемое на него Евангелием..; он жаждет свободы, свободы мысли, свободы испытаний и убеждений»⁴⁵⁹. Но к чему ведёт эта свобода? Не к освобождению только от авторитета откровенной религии, а и к постыдному рабству лжеверию и грубейшим предрассудкам. «Откуда и к нам переходят величайшие нелепости под видом новых религиозных учений, и самые дикие вымыслы фантазии, возводимые на степень верований? – спрашивает проповедник. Это всё из стран неограниченно-свободной совести»⁴⁶⁰. Взамен истины Христовой, проникающей «в глубину существа и жизни мира», обнимающей «всецело дух и судьбы человечества», в современном безрелигиозном обществе господствуют «понятия частные, идеи изменчивые, умозаключения поверхностные, ограниченные тесным кругом преходящей видимости и временной жизни человека»⁴⁶¹. Мало этого: «люди образованные и несуетные... с вопросами своей души и жизни» обращаются «помимо чистой, прямой веры в Бога к искусственным средствам, чтобы вызвать какие то таинственные откровения, или мнимо-чудесные силы»⁴⁶². Таким образом, современное просвещение, по мнению проповедника, скорее распространяет мрак, нежели свет⁴⁶³. Пусть бы отрицатели приходили к своим выводам после беспристрастного и добросовестного исследования религиозных вопросов. «Сами сомнения и возражения... мыслящего ума заслуживают полного внимания... Но что сказать о том бессмысленном либерализме, о том нелепом безверии, которые отвергают истинность и всякую обязательность учения веры, не испытав в нём ничего, даже не потрудившись ознакомиться, как следует, с его источниками? Это только безнравственность ума. И в праве ли такие умы требовать себе свободы?»⁴⁶⁴

Нравственные понятия века стоят в неразрывной связи с состоянием и направлением просвещения. Современное Иоанну общество, высоко ценя своё просвещение, гордилось и своей нравственностью. Действительно, соглашается проповедник, наше время в своих нравственных понятиях

возвышается над веками прошедшими. «Но сознаёт ли, помнит ли современный мир, откуда взяты и выработаны эти понятия – понятие прав и требование справедливости, идея свободы и равноправности людей, развитие нравственно-разумных начал жизни общественной?.. Чем и как они очищены и возвышены? Такие понятия могли быть выработаны только из глубины христианства»⁴⁶⁵. Быть может, просвещённое человечество что-нибудь прибавило к этим, несомненно христианского происхождения, понятиям, очистило и возвысило их? Нет, оно испортило и исказило их. Современный мир проповедует любовь к человеку. Но «что много говорит о любви к человеку, когда в основе этой любви нет отречения от своего я.., нет той любви, которой дух и образец показан миру, осуществлён и завещан нам в крестной жертве Богочеловека!.. Какую цену может иметь та человеческая свобода, которой ныне помогают все народы.., если нет в человечестве той внутренней нравственной свободы, которая искуплена и обеспечена нам смертью Спасителя?»⁴⁶⁶ «Увы! даёт себя знать эта новая нравственность без веры; от неё плачут семейства, страдают общества, бедствуют в своей гражданской жизни народы. Что за притча, что в наше время наверху самых развитых обществ, в полном цвете современной образованности, в прекраснейших, по-видимому, созданиях просвещённого века, являются так нередко образцы дикой безнравственности»⁴⁶⁷. Гуманность, одна из руководящих идей века, часто обнаруживается в формах, совершенно противоречащих христианской любви к ближнему.

Преосв. Иоанн восстаёт против либерального направления мысли и жизни современного ему общества, – либерального в ущерб истинно-христианской свободе. В поучении «в день восшествия на престол Государя Императора Александра Николаевича», сказанном 19 февр. 1868 года, Иоанн даёт красноречивое описание привлекательности и возвышенности свободы, равно как опасностей и зол, от неё происходящих. Всё ищет свободы, «и добро стремится к нему, и зло рвётся к нему, и счастье скучает и как будто не сознаёт себя без него..; и язычество дорожило им, и христианство возвышает его; но

(свобода –) предмет, вместе и вожделенный и страшный, добрый и злой, возвышающий и губящий человека; это источник всех доблестей и всех падений человека..; ничто столько, как свобода, не развязывает жизни и всех сил человека, и ничто столько, как свобода, не требует уз. Но где же она, эта драгоценная свобода? Где именно свобода – без зол? Что делает человека действительно свободным?» Единственно правильное решение этих вопросов дано навсегда Тем, Кто сказал: *уразумейте истину, и истина сделает вас свободными* (Ин.8:32)⁴⁶⁸. Люди хотят решить эти вопросы по-своему, помимо стремления к истине – единственной и для всех необходимой – истине христианской. Но «скажите, – вопрошает проповедник, – свободен ли человек, одержимый ложной мыслью ума, ложным чувством сердца, ложным направлением всей жизни?» Ответ ясен; а современный человек именно так хочет понимать свободу, что она ведёт к подобным состояниям – рабства, а не свободы. «Посмотрите на человека, увлекаемого ложным направлением жизни. Свободен ли он? Свободен ли даже тогда, когда, по-видимому, делает то, чего сам хочет?.. Чем оканчивается такая жизнь? Злом; и человек, как будто уже не собственной мыслью, не собственным чувством предначертывает себе свой конец и не собственной волей несётся к нему, а как камень в воду, как обвал с горы, увлекается в бездну собственной тяжестью внутреннего преобладающего в нём зла, тёмной силой лжи, преодолевшей дух с потерей в нём нравственной свободы»⁴⁶⁹.

В частности, преосв. Иоанн вооружается против учения о свободе совести, доведённого до крайности. Религиозная истина должна быть одна в мире, и она-то должна пользоваться исключительной свободой и неприкосновенностью. Но не то видим мы. «Говорят о свободе и неприкосновенности человеческой совести: а о свободе и неприкосновенности самой истины забыли»⁴⁷⁰. Проповедуемая свобода совести противна духу христианского учения. Христос сказал бы поборникам этой свободы, если бы они вздумали сопоставлять её со свободой христианской: «я не знаю вашей свободы совести, духом вашего времени изобретённой, а преподаю людям

положительное учение веры и прямо говорю: *кто не верует, тот осужден будет (Мк.16:16)*⁴⁷¹. Терпимость в религии доходит теперь до того, что «ни одна религия не признаётся по преимуществу истинной и следовательно господствующей в народе, а все религии объявляются равноправными»⁴⁷²; терпимость – это основное начало новейшей государственной жизни – доходит до полнейшего равнодушия к религии. Широкое применение принципа свободы совести к современной жизни, по убеждению преосв. Иоанна, грозит весьма печальными последствиями. «Думает ли современный мир, – спрашивает он, – к каким неизобразимо-страшным последствиям, в конце концов, он сам себя приводит с этой свободой совести? Он должен будет или найти, помимо христианства и Церкви, истину, которая убеждала бы всякую свободную совесть и соединяла бы во имя этой истины все свободные совести: неисполнимое дело, само себя разрушающее! Или предоставить каждую совесть самой себе, без убеждения и связи людей в одной общей истине: дело ужасное, угрожающее уничтожением в мире истины и совести! Или наконец признать, что религия человеку не нужна: страшно подумать!»⁴⁷³

Есть ли основание превозносить свободу слова и печати и видеть в ней только одно доброе? Нет, отвечает наш проповедник. «Под видом свободы слова и печати свободно распространяются, обобщаются и переходят в дело общественной жизни самые лживые и вредные мнения», которые деспотически властвуют над умами людей⁴⁷⁴.

К чему приводит требование свободы гражданской жизни? К неперестающей борьбе, к ограничению верховной власти, к государственным потрясениям и народным бурям⁴⁷⁵. «Под видом свободы гражданской свободно развиваются самые грубые страсти и пороки, и ничем не стесняемые нравы получают беспутное направление..; под видом политической свободы своеволие доходит до того, что теряется всякое ручательство общественного порядка и безопасности... Из свободы политической вырождается самый жестокий деспотизм грубой силы или самого коварного властолюбия: внешняя, видимая свобода ведёт, таким образом, к рабству внутреннему,

«в каком находились древние народы, когда, не зная истинного Бога и выдумав для себя богов по своим нелепым понятиям и страстям, они сами себя связывали в жизни служением этим богам». Эти народы, считающиеся свободными, не были таковыми, потому что «при всей своей образованности, при всём гражданском развитии, не могли двигаться вперёд»⁴⁷⁶. Проповедник в доказательство своих суждений о свободе, ссылается на «проявившиеся уже... в некоторых странах печальные опыты и действия народных и философских идей о свободе, равенстве и братстве людей» и на «ещё более ужасные опыты прошедшего столетия»⁴⁷⁷. Страсти народные и политические наш проповедник признаёт в особенности жестокими и бесчеловечными⁴⁷⁸.

Время либеральных веяний в России выдвинуло и вопрос об эмансипации женщины – об «освобождении и возвышении прав женской половины человеческого рода», как выражается наш проповедник; этому вопросу он посвящает беседу в день Успения Божией Матери, сказанную в 1868 году. Вот некоторые мысли проповедника, развиваемые в этой беседе. В жизни Богоматери наш просвещённый век может найти ответ на поставленный вопрос, если, конечно, он «признаёт, что истинное достоинство и право человека раскрывается только в христианстве» и «что Дева Мария есть возвышеннейшее и совершеннейшее проявление чистейшего духа христианства»⁴⁷⁹. Проследив всю жизнь Богоматери, мы убедимся в том, что «смирена была Её доля в кругу величайших событий тогда совершавшихся»⁴⁸⁰; а «где же величие и слава этой необыкновенной Девы-Матери? Оставались внутри Её самой. Значит... не путём внешней деятельности в мире должно было раскрыться все Её значение... Таков первообраз женщины в христианстве. Таков идеал её освобождения и возвышения. Что здесь служит основой идеала? – Совершенство нравственной чистоты». Унижение и порабощение женщины началось с её нравственного падения⁴⁸¹, которое «довершилось потерей самообладания, целомудренной сдержанности чувств и мира душевного, когда жена.., потеряв чистоту любви и искренность

уважения другого пола, сама сделалась соблазном в мире, и полная страстей стала игрищем страстей мужских... Она стеснена в своих правах, потому что сама ими пожертвовала... Фимиам, по-видимому воскреляемый пред ней в образованные времена и в образованном обществе, очень напоминает тот фимиам, который язычники курили пред своими обожаемыми статуями, обожая в них не их самих и не воображаемые в них вышние существа, а собственные страсти в них олицетворённые». Что же «может вывести женщину из унижения и порабощения? Одно средство: с восстановлением нравственной чистоты, возвращение к жизни сердца; с удалением от внешних дел и суетливых тревог мира, соблюдение нравственной тишины чувств и безмолвие духа»⁴⁸².

Истинное призвание женщины, законная сфера её деятельности – воспитание детей: но стремление к эмансипации отвлекает внимание женщины от этого священного её долга и оттого домашнее воспитание стоит у нас не на должной высоте. Но не лучше и воспитание общественное, столь мало подготовляющее питомцев к жизни. Нередко «воспитание обращается более в игру, чем в серьёзное дело.., из самого образования хотят сделать только наслаждение для чувств, фантазии, светских нравов», но не для ума. У заведений этого рода, при всём блеске их внешнего устройства и силе их внутреннего развития «есть враг, который нередко мстит им жестоко за невнимание к нему. Этот враг – сама жизнь; это учитель суровый, неумолимый и необольстимый. Когда забавами учения вытесняют его из среды училищ, он становится за порогом их и ожидает там выходящих из училищ воспитанниц; он схватывает их в свои тяжёлые руки, мчит их по разнообразным мытарствам житейских забот и тревог, истязает душу тяжкими скорбями, чтобы доказать всю несостоятельность образования, ошибки воспитания, заблуждения слишком развитых чувств и фантазии, и муку искусственно возбуждённых в душе, но неудовлетворимых в действительности потребностей»⁴⁸³. Это – из речи, сказанной в Смоленском училище девиц духовного звания, и приведённые слова относятся ближайшим образом к воспитанию девиц

привилегированных сословий; но так же приблизительно воспитывались и юноши. Они, в силу недочётов своего воспитания и образования, «были первыми и самыми ревностными учениками и последователями новых, вольномысленных учений, боготворителями человеческого разума и свободы, самыми рьяными проповедниками научного суда над Христом и... лжесвидетелями против Него»⁴⁸⁴. Преимущественно, получившие дурное воспитание юноши, недоучившиеся или переучившиеся, составляют ту толпу, которая имеет «особенные побуждения следить за общественным судом над Христом». Эти люди «обыкновенно бродят около образованного общества, а очень нередко и проникают в него»: они «постоянно фантазируют и никогда ни в чём серьёзно не мыслят, мечтают преобразовать весь мир по схваченным на лету из чужих голов и книг идеям и теориям, и от лени и невежества не знают, что делать с самими собою»; это люди, «для которых нет ни религии, ни нравственности, ни законов, ни убеждений, ни семейных и общественных обязанностей и добродетелей, ни даже иногда – отечества»⁴⁸⁵.

Одну из самых последних своих проповедей – беседу «в день восшествия на престол Государя Императора Александра Николаевича», сказанную 19 февр. 1869 г., Иоанн посвятил реформе судебной части; её же касается он и в некоторых других беседах.

Правление царствующего императора «богато важными делами»; одно же из важнейших дел этого времени то, которое останавливает внимание проповедника на словах псалма: *Боже, дай суд твой царю и правду твою сыну цареви* (Пс.71:1)⁴⁸⁶. Это изречение Псалмопевца обращает мысль к тем временам, когда не существовало сложной организации суда, когда и цари и судьи «судили большей частью по своему личному усмотрению и внутреннему убеждению»; в то время народ не мог не понимать, «что это основание суда, внутреннее убеждение, может быть спасено от влияния человеческих слабостей, страстей и злоупотреблений только тогда, когда проникнуто будет чисто Божеской правдой». В основу нашего преобразованного суда полагаются «совесть и внутреннее

убеждение лиц, произносящих судебные приговоры... Какой более верной и сильной молитвой освятить и оградить эти новые начала суда», как не приведённой выше молитвой из псалма? Но человеческая совесть – для того, чтобы быть основой суда, должна обладать особенными редкими качествами, и сама по себе является большей частью недостаточной. Поэтому, при новых началах суда, в сущности, «вводится в суд какая-то высшая правда, на которой должна опираться судящая совесть»⁴⁸⁷. Нетрудно удовлетворить тем условиям, которые требует закон от судей и присяжных заседателей: «известная степень образования, известные качества внешней гражданской жизни, мера вещественного достояния»; но это далеко не всё: нужна чистая совесть судьи⁴⁸⁸. «Задачей хорошего закона и суда должно быть – карать преступление и щадить преступника, уничтожать зло и – спасать человека. Но как это сделать? этого не поняла и не сделала правда человеческая, но успела сделать правда Божия»⁴⁸⁹. Таким образом, преосв. Иоанн уясняет связь новых начал суда с требованиями христианской нравственности и необходимость проникновения первых вторыми. Кроме того, он отмечает ложное направление правосудия, вытекающее из господствующих принципов эпохи. Современное общество, полагаящее в основу своих взаимных отношений гуманность, «любит оказывать величайшее снисхождение лицам подсудимым и всегда расположено более извинять, даже оправдывать их, чем осуждать..; оно отвращается всяких тяжких, жестоких кар над самыми преступными людьми, и никак не позволяет ни себе, ни суду никаких оскорблений их личности и поруганий»⁴⁹⁰. Чего же лучше? Это – истинно христианская черта. Но в существе дела эта любовь и снисходительность проистекает из не совсем чистого источника: в основе их лежит противохристианское учение о нравственности. Эти, столь снисходительные по отношению к преступникам, люди «желали бы так преобразовать все суды в мире, чтобы они судили и преследовали только истину и веру, а не ложь и безверие, которые с каким-то особенным, диким наслаждением любят видеть освобождение даже таких лиц, как... Варавва»⁴⁹¹. В

такого рода отношении к преступникам сквозит совсем нескрываемая тенденция сделать порок более привлекательным, так чтобы «всякая мерзость являлась незастенчиво, воочию всех и каждого, во всей наготе, во всём своём отвратительном виде, даже с нахальством, даже с самохвальством». А для этого «можно, например, явное и самое тяжкое преступление обезвинить состоянием духа преступника; можно предоставить ему самому защищать себя откровенным заявлением, что он преступление по своему разуму и совести не признаёт преступлением; можно гласно защищать его мнением, что и другой на его месте сделал бы то же самое. И это даже называется уважением к свободе убеждений и к праву защиты»⁴⁹².

Начало нового царствования, положившее «начало новому движению жизни народной», Иоанн считает гранью в нашей истории между прошедшим и будущим России, резко разделяющей то и другое; признаёт «богатым важными делами»⁴⁹³. Но что означают многочисленные коренные преобразования в жизни государственной и общественной, каковы факторы реформационного движения, и не опускается ли что-нибудь из виду его передовыми деятелями? Этими вопросами наш проповедник задаётся в беседе «в день восшествия на престол Государя Императора Александра Николаевича», произнесённой 19 февр. 1867 г. «Впереди каждого народа идёт правительственная власть и сила, мудрость государственная, которая ведёт народ за собой... Отчего же государственная власть и сила и мудрость часто вынуждена бывает менять свои идеи и стремления, в сознании, что пошла не тем путём, которым народу надобно идти к своему счастью?» Отчего же один из передовых деятелей «торжественно объявляет, что он как будто не то делает, чего сам хотел; другой в изумлении останавливается пред неожиданными для него самого последствиями собственных дел?.. Да, видно есть в мире сила высшая, чем гении человечества»⁴⁹⁴. По-видимому, можно искать ключи к тайнам народных судеб в умозрительно-гражданском просвещении – этой могучей силе, вырабатывающей широкие и высокие идеи и

теории. «Но судьбы народов... поглощают всякую идею и теорию, и в своём горниле перерабатывают их так, что часто выходит то, что ни какому философу и политику и не грезилось». Помимо политической мудрости и социальных теорий, есть ещё сила, «присвояющая себе право решения народных судеб...: это *сила оружия*». Но эта сила только «решала судьбу властолюбия, честолюбия, политических домогательств или соперничеств... и более или менее изменяла внешнюю жизнь» народов. Но часто побеждённые народы «одной своей нравственной крепостью притупляли всякую силу оружия». Теперь, когда люди в совершенстве поняли всё ужасное зло войны, когда просвещение проповедует мир постоянный, теперь-то изобретаются невероятные по силе истребления смертоносные орудия; теперь более, чем когда-либо народы не доверяют друг другу и стоят вооружёнными один против другого. «И для такого неестественного состояния народов придумано ныне великолепное слово: вооружённый мир!» Итак, не забыто ли что-нибудь вершителями народных судеб? «Не забыта ли, например, таинственная рука, которая в то время, когда никто ни о какой руке не думал, среди упоения побед и могущества, писала на стене в трёх словах судьбу целого царства?»⁴⁹⁵

Таким образом, в своих смоленских поучениях Иоанн касается всех жгучих вопросов времени к области общественной и интеллектуальной жизни. Он говорит об отношении веры к прогрессу, о материализме, о механических законах бытия, о ложном направлении современного просвещения, о гуманности, о свободе совести и вероисповедания, о политической свободе, об эмансипации женщины, о реформированном суде, о свободе слова и печати, о гласности, о господстве отрицательных теорий над умами молодого поколения и пр. и пр. Только крестьянская реформа и вопрос о народном образовании проповедником уже не затрагиваются.

Но за этот же смоленский период мы встречаемся и с такими поучениями Иоанна, где он является исключительно как пастырь, учитель нравственности, или замыкается в узкую сферу духовного быта и своих чисто пастырских отношений к

обществу. Свою первую речь по прибытии в Смоленск (6 декабря 1866 г.) Иоанн посвящает общему разъяснению вопроса об отношениях пастыря и паствы. Начинается эта речь довольно заурядно – с *captatio benevolentiae*⁴⁹⁶: новоприбывший архипастырь свидетельствует о добром впечатлении, какое на него произвела на самых первых порах вверенная ему паства. Далее он переходит к выяснению той мысли, что «любовь и единение духа между пастырем и паствой» такая «сила нравственная, которая много может сделать и в духовной и в общественной жизни нашей, и в делах веры и в нравах народных, и в пользах Церкви и в благе гражданском»; обязанности пастыря-епископа, по Иоанну, заключаются в высшем руководстве народом «на всём пути духовной жизни»⁴⁹⁷. Что такое паства? – спрашивает затем Иоанн. Вот его ответ на этот вопрос: паства «не определённый только округ населения, подчищенный в церковном отношении местному пастырю, не собрание только молящихся людей в церкви, не просто – стадо овец, безмолвно слушающих своего пастыря, когда он поучает, и также молча принимающих от него благословение, когда того сами захотят, вообще же безгласных в делах веры и Церкви... Нет!.. паства – это живое тело Церкви, это также деятель в Церкви, которого нравственная сила должна воздействовать не к одному внешнему благоустройству Церкви, но и ко внутреннему утверждению религиозных начал и стремлений в целом народе..; паства – это наконец крепость, которая должна быть оплотом для самой религии и Церкви против разнообразных, враждебных ей сил и влияний в мире... Судите же, при таком значении пастыря и паствы, какова должна быть мощь, составленная из этих двух сил... Это мощь несокрушимая, даже страшная... всякому врагу и всякому вражескому устремлению против народной веры и Церкви.., особенно в настоящее время» – делает проповедник вывод из данных определений пастыря и паствы. Разумеется пастырь-епископ. Подчинённые же ему пастыри должны быть «проводниками высшего пастырского духа в жизнь народа и истинного духа народного в жизнь и деятельность пастыря»⁴⁹⁸. Говоря о воспитании девиц духовного звания в епархиальных

училищах, Иоанн имеет в виду те требования, которые тёмная захолустная деревня может предъявить к жене сельского священника, как единственной нередко развитой женщине в целом селении. На необходимость такой женщины в среде крестьянок указывает и «доходящая до крайней степени невежества и немыслия неразвитость», и «неодолимое упорство в грубейших суевериях», и «совершенное неумение обращаться с детьми», и «отсутствие всякой помощи в болезнях»⁴⁹⁹.

В двух поучениях, сказанных в женских монастырях, Смоленском и Вяземском, преосв. Иоанн обсуждает вопросы монастырской жизни, без нарочитого применения к современности. «Отчего происходят все несчастия в обителях иноческих?» – спрашивает проповедник и даёт такой ответ: «именно оттого, что недостаёт полной отрешённости от мира, что многое переходит в них из мира. Судите сами, какому совершенству духовному и какому, следовательно, блаженству души быть в иночестве, когда переносятся в него мирские понятия, нравы, обычаи, притязания, даже страсти, когда самое внешнее благоустройство монастырей измеряется по мирским взглядам? Вот, например, я слышу о бедности вашей обители: но если при этом она не бедна внутренней духовной жизнью, то я не поскорбел бы о вашей скудости, а ещё признал бы её венцом иноческой жизни... Смотря на вас и на вашу скудость, мы прославили бы Бога о том, что есть ещё в наше время, уже вовсе не иноческое, истинное подвижничество»⁵⁰⁰. Монахинь Вяземского женского монастыря святитель-проповедник просит помочь ему «отвечать миру на его докучливые вопросы против монашества», говоря: «я не заставляю вас богословствовать, или спорить с миром на словах. Пусть ваше иночество само отвечает за себя. Где оно, ваше иночество? Покажите его миру. Ваше чёрное одеяние – не ответ; ваше множество – не ответ; всё видимое устройство вашего монастыря – не ответ.; вся наружная обстановка вашей жизни и соблюдение внешних уставов монастырских – не ответ. Ваши обеты? Но это только основание иночества, а ещё не действительное иночество. Покажите ваше иночество из глубины душ ваших, из существа

вашей внутренней жизни... Покажите всю красоту и высоту иночества в его действительности..., в ваших нравственных совершенствах. Тогда мир поймёт, для чего существует монашество... Увидел бы я такое сокровище иночества и сказал бы: "вот мой ответ миру», – и не сказал бы ничего более». Но если в целом монастыре нет совсем истинных подвижниц, «тогда что я скажу миру, если он вздумает спросить: «для чего существует у тебя Вяземский женский монастырь?»»⁵⁰¹ В заключении, проповедник спрашивает насельниц обители: «светит ли ваша обитель в округе как звезда над землёю, как маяк над волнами, по крайней мере как свеча в темноте?»⁵⁰² Таково назначение обителей, окружённых миром с его суетой и соблазнами.

Преосв. Иоанн интересует нас не только как проповедник вообще, а как родоначальник нового направления в проповеди – современного, жизненно-практического. Христианские истины можно излагать или отвлечённо, вне связи с интересами и запросами времени, или в соответствии с ними. Можно звать христиан к нравственному совершенству, выясняя всю возвышенность и внутреннюю красоту истинно-христианской жизни; но можно, не отвлекая их внимания от житейских забот, интересов и трудов, вносить в повседневную жизнь свет Христова учения. Более действенным и удобоприменимым к огромному большинству христиан необходимо признать второй способ научения истинам веры и жизни по вере, – как не игнорирующий те нужды и интересы, которые в данное время владеют умами и сердцами слушателей. Что касается современности проповеди, то в этом отношении проповедник может не только касаться определённо поставленных вопросов времени, но и идти впереди общества, предугадывать, по какому пути должна пойти общественная жизнь в ближайшее будущее, если общество хочет по праву носить звание христианского. В предисловии к первому изданию проповедей Иоанна, сказанных Смоленской пастве, в следующих словах отмечена эта особенность его проповедничества: «он чутьём угадывал потребность раскрытия слушателям тех именно мыслей, которые только ещё напрашиваются на уяснение, находятся в умах многих в виде тёмных, неопределённых понятий, не имеющих формы, но ожидающих уже, чтобы кто-нибудь нашёл приличное⁵⁰³ слово для их выражения и уяснил их сознанию общества». Мы видели, что Иоанн, например, в крестьянском вопросе идёт, можно сказать, впереди деятелей освобождения, является руководителем общества. Проф. Барсов в следующих выражениях характеризует Иоанна, как проповедника современного: «современные общественные вопросы у него служат не поводом только или риторической прикрасой проповеди, но темой, предметом целой проповеди».

Он исчерпывает тот или иной общественный или социальный вопрос вполне и аподиктически⁵⁰⁴, не оставляя ничего недосказанного и невыясненного, не порождая в уме слушателя никаких недоумений и сомнений... При помощи тонкого психологического анализа он выясняет слушателям их собственное душевное состояние»⁵⁰⁵.

Иоанн берётся за разрешение современных общественных вопросов не потому, что они привлекают его исключительное внимание сами по себе; он хочет эти вопросы осветить светом Евангелия и найти для них решение не по духу мира, не вне связи с важнейшими для христианина вопросами веры и жизни. Он не хочет оставлять «на произвол мира вопросы времени, касающиеся веры, Церкви» и её служителей⁵⁰⁶. Он доказывает, что в то время, «когда поднимаются резкие вопросы, направленные к самым основам жизни народной, когда умы приходят в усиленное напряжение, и развивают совершенно новые идеи и стремления в обществе нашем, когда возникают мысли о коренных преобразованиях в России», более чем когда либо, необходимо «крепко стоять на точке веры»⁵⁰⁷. Проповедник веру считает оплотом русской народности и самобытности и средством против вторжения чуждых и враждебных русскому духу начал. Сам преосв. Иоанн, как проповедник, «крепко стоит на точке веры», не оставляя при том без внимания запросов современности; он излагает Христово учение именно в соответствии с этими запросами своего времени. В одной из бесед «в последние дни Великого поста» (в 1868 г.) он говорит: «я хотел, братия мои, в беседах настоящей седмицы раскрыть вам особенное, чрезвычайное значение страданий Христовых, собственно для нашего времени. Сочувствуете вы или не сочувствуете духу времени, покоряетесь или не покоряетесь его силе и увлечениям, во всяком случае, утвердите в душе своей мысль и сознание этого современного значения креста Христова; да будет оно для вас руководством, опорой и утешением в настоящем веке». Он уверен, что и современное человечество может воскреснуть к новой лучшей жизни не иначе, как силой креста Спасителя⁵⁰⁸.

Русское интеллигентное общество той эпохи, когда жил и действовал преосв. Иоанн, делилось, как известно, на два лагеря: славянофилов и западников. Пастыри-проповедники того времени и, в частности, преосв. Иоанн примыкали к партии славянофильской, для представителей которой вопросы веры имели существенно важное значение. Проф. Барсов пишет о нашем проповеднике следующее: «москвич родом, выросший и воспитавшийся в древней столице в то самое время, когда около С.Т. Аксакова и А.С. Хомякова группировалось там всё, что было в ней интеллигентного, преосвящ. Иоанн не мог не увлечься столь симпатичным для человека духовной школы религиозным направлением тогдашнего славянофильства со всем жаром даровитой юности»⁵⁰⁹.

Следы славянофильских воззрений можно находить почти в каждом его поучении жизненно-практического направления. В частности, он с полной определённой проводит мысль о самобытности России и потому отрицательно относится к Петровской реформе, которая пыталась перестроить русскую жизнь на иноземный лад. В слове «о вере в народном просвещении России» Иоанн рассуждает: «когда великий преобразователь России захотел, во что бы то ни стало, внедрить в отечество иноземное просвещение, не разбирая его духа и не слишком заботясь о духе своего народа: что вышло? Народ разделился: одна часть пристала к иноземному образованию, к другой оно не пристало. Что же, много ли народности и русского духа оказалось в том круге, где это образование схвачено без разбору?» В характере этого образования сказалась «жалкая подражательность, раболепство и унижение пред всем иностранным, бездушная мода»... В существе дела «европейская наука, цивилизация, народная общепользная деятельность» и не были насаждены на русской почве, несмотря на все усилия, и Россия откровенно должна сознаться, «что она далеко, далеко отстала от Европы». Но этого мало: насильственное насаждение иноземного образования было причиной появления русского раскола. (Определение раскола, данное преосв. Иоанном, приведено выше)⁵¹⁰.

Опора русской самобытности – его вера. «Это его духовная сила, – говорит Иоанн: это корень его внутренней жизни и дух его жизни исторической... Народ русский не может быть неправославным: иначе он перестал бы быть русским»⁵¹¹. «Для России есть своя самобытная школа и ограда истинного просвещения – церковь, которая изначала воспитала и возрастила отечество наше в своих недрах: доколе отечество наше сохранит свой духовный союз и единение с церковью, доколе ⁵¹²пребудет в нём истинный свет, и тьма его не объимет»⁵¹². Не для чего, следовательно, русскому народу обращаться к инославному Западу, заимствовать оттуда чуждое ему просвещение.

Из изложенного выше само собой ясно, на чьей стороне симпатии нашего проповедника – на стороне ли готовой совсем оторваться от родной почвы интеллигенции или на стороне простого народа, остающегося верным началам самобытности. По замечанию проф. Барсова, «дума о народе, народном благе, народном образовании, всякого рода народном преспеянии сопутствует ему неразлучно, о чём бы он ни рассуждал в своей проповеди»⁵¹³.

Как учитель церковный, преосв. Иоанн и в своих поучениях публицистического характера всюду настаивает на преимущественном значении и в жизни каждого человека и целых обществ и народов нравственности – не автономной, притом, а основанной на религии. Все бедствия и нестроения жизни в своём основании имеют зло нравственное: оно – корень рабства, оно – причина униженного, неправомерного положения женщины. Отчего столько зла замечается в современной жизни, когда люди проникнуты, по-видимому, самыми благородными стремлениями, когда готовы оказывать помощь всякому нуждающемуся, поступаться своими правами в пользу униженных и слабых, прощать преступления имевшим несчастье совершить их – в той мысли, что все невинны в проступке одного? При всём сходстве, на первый взгляд, этой гуманитарной морали с христианской нравственностью, между ними оказывается глубокое различие. Между представителями современной цивилизации господствует, по выражению

проповедника, «поверхностная, бездушная, безжизненная гуманность, которая только придаёт мягкие формы грубым в духе нравам, только потворствует человеческим слабостям и готова жертвовать им строгостью нравственных правил, но нисколько не мешает ненавидеть и убивать друг друга, по побуждениям страстей, особенно же тех страстей, жестоких и бесчеловечных, каковы страсти народные и политические»⁵¹⁴. Кроме того, немало и таких людей, которые отвергают всякую веру и всякую нравственность. Поэтому-то преосв. Иоанн с особенной настойчивостью убеждает слушателей, что при проведении действительно благодетельных реформ нельзя оставлять без внимания нравственной стороны: в ней залог прочности и плодотворности всяких начинаний.

Поскольку современная нашему проповеднику действительность отличалась отрицательным и крайне либеральным характером, постольку его учительная деятельность является обличительной. По замечанию проф. Барсова, «делая современность главным предметом своей беседы, проповедник большей частью является обличителем»⁵¹⁵. Но здесь он чужд увлечения и пристрастности и не становится ожесточённым противником всего современного ему движения, а различает хорошее от дурного. Романский делает следующее замечание: «нашего проповедника печалит не прогрессивный характер современности, за который в принципе он сам твёрдо стоит и которому, говоря вообще, глубоко сочувствует, а то, что современность стоит на неправильном пути»⁵¹⁶. Для примера можно сослаться на его слово «об освобождении крестьян»; противником этой реформы был, как известно, сам митрополит Филарет, а у Иоанна читаем: «может ли Церковь не сочувствовать... молитве тех миллионов, которым благосердие Царя возвещает свободу... Теперь, когда дело освобождения их так сильно занимает всю Россию, так близко к сердцу всего русского народа, может ли и Церковь не отозваться своим голосом на вопрос об этом деле?»⁵¹⁷ Далее он горячо и убедительно доказывает, что рабовладение нетерпимо, что оно ведёт к страшным злоупотреблениям и насилию, что время устранить эту ненормальность в

отношениях помещиков к крестьянам. Но он не хочет упустить из виду нравственной стороны вопроса и пытается «выяснить его с христиански-религиозной точки зрения, чтобы подготовить для решения его высшие нравственные начала»⁵¹⁸. То же замечаем и в других словах Иоанна, касающихся иных вопросов общественной жизни того времени.

В характере проповедничества Иоанна нельзя не заметить, далее, что он является искренним, твёрдо убеждённым и авторитетным церковным учителем. О нём можно сказать, что он учил «со властью», а не так, как некоторые из книжников и фарисеев и прежних и позднейших времён, льстящих своим слушателям и подделывающихся под их нередко грубые и извращённые вкусы. Быть может, эта властность слова Иоаннова иногда выходила из должных пределов. Так на проф. Кипарисова очень неблагоприятное впечатление произвело изречение Иоанна в слове при дворянских выборах в С.-Петербурге, сказанном 27 февраля 1866 г.: «Народ! – *помни Бога!*» – изречение, употребляемое здесь дважды⁵¹⁹. Говоря о характере проповедничества Макария, митрополита Московского, Кипарисов делает следующее заключение: «Макарий не позволял себе обращаться в проповеди с грозными, чтобы не сказать – гордыми словами, с какими обращался другой проповедник: "народ! помни Бога!"»⁵²⁰. Во всяком случае, скажем мы, слова эти – если не гордые, то властные. Подобные выражения нередко встречаются у Иоанна и в других его словах. «Помни Россия, что в тот день, когда ты посягнёшь на свою веру, ты – посягнёшь на свою жизнь» – так заканчивается речь «о вере в народном просвещении России»⁵²¹. В беседе «при начале учения», упомянув о том, что современный прогресс бессилён в борьбе с нуждой и бедствиями человечества, проповедник обращается с таким требованием: «дайте же, по крайней мере, утешение! Дай утешение прежде всего – ты, современный прогресс»⁵²². Зная, какими талантами обладал произносивший с кафедры эти и подобные изречения, мы не поставим их в упрёк нашему проповеднику и не сочтём неуместными или неудобными вообще. Но пусть в этом отношении преосв. Иоанн не служит

образцом для подражания нашим – особенно, молодым и начинающим проповедникам, им совсем не пристало, например, запросто беседовать с церковной кафедры не с одним – другим десятком наличных, слушателей, а с целым своим отечеством, давать ему советы, делать предостережения и т. д.

Некоторая суровость и прямота проглядывает во многих случаях как в содержании, так и в самом изложении поучений Иоанна. Вот что, например, говорит он мирским посетителям монастырских храмов в поучении, сказанном в Смоленском Вознесенском женском монастыре: «вам, приходящим сюда из мира только на час молитвы, или для случайных посещений, может быть ещё не всегда благовременных и благопотребных для обители, я не буду долго объяснять, с какими мыслями и чувствами вы должны переступить здешние пороги. Представьте себе только, что пред вами вдруг открылись бы, хотя на минуту, пределы видимого мира: что бы вы сделали? верно, вы – или собравши все свои мысли и чувства, всей силой души устремили бы их к Богу, ощущая близость иного мира и уже не думая о здешнем, или в страхе за себя, за своё ничтожество пред таким необычайным зрелищем, поспешили бы отдалиться от него»⁵²³. Не хотел, верно, и думать архипастырь-проповедник о том, что его слова могут повлиять в нежелательном смысле на количество мирских посетителей иноческих обителей. Не избегал пр. Иоанн в некоторых случаях и резких, укоризненных выражений. Так в одной его беседе читаем: «что сказать о том несмысленном либерализме, о том нелепом безверии, которые отвергают истинность и всякую обязательность учения веры?.. Это только безнравственность ума. И вправе ли такие умы требовать себе свободы? И что это была бы за свобода и к чему бы она повела в обществе.., в котором... господствует привычка схватывать на лету и бессознательно и безотчётно повторять чужие мысли и слова, особенно иностранные? И вот, когда в таком обществе встречаются либеральные мыслители по предметам религии, о многих и многих из них сказать, право, нечего, кроме слов

псалмопевца: *сказал кто-то в сердце своём – нет Бога, и это сказал – глупец*⁵²⁴.

Обсуждая с церковной кафедры современные общественные вопросы, Иоанн освещает их исключительно с нравственно-религиозной точки зрения; а освещение подобных вопросов с других точек зрения он считает вмешательством в чужие дела. В слове «об освобождении крестьян» читаем: «мы не судим ни чьей совести; мы не позволяем себе вмешиваться в чужие дела. Мы даже готовы оставить настоящее время, когда уже изменяются отношения господства и рабства, и лучше обратиться к старому времени». И ещё: «не здесь, и не наше дело рассматривать подробности этого вопроса, или гражданские основания для его решения. А вот, не угодно ли прослушать, какие основания для таких вопросов изложены в древнем законе Божиим?»⁵²⁵ В бес. 5 «о народном покаянии» Иоанн говорит: «мы не судим и не обвиняем никого: мы только предлагаем исповедные вопросы, предоставляя отвечать на них совести общенародной и личной»⁵²⁶.

Уже из характеристики личности преосв. Иоанна выяснилось, что он был совершенно чужд лести; а неуместность её на церковной кафедре он с полной определённости выяснил в «загородном поучении» в следующих словах: «не хочу я и в глазах других наводить на моё слово краски лести... Да не будет! И на кафедре священной, и везде и всегда речь моя да будет чужда лести, этой отравы истины, пред кем бы ни говорил я! Да не расточает легко язык мой и не льстивых похвал видимым достоинствам человека, чтобы не приносить с собой суда человеческого, пред которым не раскрыта внутренняя жизнь человека, на место суда Божия, который один должен я возвещать пред Божиим престолом на земли. Страшно хвалить людей, когда говорим пред лицом Бога и от Его имени»⁵²⁷.

Отмеченные выше качества проповеди Иоанна – прямота, суровость и властность не подавляют в нём движений чувства; и у него немало найдём мест, отмеченных высоким подъёмом духа, в полном смысле патетических. Эту особенность отмечает проф. Барсов в следующем замечании: «человек, по

установившемся о нём понятию, чѣрствый и сухой, строгий отвлечѣнный мыслитель, преосвящ. Иоанн в... своих проповедях неожиданно является человеком тёплой души, с широко-развитыми симпатиями, с нежностью и задушевностью чувства»⁵²⁸. Отсюда его отзывчивость и внимательность ко всем явлениям жизни, для других едва заметным и не вызывающим на сочувственное отношение. С неподдельной искренностью Иоанн изображает епархиальные женские училища, в то время чрезвычайно скудно обставленные в материальном отношении. «Сама жизнь, наша сословная жизнь, устроила это училище так, что нечем вознаградить учителей за труды – говорит Иоанн в Смоленском училище девиц духовного звания. Сама жизнь шьѣт воспитанницам их же собственными руками рубашки из грубейшего деревенского полотна, которое поселанки приносят от своего усердия к чудотворной Смоленской иконе Богоматери, а мы от неё передаѣм сюда; сама жизнь водит здесь воспитанниц на кухню и огород, где они не иначе – как по её указаньям, сами готовят себе незатейливую пищу»⁵²⁹. Опасаясь за направление воспитания детей современных ему аристократов, оставлявших, по большей части без внимания религиозную сторону, преосв. Иоанн в «загородном поучении» делает следующее благожелательное и прочувствованное обращение: «счастливое дитя! Помни впоследствии эти ясные дни среди этой цветущей природы; помни всё это золотое для тебя время жизни под кровом общей к тебе любви, все эти добрые лица, непрестанно тебя ласкающие; да, кстати, не забудь и сурового пастыря, который хотел заставить тебя мыслить среди твоих игр. Ты не бойся теперь вопросов о Боге или испытаний из закона Божия; напротив, ты сам спрашивай нас, как можно более; спрашивай умом и сердцем особенно из этой большой книги, которую называют природой; с ней не будут тебе трудны и страшны и те небольшие книжки, в которых изложено учение о Боге. Вот будет тебе страх и печаль, когда среди трудных опытов жизни,.. твоя душа оказалась бы без силы и опоры, словом, без Бога, издетства не познанного ни в природе, ни в науке»⁵³⁰.

Проф. Барсов находит, что в проповедях преосв. Иоанна «сказывается личность оратора», что по ним «можно воспроизвести черты его индивидуальности, открыть его задушевные симпатии и антипатии, определить содержание и характер его мировоззрения»⁵³¹. По местам довольно явственно выступает его пессимистическое настроение, которое объясняется как его физической и духовной организацией и обстоятельствами его личной жизни, так равно может быть понимаемо как протест против той легкомысленной и безосновательной жизнерадостности, которою были заражены поклонники материалистического мировоззрения, проповедовавшего ничем не стесняемую свободу наслаждений благами жизни. В особенности характерно в этом отношении начало поучения на новый 1867 год, где он полагал бы уместным обратиться к слушателям «с приветствиями такого рода: поздравляю вас с приближением к концу жизни и к вечности; поздравляю с наступлением новых скорбей, болезней, утрат и всякого рода несчастий»... и т. д. и т. д.⁵³²

Отношение преосв. Иоанна к предписаниям гомилетической теории⁵³³ было отрицательное или лучше сказать – он совершенно игнорировал теорию: для него она как будто совсем не существовала⁵³⁴. В предисловии к первому изданию «Бесед, поучений и речей Иоанна»... читаем: «по внешней своей форме поучения Преосвященного Иоанна значительно отличались от церковных слов, составляемых по известной форме и мерке, с определённым числом доказательств на общие темы; он чуждался тех однообразных школьных приёмов в доказывании истины, какими пользуются проповедники, как будто неуверенные в правоте своих мыслей и силе доводов. Преосвященный Иоанн... давно бросил путы схоластики, наложенные на церковную проповедь нашу подражанием западным проповедникам и закреплённые на ней вековым обычаем»⁵³⁵. Проф. Барсов пишет: «отбросив рутинные, традиционные приёмы изложения, как, например, искусственное методическое расположение мыслей по отделам, уснащивание проповеди текстами..., наш проповедник везде следует непосредственному и естественному течению мыслей и

536

излагает их общеупотребительной литературной речью»⁵³⁶. Этот отзыв касается, впрочем, только сборника смоленских проповедей Иоанна; а в первых его опытах, которые не были известны проф. Барсову в то время, когда он писал этот отзыв, Иоанн всецело находился во власти теории, от которой освобождался постепенно.

Проповеди преосв. Иоанна не отличаются своим объёмом, за некоторыми исключениями. Сборник смоленских проповедей второго изд. на 240 стр. оч. неубористого шрифта, чаще всего с пробелами между отдельными проповедями в страницу и более, включает 30 проповедей; на каждую приходится приблизительно 7–8 стр. Преосвященный, по-видимому, с одной стороны, опасался утомить своих слушателей, и с другой, быть может, имел в виду поддерживать в них интерес к его поучениям и возбуждать деятельность мысли в желаемом им направлении. С этой то, вероятно, целью он предпочитает говорить подряд целую серию кратких поучений («народное покаяние») и предупреждает иногда слушателей, что другая сторона вопроса будет рассмотрена в следующей беседе. Так оч. краткую – в 3 стр. – речь, сказанную при первом священнослужении в Смоленском кафедральном соборе – о духе русской старины – Иоанн заканчивает обещанием продолжить слово в другой раз, наперёд поставив новый, но имеющий тесную связь с рассмотренным, вопрос; то же и в других случаях⁵³⁷. К подобной же цели клонилась, по-видимому, свойственная Иоанну манера излагать свои суждения об избранном предмете в форме вопросов, иногда давая от себя и ответы, иногда же предоставляя самим слушателям формулировать ответ. Восставая, например, против ненормальности современного домашнего воспитания, проповедник даёт ряд вопросов: «чего ожидать от такого воспитания? Каких людей готовит оно? таких ли, какие нужны? Такие ли люди нужны обществу, народу, государству, Церкви, человечеству?»⁵³⁸ Далее даётся легко подразумеваемый отрицательный ответ. А на следующий ряд вопросов проповедник «предоставляет отвечать совести общенародной и личной»: «уменьшаются ли злоупотребления? Истребляется ли

неправда, самоуправство, жестокосердие власти? Воздаётся ли должное способностям, трудолюбию, заслуге, доброй воле, и вместо того – не даётся ли слишком много весу личным соотношениям?»⁵³⁹ Приём этот следует признать оч. уместным в таких случаях, когда ответить на поставленный вопрос самому проповеднику значило бы, быть может, вызвать упреки в излишней строгости и резкости.

В проповедях преосв. Иоанна публицистического характера мало встречается текстов Писания; а свидетельств из отцов Церкви и ссылок на церковных и светских писателей почти не видим. И необходимо заметить, что лучше поступают те проповедники, которые излагают истины веры и нравственности в переработанном ими самими виде и не повторяя чужих слов, – быть может, лишь механически усвоенных.

Язык проповедей преосв. Иоанна отличается необыкновенной простотой, естественностью и общедоступностью. Замечается по местам некоторая витиеватость, есть примеры красноречивых описаний, игры слов и пр.; но нигде не заметно усилий, намеренного желания блеснуть красноречием. Простотой и изяществом отличается, например, начало поучения на новый 1868 г.: «годы, как волны, уносят жизнь нашу в беспредельное море вечности. И если подумать, что не только в этом море тонут безвозвратно целые века жизни целого человечества, а и в круговороте временной жизни бесследно пропадают тысячи частных существований, то невольно представляется вопрос: для чего существуют эти тысячи? и какое значение имеет жизнь каждого из нас, если только она даётся не случайно и не напрасно?»⁵⁴⁰ Подобного же рода сравнение встречаем в бес. в день Успения Божией Матери (1867 г.): «душа чистая.., всецело вручая себя Богу,.. с тихой покорностью отдаётся последним волнам житейского моря, прибывающим её к берегам вечности»⁵⁴¹. Мысль о необходимости и способе изучения таинственного возрождения человечества через воплощение Сына Божия прсосв. Иоанн поэтически выражает следующим образом: «я желал бы теперь перенестись жизнью на 1858 лет назад и стать в ряду хоть – вифлеемских пастухов, чтобы своими глазами видеть

восхождение света, возрождающего человечество. Или, когда уж это невозможно, я все познания богословские и философские и всякие другие сложил бы теперь в походную суму, и, прикрыв их книгой евангелия, с посохом странника и только с верой в душе и с созерцанием в уме, устремился бы туда, где свет возрождения олицетворился и сказался в дивном Лице его совершеннейшего Первообраза. Там, в Палестине, от Вифлеема до Голгофы, и от Голгофы до Елеона, по вечно живым следам Богочеловека, с евангелием в руках, надобно изучать таинственное возрождение человечества»⁵⁴². В слове «о духовном просвещении России», говоря об «обществе, твёрдом в духе русского Православия, неизменном в чувствах веры и благочестия», проповедник спрашивает: «но – насколько света в этом духе? Как глубоко дно этих чувств? Если тут – только церковный обряд, только урочное молитвословие, пост, праздник... ну, не глубокое дно!.. По этому-то неглубокому дну религиозной жизни рассчитано движутся нетяжёлые грузы не крупных добродетелей, которыми и довольствуются невысокие чувства и неширокие потребности души»⁵⁴³. Этот ряд отрицательных эпитетов с необыкновенною яркостью изображает пустоту так ценимого в некоторых кругах общества обрядового благочестия. Просто, но эффектно заключение беседы в день Пятидесятницы: «призываю благословение Божие на Смоленскую природу, да будет она плодоносна, на труды земледельцев и землевладельцев, да будут они благоуспешны; да услышат все они это благословение, и да услышит мою молитву Бог!»⁵⁴⁴ В той же беседе противное нравственности отношение человека к природе отмечено в следующих выражениях: «человек, царь природы, делается её мучителем: человек, жрец природы пред Богом, становится только её пожирателем... Вздыхает и болезнует природа под этим страшным игом человека»⁵⁴⁵.

У преосв. Иоанна находим немало оригинальных и остроумных сравнений и сопоставлений. Таково, например, сравнение различных общественных сословий со ступенями лестницы. «Хотя лестницу сверху метут, – говорит Иоанн в бес. 5 «о народном покаянии», – но надобно, чтобы и нижние

ступени были чисты, как и верхние: иначе весь сор будет скучиваться внизу, а снизу пойдём опять на всю лестницу... Надобно, чтобы свет истины и чувство нравственное разливались» и в низших слоях общества⁵⁴⁶. В заключение поучения, сказанного в г. Вязьме, преосв. Иоанн выражает желание видеть здесь не город только, а и Церковь Христову, не уезд только Смоленской губ., а «действительный удел благодатного царства Божия на земле»⁵⁴⁷. В этом же поучении, говорённом в соборном храме, заметив о благоустройстве этого окружного соборного храма, проповедник спрашивает: «а каков у вас соборный внутренний храм?.. каково всё ваше христианское общество?»⁵⁴⁸ В бес. на утрени великой субботы упоминается о «мраке просвещённого века»⁵⁴⁹. В бес. «при начале учения» оратор замечает, что «с проповеданным прогрессом нисколько не видно регресса в делах несправедливости, криводушия, своекорыстия»⁵⁵⁰.

По свидетельству первого издателя проповеднических трудов Иоанна, «некоторые из поучений своих он говорил экспромтом, большей же частью он приготовлял их к произношению заблаговременно, и приготовлял самым тщательным образом: и мысль, и слово, прежде нежели получали желаемое совершенство, подвергались неумолимой чистке его пера и карандаша»⁵⁵¹. Что касается обстановки произношения Иоанном поучений, то в этом отношении он, представляя прямую противоположность Иннокентию Херсонскому, никакого значения не придавал помпе.

По проповедям преосв. Иоанна мы можем составить довольно полное и ясное представление о его воззрениях на пастырство и церковное учительство⁵⁵². Особенное значение в этом отношении имеет краткая заключительная беседа «о народном покаянии». После указания слушателям «предметов жизни народной, требующих покаянного размышления» в предыдущих беседах, проповедник здесь предупреждает возможное и столь естественное со стороны слушателей возражение, что и пастырям не лишне было бы пробуждать в себе покаянные чувства. «Да, врачи, мы должны исцелиться сами!» – сознаётся проповедник. «О, какую строгую исповедь

должны мы принести Богу пред народом, спасению которого служить мы поставлены! Верно ли, твёрдо ли мы стоим на страже народного спасения?.. Бодрствуем ли, не спим ли, тогда как на духовном поле народной жизни враг сеет плевелы лжемыслия, лжеверия, порчи нравов, когда на глазах наших эти плевелы растут и могут возрасти, наконец, до того, что готовы будут подавить всё, что есть лучшего в народе? Крепко ли, смело ли мы противостоим враждебному духу мира?.. О горе нам.., если тогда, как наше слово должно громом греметь над людьми, мы едва открываем уста свои, чтобы робким голосом сказать общие мысли, никакой силы не имеющие, и слова, никого не касающиеся и ничего не выражающие; если мы боимся сказать слово правды не только пред какою-нибудь силой земли, но и пред всякой не-силой, потому, что сознавая свою внешнюю зависимость, мы поставили себя и в нравственную от мира зависимость, а забыли своё высшее призвание, свой долг пред Богом и свои отношения к душам человеческим: или потому.., что... дорожим честью и счастьем мира сего; если первые и высшие других по сану и званию, мы на самом деле станем в обществе последними и низшими всех, и тогда, как наше присутствие и наш голос во имя Бога и истины Его, должны быть везде, от высших мест общества до последних ступеней его, мы останемся к отчуждению от него, по нашему равнодушию, по его невниманию или неуважению к нам, происходящему от наших же действительных недостатков. Ещё более тяжкое страшное, невыразимое горе нам, если наши нравственные свойства и дела не соответствуют нашему сану и не оправдывают в нас призвания, если наша жизнь делается предметом нареканий в мире... Это – торжество миру вольномыслящему: он этим пользуется, чтобы окончательно освободить себя от нашего духовного влияния, и тем свободнее и независимее поставить себя в отношении к самой вере и Церкви»⁵⁵³. Здесь кратко, но полно и выразительно проповедник выясняет недостатки пастырско-проповеднического служения. В бес. «на утрени великой пятницы» преосв. Иоанн делает замечание о прискорбных последствиях «ленивого или робкого, или двусмысленного молчания» пастырей⁵⁵⁴. Обязанность

пастырей – говорить правду народу⁵⁵⁵. Простая, непосредственно очевидная, можно сказать – азбучная истина; но как многие пастыри не считают нужным следовать этому правилу и не говорят с высокой и священной кафедры правды.

Пастырское слово, как средство воздействия на пасомых, должно быть свободно. Давая наставление сельским пастырям в заключении слова «об освобождении крестьян», составленного и напечатанного (но нигде не произнесённого) за два года до окончательного осуществления реформы. Иоанн внушает им следующее: «поймите... что если доселе ваше духовное влияние на поселян встречало много затруднений и ограничений, от вас не зависевших, то отныне уже не может быть их столько и в такой степени Ваше влияние должно быть теперь так же свободно, как жизнь самых поселян»⁵⁵⁶. Здесь очевидным образом намекается «на то благоприятное для дела проповеди обстоятельство, что в это время положено начало большей свободы слова вообще и в частности слова церковного»⁵⁵⁷.

Церковная проповедь не должна быть отвлечённой, но жизненной. В речи «при наречении в сан епископа» Иоанн говорит: «что делать... нам, новым и молодым деятелям?.. Света и теплоты, словом – *огня*, огня в нашем учении, в нашем духе, в нашей жизни: вот чего требует Церковь! Светить светом Христовой истины, проводя её в народ, в её живом, действенном духе, в ярких и сильных чертах Евангелия, а не в одних общих словах отвлечённых поучений, или в неясных, безжизненных образах школьной науки..; светить светом жизни, чтобы оправдывать учение делами и побеждать всякое лжемыслие столько же нравственно и практически, сколько умственно и догматически: вот что нам делать!»⁵⁵⁸

Слово проповедника, прежде чем он предложит его слушателям, должно быть прочувствовано им, должно пройти через его душу: тогда только оно будет действенно. Этот процесс предварительных переживаний проповедника преосв. Иоанн в ярких красках изображает в 3. бес. «о народном покаянии», говоря собственно о проповеди обличительной. «Зачем правда делается в устах наших жестоким оружием? –

вопрошает проповедник. Зачем, обнажая пред нами гниющие раны человечества, она заставляет нас углубляться во всю глубину этих ран и раскрывать их и вынашивать всё их гниение? Зачем она переносит эти раны в нашу собственную душу и побуждает нас самих прочувствовать и перестрадать их, чтобы тем сильнее высказать боль их?.. Зачем, наконец, кроме борьбы собственных мыслей и чувств, волнуемых этим страшным призывом, мы должны ещё идти на борьбу с болезненным раздражением человечества, которого ран, и может быть неловко, касаемся? Но всё это не вольно для нас:.. таков неизменный долг наш. Это огонь, который, когда возжигается, пожирает нашу собственную душу прежде, чем вылетит из уст наших в жгучем слове и падёт на сердце слушающих»⁵⁵⁹.

Проповедник поневоле должен быть обличителем господствующих заблуждений и пороков: но преосвященный Иоанн не был обличителем в обычном смысле: он старался пробудить в слушателях склонность к самообличению, и это необходимо признать в высшей степени целесообразным приёмом в его проповеднической деятельности: здесь проповедник и совесть обличаемого действуют заодно против греховного человека; тогда как при обычных угрозах и укоризнах проповедника для обличаемого грешника открывается широкое поле для самооправдания и смятения вины. Вот как рассуждает об этом преосв. Иоанн в первой беседе «о народном покаянии»: «в настоящий раз, призывая народ к покаянию, мы не желаем быть лично судьями народа: мы обращаемся к общественному сознанию, к народной совести. Пусть это сознание, эта совесть сами, взглядом беспристрастным, мыслью светлую, чувством здравым проследят народную жизнь: мы будем только сопутствовать им светом христианской истины, возбуждать их вопросами, относящимися к разным предметам этой жизни, вызывать, во имя высшей, христианской правды, к обсуждению нравственных народных потребностей. Так бывает в исповеди частной так пусть будет и в народной»⁵⁶⁰.

Преосв. Иоанн в одной из своих бесед (в день Рожд. Хр. в 1866 г.) обосновывает свой взгляд на проповедь, как на общественную силу, а не только как на пастырское руководство в религиозно-нравственном отношении в тесном смысле. В России православие и народность неотделимы друг от друга. Православие «так сроднилось с нашим народным духом, – говорит проповедник, – что всегда составляло с ним одну нераздельную нравственную силу. Вот почему Церковь наша всегда шла во главе народной жизни и имела живое и деятельное участие во всех исторических её судьбах... И ныне главной задачей нашей пастырской деятельности должно быть – развитие жизни и духовной силы Церкви не только на общих основаниях вселенского православия, но и на твёрдых началах чистого, древне-православного народного духа... Много бы действенной силы утратила наша Церковь, если бы, ограничившись одним общим, отвлечённым религиозным учением..., отдалилась от действительной жизни народа и её живых потребностей»⁵⁶¹.

Как на примеры истинного пастырства преосв. Иоанн указывает на древних пастырей Русской Церкви. В речи «при наречении в сан епископа» он говорил: «какие огни горели в прежние времена на высотах русской Церкви, в ряду светил её – от Иллариона Киевского до Тихона Воронежского!.. Какой это был огонь? Это при свете ума и жизни, была неизъяснимая теплота сердца, словом любовь, горячая, пламенная любовь к своему званию, своему служению, своим подвластным и пасомым, к своей Церкви». А в первой беседе «о народном покаянии» он ещё с бóльшим воодушевлением и выразительностью восхваляет древних русских пастырей: «говорить правду народу!.. Где образцы на это? Где руководство? Где опора? – И невольно взоры от настоящего обращаются к прошедшим временам. В эти времена, называемые веками мрака и необразованности, какой могучий, потрясающий глагол правды слышится среди народа!.. И этот глагол в ваших устах... древние пастыри русской Церкви! Вы – истинные учителя народа и пророки России!.. Вы не страшились и не стыдились, и не скрывали своего слова! Вы не знали

нашей странной застенчивости, или, лучше сказать, нашего жалкого бессилия в духе!.. Вы не считали чуждыми себе, и никто не смел отстранять от вас – дела народа, истинно любимого вами, и все потребности отечества... – Вот у кого надобно нам учиться – учить народ; и самый народ надо к ним обращаться, чтобы словом их он поучался и теперь, и – лучше, чем нашим»⁵⁶².

Из этих слов Иоанна есть полное основание сделать такой вывод: древние русские пастыри бесконечно превосходят современных в особенности своей неустрашимостью и готовностью говорить одну правду, не сообразуясь ни с чем, кроме обязанностей своего высокого служения. Эту независимость русские пастыри утратили – когда? С реформы Петра, подчинившего интересы Церкви интересам государства. Преосв. Иоанн пытается подражать древним пастырям, но это не всегда кончается для него благополучно.

* * *

В заключение кратких и отрывочных замечаний и проповедничестве преосв. Иоанна, обратимся ещё раз к характеристике его личности, сделанной выше. Мы видели, что в своих служебных и житейских отношениях он был суров и нелюдим, капризен и эксцентричен, самовластен и деспотичен, иногда несправедлив и неразборчив в средствах. Совсем другое впечатление получается, если составить характеристику его личности по его проповедям. Проф. Барсов, после ознакомления со смоленскими проповедями Иоанна, неожиданно для себя находит личность проповедника симпатичной и привлекательной, вопреки составленному ранее невыгодному о нём мнению⁵⁶³. Достоинства проповедей Иоанна выяснены выше: теперь посмотрим, в каком свете обрисовывается в них личность проповедника. Прежде всего, ему всегда присуще сознание высоты и ответственности его служения. При наречении в сан епископа, говоря о той половине паствы русских пастырей, которая бежит от них, он замечает: «мы должны бегать за ними, по горам и по долам и по неисходным распутьям мира, чтобы спасти... хотя одну овцу заблудшую... из тысяч заблудших»⁵⁶⁴. В речи, сказанной по

прибытий в Смоленск и вступлении в кафедральный собор, он следующим образом отвечает на вопрос: что такое епископ?

«Не учитель только, хотя и высший, в предметах веры и благочестия, не совершитель только торжественного богослужения и рукоположитель священства, не судья только главный дел совести и дел, официально-церковных, наконец не начальник только духовного сословия. Пастырь-епископ есть высший руководитель народа на всём пути духовной жизни, наблюдатель общественной нравственности, хранитель⁵⁶⁵ и защитник высших духовных потребностей и польз народа».

В сознании высоты своего сана и своего авторитета в вопросах, имеющих отношение к вере и христианской жизни, Иоанн проявляет иногда отмеченную выше властность. Он хочет показать, что права и прерогативы священного сана, в особенности, архиерейского, – не пустой звук: пусть никто из облечённых этим саном не считает нужным прислушиваться к голосу сильных мира сего, соображаться с их вкусами, намерениями и планами; Он признавал свою власть; он был убеждён, что закон Христов и великих и сильных мира подчиняет его пастырской власти, как это высказал великий отец и учитель Церкви (св. Григорий Богослов)⁵⁶⁶. Он, ставит в пример древних пастырей русской Церкви, которые держали себя свободно и независимо, подчиняясь только закону Христову. Он, как церковный учитель, правдив и смел и чужд лести, столь обычной в устах проповедников; но вместе с тем в своих обличениях он всегда умерен и чаще всего поступает своими правами духовного судьи и предлагает совести каждого быть судьёй его поступков.

Иоанн был суров и нелюдим в обыденных житейских сношениях: эта черта его характера, обуславливавшаяся его природными задатками и обстоятельствами его жизни, не совсем подходила к его положению пастыря и учителя, которому приличнее быть общительным, ласковым и благодушным. Преосв. Иоанн, по-видимому, признавал это, употребляя выражения «суровый пастырь», «суровый учитель» – очевидно, в отношении, прежде всего, к самому себе. И как бы оправдываясь, он делает намёк на то, что под внешней

суровостью может скрываться глубокое чувство, благорасположенность и отзывчивость. Беседу на утрени великой пятницы он начинает, например, так: «есть предмет, братия мои, о котором и самому любвеобильному учителю говорить не отрадно,⁵⁶⁷ и самому суровому не легко. Таковы – дела человеческие»⁵⁶⁸. Обращаясь в загородном поучении к аристократическому дитяти, за направление воспитания которого можно было опасаться, он просит его не забыть «и сурового пастыря, который хотел заставить мыслить среди игр»⁵⁶⁹.

Что касается языка его поучений, то здесь он не уклоняется ни в одну из крайностей: у него нет небрежности и вульгарности, но нет и вычурности и пустого фразёрства, или стремления к эффекту. Он не выражает, например, – обращаясь с учительным словом к народу, – беспокойства за то, что грядущие поколения не поймут стиха: «не шуми ты, тёмный лес – зелёная дуброва!»⁵⁶⁹. Проста была и сама обстановка произнесения им проповедей.

Таким образом, мы должны признать, что, как проповедник, преосв. Иоанн всегда серьёзен, прост, сдержан, отзывчив, проникнут сознанием высоты и важности своего служения: он был один на базаре житейской суеты и совершенно другой в своём святом святых.

Священник Димитрий Рождественский

Вера в близость «парусии» или второго пришествия Господа в первохристианстве и у св. Апостола Павла

Вера в близость второго славного пришествия Господа или, на языке новозаветном, «парусии» была общераспространённой в первохристианстве. О ней упоминается почти в каждой книге Нового Завета. У синоптиков мы находим следующие свидетельства о существовании в первохристианстве этой веры в близость парусии. Сюда относится прежде всего эсхатологическая беседа Господа (Мф.24, Мк.18, Лк.21). Указав сначала на признаки, которые будут предшествовать разрушению Иерусалима, – именно: появление лже-мессий – обольстителей (Мф.24:4–5), наступление политических (войны, военные слухи – Мф.24:6) и общественных (голод, эпидемические болезни, землетрясения – Мф.24:7) бедствий, тяжёлое внешнее и внутреннее положение апостолов и всех христиан (гонения со стороны языческих и иудейских властей – Мф.24:9 и паралл., взаимные предательства – Мф.24:10, появление лжепророков – Мф.24:11, оскудение любви в христианском обществе – Мф.24:12), а потом на признаки, которые будут предшествовать Его второму пришествию (знамения на небе, «туга» (*тоска, печаль*) на земле, знамение Сына Человеческого – Мф.24:27–32), Господь говорит о времени наступления парусии: «Тако и вы, егда видите, сия вся (т. е. все вышеуказанные признаки, которые будут предшествовать разрушению Иерусалима и второму Его пришествию), ведите, яко близъ есть, при дверех. Аминь глаголю вам: не мимоидет род сей, дондеже вся сия будут» (Мф.24:33–34). Таким образом, за разрушением Иерусалима последует второе пришествие Господа. Хронологическая связь между этими двумя событиями у синоптиков устанавливается неодинаковая. С одной стороны, связь эта представляется непосредственной (Мк.13:24: «Но *в те дни*, после скорби той...», Мф.24:29: «Абие же – εὐθέως: тотчас, немедленно – по скорби дний тех...») и наступление второго пришествия

ождается ещё при жизни современного поколения («не преидет род сей» – Мф.24:34; Мк.13:30; Лк.21:32). С другой стороны, наступление второго пришествия отодвигается в неопределённое будущее. Так, свв. Матвей и Марк говорят, что второе пришествие Господа последует не прежде, как Евангелие проповедано будет всем народам (Мф.24:14; Мк.13:10), а ев. Лука между разрушением Иерусалима и вторым пришествием Господа полагает «времена язычников» (Лк.21:24), т. е. определённый Богом период времени, в течение которого войдёт в царство Христово полное число язычников (ср. Рим.11:25). Указанная неясность и неопределённость в установлении синоптиками хронологической связи между разрушением Иерусалима и вторым пришествием Господа зависит от того, что Господь, согласно с пророческим характером Своей речи и вопросом учеников: «Когда это (т. е. разрушение Иерусалима) будет, и какой признак Твоего пришествия и кончины века» (Мф.24:3), соединявших по времени оба эти события, также соединил в Своей речи то, что относится к разрушению Иерусалима, с тем, что относится ко второму Его пришествию, так как первое служило образом второго. Поэтому трудно истолковать смысл отдельных выражений эсхатологической беседы Господа. Трудна она была и для понимания учеников. Если ап. Филипп понимал, кто такой Господь по Своему существу и по отношению к Богу Отцу (Ин.14:8–10), если апостолы долго не могли отрешиться от обще-иудейских чувственных представлений о царстве Мессии (Деян.1:6), то становится вероятным предположение, что некоторые слова и выражения, заключающиеся в эсхатологической беседе Господа, – особенно Мк.13:24; Мф.24:29, 34 и паралл. – могли быть истолкованы учениками в смысле указаний на близость парусии.

На близость парусии указывает также ответ Господа первосвященнику: «Отселе (ἀπ' ἄρτι) узрите Сына Человеческого, сидяща одесную силы к грядуща на облацех небесных» (Мф.26:64). Непосредственный смысл слов Господа тот, что люди очень скоро увидят Его славу и величие, будут свидетелями Его славного второго пришествия на всемирный

суд. Далее такие выражения Господа, как Мф.10:23: «не успеете обойти городов Израилевых (речь к апостолам при посольстве их на проповедь), как придет Сын Человеческий», или Мф.16:28 и паралл.: Мк.9:1 и Лк.9:27: «Суть *нецыи от зде стоящих*, иже не имут вкусити смерти, дѡндеже видят Сына Человеческого, грядуща во царствии Своём» – также могли подать ученикам повод ожидать второе пришествие Господа в недалёком будущем. И хотя здесь идёт речь не о втором славном пришествии Господа, а об открытии царства Христова, совершившемся через воскресение Христово (Мф.28:18) и ниспослание Св. Духа на апостолов, однако не свободная от национальных иудейских предрассудков мысль учеников всегда могла по поводу указанных слов Господа спрашивать: «не в сие ли время, Господи, восстановляешь Ты царство Израилю?» (Деян.1:6), за открытием коего непосредственно должен был следовать, по их ожиданиям, и конец мира. На существование в первохристианстве веры в близость парусии указывают, далее, распространившиеся среди первых христиан слова Господа о возлюбленном ученике, что «ученик тот не умрёт», самим Господом выраженные, впрочем, в гипотетической форме: «Аще хочу, да той пребывает, дѡндеже прииду, что к тебе?» (Ин.21:22). Св. Лука своей притчей о минах, сходной по её основной мысли с притчей о талантах, предпосылает замечание, что сказана она была Господом, когда «Он был близ Иерусалима, и они (ученики) думали, что скоро (παράρρημα – немедленно, слав. – ѿбѣе) должно открыться царствие Божие» (Лк.19:11), но потом начинает эту притчу словами: «Некоторый человек высокого рода отправлялся *в дальнюю страну*» чтобы получить себе царство к возвратиться» (Лк.19:12). Так как для путешествия в далёкую страну требуется и продолжительное время, то ясно, что указанной притчей Господь хочет рассеять заблуждение учеников, ожидавших скорого наступления Мессианского царства и непосредственно следовавшего за ним конца мира. Наконец, указание на внезапность второго пришествия и увещание к бдительности: «Сие же ведите, яко аще бы ведал дому владыка, в кую стражу тать приидет, бдел убо бы» (Мф.24:43; Лк.12:39; ср. 1Фес.5:2, 4; Откр.3:3, 16:15 и

2Пет.3:10), а также сравнение в этом же смысле дня второго пришествия с сетью («Внемлите же себе, да не... найдет на вы внезапно день той: яко сеть бо приидет на вся живущия на лицах всея земли» Лк.21:34–35) и молнией («Якоже бо молния исходит от восток и является до запад, тако будет пришествие – ἡ παρουσία – Сына Человеческого» Мф.24:27; Лк.17:24) – всё это могло быть при известных обстоятельствах истолковано учениками в смысле близости второго пришествия. И из евангелия мы действительно видим, что во времена Иисуса Христа вера в близость явления Мессии и непосредственно связанного с ним конца мира была общим достоянием всего иудейского народа. Горячие ожидания близкого пришествия Мессии проглядывают здесь на каждом шагу, несмотря на то, что евангелисты говорят об этом только случайно, мимоходом, поскольку ожидания эти имели отношение к жизни Иисуса Христа. Мы видим отсюда, что всякое крупное событие, всякий намёк на Мессию и Его время «заставлял трепетно биться сердца иудеев» и побуждал их ставить вопрос, «не наступил ли конец испытаний Израиля и не пришло ли время открытия мессианского царства»⁵⁷⁰. Так горячая и одушевлённая проповедь Иоанна Крестителя вызывает в народе предположения – не Мессия ли он или, по крайней мере, не Илия ли или не один ли из древних пророков, имеющих «явиться пред пришествием Мессии в качестве Его предвестников» (Ин.1:19–21; Деян.13:25). Самого Иисуса Христа, несмотря на несоответствие Его дел израильскому идеалу Мессии, многие из народа считали или за Сына Давидова (Мф.12:23; 20:30–31; 21:9; Мк.10:47, 48 и пр.), или за великого пророка, предтечу Мессии (Мк.6:15; Лк.9:8:19). «Та же уверенность в близком наступлении мессианских времён выражается и в словах самарянки: "когда Мессия придёт, то возвестит нам всё» (Ин.4:25), и в её предположении о Спасителе, не Он ли Христос (Ин.4:29), и в намерении народа объявить Иисуса Христа царём (Ин.6:15), и в торжественной встрече, устроенной Ему иудеями при входе Его в Иерусалим, к в словах эммаусских путников: "мы надеялись, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля» (Лк.24:21) и т. д.»⁵⁷¹. Таким

образом история *евангельская* ясно свидетельствует о существовании в первохристианстве веры в близость пришествия Господня для открытия Мессианского царства и суда над миром.

Эта же вера была присуща и церкви *апостольской*. Об этом мы имеем следующие свидетельства. Торжественные дни после воскресения, когда Господь являлся ученикам и говорил им о царствии Божием, ученики считали наиболее удобным моментом для открытия Мессианского царства. Вот почему они и спрашивали своего Учителя: «не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израилю?» (Деян.1:6). Вера в близость парусии красной нитью проходит через послания апостольские. Ап. Иаков призывает своих читателей к долготерпению, потому что «приближается пришествие Господне» (ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἥγγικεν) и убеждает их не судить друг друга, ибо «вот, Судия стоит у дверей» (Иак.5:7–9). Также и ап. Пётр, призывая христиан к терпению в страданиях и бодрствованию в молитвах, говорит: «но близок уже всему конец» (πάντων δὲ τὸ τέλος ἥγγικεν 1Пет.4:7), потому что скоро должен начаться суд (1Пет.4:17, 18, ср. ст. 13), Господь «готов уже ныне судить живых и мёртвых» (1Пет.4:5).

Ожидание близкой парусии Господней сообщило своеобразный характер нравственному учению (этике) св. ап. Павла. В виду «сокращённости» или «краткости времени», оставшегося до пришествия Господня и конца этого мира, Апостол убеждает коринфских христиан прекратить все земные отношения: «Сие же говорю, братие, ибо время сокращено есть. Поэтому и имеющие жён, – да будут как не имеющие: и плачущие да будут как не плачущие: и радующиеся как не радующиеся; и покупающие как не приобретающие; и пользующиеся миром сим как не пользующиеся, ибо преходит образ мира сего» (1Кор.7:29–31). С другой стороны, такие выражения Апостола, как: «День приблизился» (Рим.13:12) или: «Господь близ» (Фил.4:5), могли быть истолкованы верующими, при общем сильном эсхатологическом возбуждении, как указания на близость второго пришествия Господня, хотя эти слова в устах ап. Павла обозначают духовное присутствие

Христа в сердцах верующих, отмечают наличие в них благодатных даров Св. Духа. В послании к Евреям Апостол приглашает своих читателей к усилению своего подвига – и «толико паче, елико видите приближающийся день (судный)» (Евр.10:25), и несколько ниже, призывая читателей к терпению, *цитирует* из пр. Аввакума (Авв.2:3): «Ибо ещё немного, очень немного, и Грядущий придёт и не умедлит» (Евр.10:37). В следующих словах Апостола: «мы, кои живем, кои остаемся в пришествие Господа, не предварим почивших» (1Фес.4:15), «мы, кои живем, кои остаёмся, будем восхищены вместе с ними, в облаках, в сретение Господу, – в воздух (восхищены будем)»⁵⁷² (1Фес.4:17) «се, тайну возвещаю вам: не все мы умрём, но все изменимся – вдруг, во мгновение ока, при последней трубе» (1Кор.15:51–52) – возбуждённое эсхатологическое настроение первых христиан могло находить для себя опору в предположении, что и сам Апостол надеялся дожить до второго пришествия.

Указания на существование в первохристианстве веры в близость второго пришествия Господа находим мы и в писаниях ап. и ев. Иоанна Богослова. И он ожидает скорого суда: «Грядет час (ἔρχεται ὥρα), воньже вси сущии во гробех услышат глас Сына Божия» (Ин.5:28; ср. Ин.5:21:23; 14:3). И он считает близким «конец» мира: «Дети, – восклицает он, – *последняя година есть* (ἔσχατη ὥρα ἐστίν)» (1Ин.2:18). Та же самая мысль о грядущем всемирном Христовом суде, всегда готовом открыться во всей своей силе, является основной и господствующей мыслью книги Откровения Иоанна Богослова, так что ей начинаются и сопровождаются, и оканчиваются все апокалипсические видения. «Се грядет (ἰδοὺ ἔρχεται) со облаки», – так начинает говорить Тайнозритель тотчас после приветствия (Откр.1:7). «Гряду тебе скоро», – говорит Сам Господь Ангелу Ефесской церкви (Откр.2:5). «Держите, дónдеже прииду (ἄχρι οὗ ἂν ἴξω)», – говорит Фиатирским христианам (Откр.2:25). «Се гряду скоро (ἔρχομαι ταχύ): держи, еже имаши, да никто же приимет венца твоего» – сказано Ангелу Филадельфийской церкви (Откр.3:11). «Се гряду скоро (ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ)» – так в заключение повторяет несколько раз Господь Иисус (Откр.22:7,

12:20)⁵⁷³. Из Апокалипсиса же мы видим, что древние христиане даже молились об ускорении конца этого мира и о пришествии Христа: «И дух, и невеста глаголют: прииди. И слышай да глаголет: прииди» (Откр.22:17). «Ей, гряди скоро: аминь», – так говорит «свидетельствующий сия», т. е. Сам Господь, давший откровение ап. Иоанну, «Ей, гряди, Господи Иисусе», – отвечает сам Тайнозритель (Откр.22:20). Самая цель Откровения обозначена так: «Господь Бог святых пророков послал Ангела Своего показать рабам Своим то, чему надлежит быть вскоре (ὃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει)» (Откр.22:6) и в самом начале книги: «Блажен чтый, и слышащий слова пророчества и соблюдающий писаная в нем: время бо близ (ὁ ὕαρ καιρὸς ἐγγύς)»» (Откр.1:3).

Эту же веру в близость парусии мы находим и в древнехристианской или до-никейской церковной письменности: у мужей апостольских, у христианских апологетов и представителей полемической литературы 2-го века и начинающейся научно-богословской письменности 3-го века.

Вся литература мужей апостольских носит ясно выраженный эсхатологический характер. Особенно напряжённое ожидание скорого пришествия Христа отразилось в Διδαχῇ, τῶν δώδεκα ἀποστόλων или в «Учении двенадцати Апостолов», расхождение которого относится к самому концу первого века⁵⁷⁴. Здесь мы читаем: «Светильники ваши да не будут погашены и чресла ваши да не будут развязаны, но будьте готовы, ибо вы не знаете часа, в который придёт Господь наш» (16:1). – Из евхаристической молитвы, приведённой здесь, мы видим, что христиане молились о сокращении времени существования этого мира: «Да приидет благодать и да преидет мир сей. Осанна Сыну Давидову! Если кто свят, пусть приступит, а если нет, пусть покается. Маран-афа (Господь идёт)! Аминь» (10:6; ср. 1Кор.16:22; Откр.22:17:20). В связи с этим напряжённым ожиданием пришествия Христова автор Διδαχῇ более интересуется вопросом о будущих судьбах церкви, чем всеми другими вопросами христианской веры и морали.

Точно также и Климент Римский в первом послании к Коринфянам⁵⁷⁵, составленном около 93–95 гг., старается

оградить верующих от сомнения в близости пришествия Господня. «Не будем сомневаться, – говорит он, – и душа наша да не отчаивается о превосходных и славных дарах Его (Бога): да будет далеко от нас сказанное в Писании: несчастны двоедушные, колеблющиеся душою и говорящие: это мы слышали и во время отцов наших, и вот мы состарились, но ничего такого с нами не случилось» (23:2:3). Этих слов в Свящ. Писании нет. Можно думать, что Климент перефразирует здесь слова апостолов Иакова (Иак.1:8) и Петра (2Пет.3:3–4). И вот, чтобы предохранить верующих от сомнения, св. Климент говорит, что как «древесный плод в короткое время достигает зрелости», так «скоро к внезапно (ταχὺ καὶ ἐξαίφνης) совершится воля Господа по свидетельству самого Писания (ср. Ис.14:1; Авв.2:3; Мал.3:1; сн. Евр.10:37): скоро придёт, и не замедлит, и внезапно придёт в храм Свой Господь и Святой, Которого вы ожидаете» (23:4:5).

Эту же проповедь о приближении конца мира находим мы в так называемом «втором послании Климента к Коринфянам»⁵⁷⁶, относящемся к 130–145 гг. Автор даёт частые советы об отречении от мира и самой жизни и говорит, что «мирские (блага) надо почитать чужими и не желать их» (5:6). Мотивом для такого отречения от мира служит мысль о его греховности и противоположности законов его жизни законам жизни мира духовного. Эта мысль о противоположности мира и Бога соединялась с ожиданиями скорого конца мира, о приближении которого часто напоминает автор. «Будем ежечасно (χαθ' ὥραν) ожидать царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия» (12:1). Но, во всяком случае, день суда или день явления Божия (12:1; 17:4) ожидается автором послания в непосредственной близости (ἔρχεται ἤδη ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως, 16:3; ср. 17:6).

Также и в «Пастыре» Ерма⁵⁷⁷, составленном около 140 года, содержится проповедь о скорой кончине мира. «Покаяние праведных имеет конец» (Vis. II, 2:5), т. е. покаяние для христиан ограничено близостью пришествия Христова и скорым окончанием строения башни, означающей Церковь. Конец мира наступит тогда, когда окончится строение башни. Но, по словам

Ерма, башня «скоро будет окончена (ταχὺ ἐποικοδομηθήσεται)» (Vis. III, 8, 9; ср. Sim. IX, 10, 2: «это дело – строение Церкви – скоро окончится»), хотя она не получит своего завершения до тех пор, пока не придёт Господин башни и не испытает, из хороших ли камней она построена (Sim. IX, 5, 2. 6. 7; ср. Sim. V, 5:3). До пришествия же «Господина башни» осталось немного времени. Ерм уже видит, что Господин башни идёт (Sim. IX, 6:1) и что башне уже немного недостаёт до окончания (λείπει τῷ πύρῳ ἔτι μικρὸν οἰκοδομησῆναι Sim. IX, 9:4). Ерм смущён упадком христианской жизни, причиной чего он считает охватившее всех сомнение в близости второго пришествия Господня, повлёкшее за собой всеобщее увлечение мирскими соблазнами, и своей целью ставить устранить саму причину такого упадка и вернуть церковь к её угасающим эсхатологическим верованиям.

Всё это роднит воззрения Ерма с монтанистическими. И монтанисты в лихорадочном ожидании последнего дня проповедовали строгое отречение от мира, от семьи, от земных удобств⁵⁷⁸.

Эту веру в близость второго пришествия Господня разделял также автор послания, известного с именем ап. Варнавы и написанного между 70 и 130 гг. «Господь, по словам автора этого послания, сократил времена и дни для того, чтобы Возлюбленный Его ускорил Своим пришествием к Своему наследию» (4:3; ср. Мф.24:6:22)⁵⁷⁹. Убеждая христиан исполнять заповеди Господни, автор в конце послания говорит: «близок день, в который всё погибнет с нечестивым. Близок Господь (ἐγγὺς ὁ Κύριος) и награда Его» (21:3; ср. Фил.4:5; 1Кор.16:22; Иак.5:9; Откр.1:30; 22:10; Ис.40:10). Автор послания убеждён, что уже начались последние дни. Он говорит, что Бог «совершил в нас в конце времён (ἐπ' ἐσχάτων) второе творение» (т. е. христианское возрождение 6:13), и увещевает своих читателей быть «внимательными к последним дням» (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις IV, 9), ибо «последнее искушение уже приблизилось» (τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν IV, 3).

Эту же веру в близость второго пришествия Господня находим мы в посланиях св. Игнатия Богоносца, составленных

между 110–117 гг. По мнению св. Игнатия, всё в мире имеет конец (τέλος τὰ πράγματα ἔχει. Ер. ad Magn. V, 1)⁵⁸⁰, и уже наступили последние времена (ἔσχατοι καιροί Ер ad Ephes. X1, I). Имея это в виду. Св. Игнатий обращается с таким увещанием к св. Поликарпу: «Будь ещё усерднее, нежели каков теперь! Вникай в обстоятельства времени!» (τοὺς καιροὺς καταμάθανε 3:2).

У христианских апологетов и представителей полемической литературы 2-го века и начинающейся научно-богословской письменности 3-го века эсхатологические идеи продолжают развиваться. Развитию и распространению этих идей особенно благоприятствовали жестокие гонения на христиан во 2 и 3 вв. Среди гонений и преследований христиане укрепляли себя надеждой на воздаяние в день страшного суда (ср. 2Фес.1:4:5). И чем сильнее были гонения, тем напряжённое была христианская вера в скорое наступление второго пришествия Христа. Так св. Иустин Философ, не высказываясь определённо, полагал, что второе пришествие Господа наступит в недалёком будущем. По его мнению, «времена приближаются к концу и уже стоит при дверях (ἤδη ἐπὶ θύραις ὄντος) тот, кто на Всевышнего будет произносить хульные и дерзкие слова», т. е. человек беззакония⁵⁸¹. Св. Иустин приглашает иудеев не медлить с покаянием ввиду того, что для их обращения остаётся короткое время (βραχὺς ὁμῖν περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος)⁵⁸². Св. Ириней Лионский о времени второго пришествия Господня выражается более определённо. По его словам, во сколько дней был создан этот мир, столько тысячелетий он и просуществует. Если кн. Бытия (Быт.2:1–2) повествует, что Бог сотворил мир в шесть дней, а в седьмой – почил от всех дел Своих, то число преждебывшего служит пророчеством будущего. Если один день у Господа, как тысяча лет (Пс.89:5; 2Пет.3:8), то ясно, что мир, созданный в шесть дней, окончит своё существование в шеститысячный год (V, 28. 3)⁵⁸³. По окончании настоящего мира наступит седьмой день, день покоя, под которым св. Ириней понимает время земного царства славы. Значит, по мнению св. Ириней, второе пришествие Господа, имеющее своей главной целью открытие

земного царства славы, последует в конце шеститысячного года истории мира (V, 30, 4:33: 2). Так же вычисляет время второго пришествия Христова и св. Ипполит Римский. Считая, как и Ириней, что мир будет существовать в продолжение 6000 лет, св. Ипполит полагает, что до конца его теперь осталось 500 лет, ибо «первое пришествие нашего Господа во плоти совершилось, – говорит он, – ... от Адама в 5500 году»⁵⁸⁴. Тертуллиан в своих сочинениях, написанных во время его увлечения монтанизмом, высказывает твёрдую надежду на наступление пришествия Господня в непосредственной близости. Он говорит, что с явлением Христа начались последние времена (*extremities saeculi*– *Ad ux.* 1, 2: ср. *Adv. Marc.* V, 7). В виду наступления последних времён (*sub extremitatibus teinporum*) Бог ограничил брак, бывший прежде свободным (*De exhort. cast.* 6): конец времён (*extreinitas teinporum*) лишил силы заповедь: «раститесь и множитесь» (*De monog.* 7). Ввиду того, что зло в эти времена всё более и более одерживает верх над добром, Тертуллиан приглашает христиан вести себя благопристойно (*De pudic.* 1:2) и быть готовыми ко всяким притеснениям (*De jejun.* 12). Между тем до своего увлечения монтанизмом Тертуллиан имел иные воззрения на время второго пришествия Господня. Он отодвигал время второго пришествия в неопределённое будущее и молился о «замедлении или задержке конца» (*pro mora finis*, *Apol.* 39)⁵⁸⁵.

К одному из последних представителей христианской письменности, у которых мы находим ещё ясное учение о наступлении пришествия Господня в непосредственной близости, принадлежит св. Киприан. По его мнению, мир этот уже достиг старости (*senuisse jam saeculum*), в нём не стало уже той свежести и тех сил, какие были раньше (*Ad Demetr.* 3). Он быстро приближается к смерти, к своему концу (*in defectione sit et in fine*, *ibid.* 4, ср. *de saeculo jam moriente.* *Ep.* 58:2). Предвестник конца – пришествие антихриста уже близко (*Ad Fortun. praef.* 1: *Ep.* 58, 7: ср. 58. 1; 59, 13. 18:61, 2:67: 7). Также быстро приближается и явление Христа (*Ep.* 61, 4: *cito venturus*, *Ep.* 57. 3). Его второе пришествие (*Ep.* 63:18)⁵⁸⁶.

Начиная с 4 века, с александрийских отцов – на востоке и бл. Августина – на западе, вера в близость пришествия Господня теряет свою напряжённость и, так сказать, жгучесть, и само пришествие отодвигается в неизвестное, но уже далёкое будущее. Такой взгляд на второе пришествие Господа присущ и нашему времени. И только слабая и тусклая тень первохристианской веры в близость пришествия Господа достигает до наших дней, отражаясь в наиболее мистически настроенных душах. Эти чуткие к небесным восхищениям души с особенной силой чувствуют на себе внутреннюю правду апостольских слов: «ныне ближе к нам спасение, нежели когда мы уверовали» (Рим.13:11). Будучи глубоко религиозными, такие люди, живя на земле, забывают её, всецело сосредоточиваясь на мыслях о небе. Они подобны в этом отношении той незабудке, которая, по красивой легенде, устремив в восхищении своё золотое сердечко к Богу и не думая ни о чём, кроме Него, позабыла своё имя, за что к названа незабудкой в назидание людям, чтобы они, глядя на незабудку, также учились забывать о себе ради Бога. Наряду с таким истинно- и глубоко-христианским настроением, присущим редким избранникам, мы видим совершенно другое. Успехи естествознания отодвинули эсхатологические вопросы на задний план в христианской доктрине. И если в первохристианстве ожидание второго славного пришествия Господа с предваряющими его событиями воскресения и суда наиболее бросается в глаза, то в наше время, наоборот, у громадного большинства людей эта вера в пришествие Господа потеряла свою живость и почти совершенно растворилась в массе чисто-земных интересов и настроений. Причина этого лежит не только в материалистическом мировоззрении нашего века. Есть другая причина – идеологического характера. В религиозном сознании современного христианина ожидание второго славного пришествия Господня бледнеет перед величием успехов евангельской проповеди, ставшей действительно «вещанием во всю землю» и достигшей «концов (-ец) вселенной» (Пс.18:5; Рим.10:18). Вот почему мысль верующего сосредотачивается теперь не на завершении

мирового процесса, а на универсальной христианизации мира не только в смысле теоретическом, в смысле ознакомления и научения людей истинам евангелия, а больше всего в смысле практическом, в смысле возможно широкого проникновения евангельских начал в жизнь человечества, как закваски, долженствующей преобразить душевно-плотного земного человека в духовно-телесного небесного по образу второго Адама, Христа-Богочеловека. Таким образом не столько «ожесточение человеческих сердец», сколько опыт 19-ти столетий сделал невозможным продолжение среди нас первохристианской веры в близость второго пришествия Господа.

Наш вопрос в том, как и при каких обстоятельствах возникла в первохристианстве эта вера? Ответ на этот вопрос в связи с тем влиянием, какое оказала эта вера не только на первохристианскую историю, но и на христианских писателей 2-го и 3-го века, и той формой, в какой выступает она в новозаветных писаниях, важен и сам по себе и, в частности, для правильного понимания посланий св. Ап. Павла. Взгляд св. Ап. Павла на парусию вызывает немало недоумений среди толкователей. Некоторые из них соглашались, что Апостол в учении о времени наступления пришествия Господа допустил ошибку и даже подкрепляет её «словом Господним» (1Фес.4:15). Апостол говорит, что «мы, кои живём... не предварим почивших: мы, кои живём... будем восхищены вместе с ними в облаках, в сретение Господу, в воздух» (восхищены будем) (1Фес.4:15:17). Однако прошло 19 веков, а слово Апостола не исполнилось. Речи, какие ап. Пётр вложил в уста современных ему скептиков, теперь раздаются против ап. Павла: «отнележе отцы успоша, вся тако пребывают от начала создания» (2Пет.3:4). Так рассмотрение первохристианской веры в близость пришествия Господня важно для правильного понимания Павловых посланий. Но, помимо того, оно важно и для правильного понимания первохристианства. Первохристианская вера в близость парусии наложила сильный и своеобразный отпечаток на всю жизнь первых христиан и первенствующей церкви. «Первохристианская община, —

507

говорит Диккман⁵⁸⁷, как невеста, исполненная желанием небесного брака, с нетерпением и напряжённостью ожидала паки Грядущего (Господа). Она ожидала Его ещё при жизни её наличных членов, – и потому вся жизнь первых христиан – практическая, будничная, общественно-гражданская носила особую печать этого ожидания», этой веры. Влияние этой веры сказалось как в жизни общественной, так и церковной. Среди первых христиан появилась так называемая «благочестивая праздность», когда многие из них продавали своё имущество и оставляли свои земли, предавшись исключительно мысли о скором наступлении дня Господня. В чаянии скорого пришествия Господа эти лица забывали совершенно о земле, о земных интересах и обязанностях. С особенной силой такое настроение сказывалось в Фессалоникийской общине, а потом – в Коринфской (1Фес.4:11; 5:14; 2Фес.3:6; 1Кор.7:5) Такое настроение вносило большие расстройства в общественную жизнь, увеличивая в ней класс «ходящих бесчинно» (ἀτάκτως περπατοῦντες – 2Фес.3:11), попросту – мечтателей и бездельников. В церковной жизни такое настроение сказалось в отказе повиноваться предстоятелям, так как ввиду скорого конца казалась ненужной никакая администрация (ср. 1Фес.5:12). Позднее такое настроение с особенной силой выразилось в монтанизме, – в принципиальной вражде монтанистов к епископату и в монтанистических переселениях. Впрочем, подобные случаи переселения, стоявшие в связи с эсхатологическим возбуждением, имели место и помимо монтанизма. Св. Ипполит в «Толковании на кн. пр. Даниила» (IV, 8) рассказывает о двух однородных фактах, случившихся в его время. Один сирийский епископ убедил громадную толпу христиан уйти в пустыню на сретение Христа. Кончилось тем, что этих христиан арестовали как разбойников. Другой епископ, из Понта, предсказывал, что второе пришествие Господа последует в течение ближайшего года; под влиянием его проповеди паства его распродала свой⁵⁸⁸, скот и побросала поля, чтобы приготовиться к великому дню⁵⁸⁸.

Уяснить психологию перовохристианской веры в близость пришествия Господа, проследить тот путь и те условия, какие

привели к её возникновению, и потом указать отличительные особенности парусийных воззрений первых христиан и св. ап. Павла – такова двоякая задача, подлежащая нашему разрешению.

Итак, первый наш вопрос такой: каким образом появилась в первохристианстве столь сильная и напряжённая вера в близость второго пришествия Господня? На какой психологической почве могла она возникнуть? Какие чувствования служат – и служат ли – её предпосылками? Среди каких людей и в какой идейной среде она зародилась, или она явилась совершенно неожиданно, только в первохристианстве и исключительно благодаря христианству?

Возможны три объяснения этой первохристианской веры в близость пришествия Господня. По одному объяснению в основе парусийных чаяний первохристианства лежали иудейские эсхатологические представления, развитые на основе ветхозаветной мессиологии и эсхатологии. По другому объяснению в основе парусийных чаяний первых христиан лежали «временно-исторические» причины, – «тогдашнее религиозно-нравственное состояние греко-римского языческого мира в связи с некоторыми политическими обстоятельствами того времени»⁵⁸⁹. По третьему объяснению «парусийные ожидания» первых христиан «выросли на почве» сознания ими своего «благодатного избавления», «были прямым отзвуком их глубокого перерождения»⁵⁹⁰. Взятые отдельно, каждое из указанных трёх объяснений должно быть признано, по нашему мнению, односторонним и неполным. Всякое историческое явление, чтобы воскреснуть перед нами, должно быть изучаемо в связи с *почвой*, которая его породила, и *средой*, которая на него влияла. Если мы примем это утверждение, – а оно бесспорно в научно-историческом отношении, – то мы должны будем признать долю правды в каждом из указанных трёх объяснений. Почвой, породившей парусийные ожидания в первохристианстве, были ветхозаветные пророческие созерцания, ветхозаветные мессианские и эсхатологические верования, нашедшие себе более глубокое и духовное толкование и развитие в учении Иисуса Христа и Апостолов,

или, говоря иначе, почвой, породившей первохристианское ожидание скорого пришествия Господа, было эсхатологическое учение Господа Иисуса Христа и Апостолов, развитое на ветхозаветной основе. Средой, влиявшей на парусийные ожидания первых христиан, были все те настроения и томления, разнообразные слухи и странные ожидания, какие присущи были иудейству и язычеству (отчасти самостоятельно, отчасти под влиянием иудейства) в век рождения Спасителя человечества. Напряжённость и особую интенсивность, перешедшую даже в крайность, парусийные ожидания первых христиан получили вследствие того высокого подъёма, какой они переживали от сознания своего благодатного избавления и своей непосредственной внутренней близости ко Христу, когда и прошедшее и будущее исчезало у них в вечности «нескончаемого блаженного» настоящего.

С этих точек зрения мы только и поймём такое необычайно интересное явление века апостольского, как первохристианская вера в близость пришествия Господа.

Почвой, породившей напряжённые парусийные ожидания в первохристианстве, было эсхатологическое учение Иисуса Христа и Апостолов. Говоря о неизвестности дня Своего второго пришествия, Господь призывал Своих учеников, с одной стороны, к непрерывному бодрствованию (Мф.24:42 и паралл.), с другой – к твёрдой вере в парусию Господню, ибо Господь, хотя и медлит, но непременно придёт (Мф.24:35; ср. Мф.24:13). В то же время Господь указал на определённые признаки Своего второго пришествия⁵⁹¹. Вполне естественно, что при своеобразном освещении событий с точки зрения эсхатологического учения Господа легко было от неизвестности времени пришествия Господня и увещаний к постоянной бдительности прийти к мысли о близости пришествия Господа, а при высоте и напряжённости настроений и переживаний, свойственных первохристианству, – даже к его непосредственной близости. Так же, как Господь, учили о времени второго пришествия и апостолы и, в частности, Ап. Павел, может быть сам же делавший некоторые сближения перед Фессалоникийскими христианами (2Фес.2:5–6). По крайней мере, известно, что последние, на основании проповеди своих пророков, а также устных и письменных известий, исходивших от окружавших ап. Павла лиц, пришли к выводу, что «день Господень настает», т. е. наступает в непосредственной близости (2Фес.2:2). Эсхатологическое учение Иисуса Христа и апостолов, пришедших «не разорить закон или пророков, а исполнить» (πληρῶσαι – Мф.5:17; ср. Рим.3:31; 10:4 и др.), велось на ветхозаветной основе. Сам Иисус Христос в Своей пророческой речи о разрушении Иерусалима и храма ссылаясь на Даниила (Мф.24:15 и паралл.). И ап. Павел в Фессалоникийской синагоге говорил с иудеями «из Писаний, открывая им, что Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мёртвых» и доказывая им, что обетованный в Ветхом Завете Мессия – Христос и есть Тот Самый Иисус, Которого проповедует Павел (Деян.17:2–3). Таким

образом, мы можем установить следующий тезис, что почвой, породившей парусийные ожидания в первохристианстве, было эсхатологическое учение Иисуса Христа и Апостолов, развитое на ветхозаветной основе. Для нас теперь важно уяснить, были ли в Ветхом Завете, в ветхозаветных созерцаниях и представлениях, такие условия, которые помогли бы созданию в первохристианстве напряжённой веры в близость второго пришествия Господня? Мы имеем основания ответить на этот вопрос утвердительно.

Ветхозаветная идеология группируется главным образом около двух пунктов. С одной стороны содержанием Ветхого Завета являются общие религиозные идеи, касающиеся отношений Бога к миру и человеку вообще, с другой стороны Ветхий Завет проникнут идеями теократическими. Эти последние, касаются отношений Бога к Своему избранному народу и образуют собственно главный центр, вокруг которого группируются все остальные. Бог избрал народ Израильский в Свою собственность и даровал ему закон, в исполнении коего вся жизнь и всё благополучие Израиля. Когда Израиль будет исполнять закон, тогда он будет благоденствовать. Жизненный опыт, однако, свидетельствовал, что до этого благоденствия далеко. Отсюда – надежда Израиля на лучшее будущее. И чем хуже и безнадежнее было настоящее положение Израильского народа, тем напряженнее становилась его надежда на будущее. Вот почему ожидания лучшего будущего стали в Израиле особенно интенсивны со времени плена Вавилонского. Своей наибольшей остроты и напряженности они достигли в век рождения Спасителя мира. Для нашего вопроса важно отметить, что у ветхозаветных пророков мы находим обе указанные идеи. С одной стороны их одушевляет твёрдая надежда, что владычество Бога проникнет в определённое Богом время весь космос. Целью явления Мессии будет именно устройство всемирного и вечного царства (Ис.60; Дан.7:13–14), в состав которого войдут не только иудеи, но и язычники (Зах.9:10; Ис.60:3, 10:14). С другой стороны пророки, как лучшие сыны своего времени и своего народа, в своих созерцаниях запечатлели национально-израильские чаяния своего времени.

Тут они явились наилучшими выразителями теократического идеала Израиля. Эти национально-израильские чаяния нашли себе яркое выражение в ожидании «дня Господня», «дня Иеговы», «дня отмщения», когда Бог Израиля откроется, как Спаситель избранного народа и Судия врагов этого народа – язычников (Иер.30:7–9; ср. Ис.2:12; 34:8; 61:2; 63:4). Время унижения народа избранного окончится, враги его будут уничтожены. Господь заключит с Израилем новый завет (Иер.30:7–9, 18; 31:1, 33 и след.; Ис.2:12; 34:8; 61:2; Иез.34:20, 24; 43:7; 48:35; Соф.1:14–18; 3:16:17). Это случится с воцарением в Израиле мудрого и могущественного Царя из дома Давидова (Ис.9:6 и след.; Ис.11:1 и след.; Ос.3:5; Иер.23:5 и след.; Иез.34:23 и след.; Иез.37:24 и след.), когда среди Израиля исчезнет грех и воцарится правда (Ис.1:27; 4:2), когда преобразятся злые инстинкты животных и обновится внешняя природа (Ис.11:6 сл.: Ис.65:20, 25; Зах.8:4), даже будет уничтожена смерть (Ис.25:8; Ос.13:14; ср. 1Кор.15:54–55). Тогда наступит для Израиля полное блаженство. (Ис.25:9). Время это близко. «Ибо близок день Господень на все народы» (Авд.1:15). «Трубите трубою на Сионе и бейте тревогу на святой горе Моей: да трепещут все жители земли, ибо наступает день Господень, ибо он близок» – взывает пророк Иоиль (2:1; ср. Иоиль.1:15, 3:14). «Близок великий день Господу, близок – и очень поспешает: уже слышен голос дня Господня» – говорит пр. Софония (Соф.1:14; ср. Соф.3:8; ср. Мал.3:1:2). «Рыдайте, ибо день Господень близок» – восклицает пр. Исаия (Ис.13:6 и сл., Ис.13:9). «Ибо день мщения – в сердце Моём, и год Моих искупленных настал» (Ис.63:4). У Даниила время явления Мессии определяется точным обозначением числа лет, которые должны пройти от Даниила до Христа (Дан.9:24–27).

Так как понятие близости очень широкое, то у пророков мы находим указание на определённые знамения, какие будут предшествовать явлению Мессии. Прежде всего, сам характер жизни перед явлением Мессии будет служить признаком Его близкого пришествия. Время перед явлением Мессии будет временем особенного нравственного развращения людей (Ис.53:6). Пр. Даниил называет это время «тяжким» (Дан.12:1–

3). Кроме этого, на небе произойдут невиданные астральные перевороты: «И покажу знамения на небе и на земле; кровь и огонь, и столпы дыма. Солнце превратится во тьму и луна – в кровь прежде, нежели наступит день Господень, великий и страшный» (Иоил.2:30:31). «Близок день Господень к долине суда! Солнце и луна померкнут и звёзды потеряют блеск свой» (Иоиль.3:14, 15; ср. Ис.13:10, 13; 24:23; 34:4; Иез.32:7; ср. Мф.24:29; Мк.13:24; Лк.21:25; 2Пет.3:10). Наконец, непосредственно перед пришествием Мессии явится великий пророк, который приготовит путь Господу (Мал.4:5–6).

Такова в кратких чертах ветхозаветно-пророческая мессиология и эсхатология. Какое же значение эта ветхозаветная мессианская надежда могла оказать на первохристианскую веру в близость парусии? Ответ на этот вопрос стоит в связи с той средой, из которой вышли и в какой жили первые христиане и которая оказывала сильное воздействие на их мысли и переживания.

II

Средой этой были с одной стороны – иудейские эсхатологические воззрения, нашедшие себе яркое выражение в иудейских апокалипсисах, с другой – те настроения и томления, какие присущи были тогдашнему греко-римскому язычеству, а также и общие – политические и общественные – обстоятельства жизни того времени.

В нашу задачу не входит изложение мессианских ожиданий и верований иудеев около времён Иисуса Христа⁵⁹². Нам важно только установить, что теократическая идея об освобождении и спасении Израиля вследствие потери им политической самостоятельности получила полное и яркое выражение в напряжённой вере в близкое наступление Мессианских дней.

Вопрос о времени и признаках пришествия Мессии был самым жгучим вопросом для иудейства в после пленный период. Насколько он интересовал иудеев, видно, например, из 3-й книги Ездры, написанный ещё до разрушения Иерусалима римлянами, где «все мысли и интересы её автора сосредоточены исключительно на вопросе о том, когда наступит конец бедствиям Израиля, и какие знамения будут предшествовать наступлению дня Господня»⁵⁹³. Сознавая невозможность ответить на этот вопрос с полной определённой (3Ездр.4:33–35; ср. 3Ездр.13:52; Еноха 18:16), иудеи со времени маккавейских войн были проникнуты тем общим убеждением, что «дни Мессии и непосредственно следующая за ними кончина настоящего века наступят в самом ближайшем будущем»⁵⁹⁴. Автор 3-й книги Ездры говорит: «Быстро спешит век сей к своему исходу... Скоро придёт Судия... Суд Божий ныне приближается» (3Ездр.4:26; 8:18, 61; ср. 3Ездр.5:41 и др.). Он надеется лично дожить до явления Мессии, что видно как из его вопроса, обращённого к ангелу: «думаешь ли ты, что я доживу до этих дней?» (3Ездр.4:51), так и из условного замечания ангела: «если Всевышний даст тебе дожить» до последних дней (3Ездр.5:4). Автор подробно перечисляет признаки и знамения последних дней (глл. 7–9). С

большей, определённой вера в близость наступления царства Мессии выражается в третьей Сивиллиной книге, написанной в последней половине второго века до Р.Х. Автор этой книги считает годы правления современного ему египетского царя Птолемея Фискона (170–117) завершением истории жизни настоящего века. В царствование этого египетского царя, седьмого по числу, «из Азии выйдет могущественный завоеватель, – пылкий орёл (Антиох Епифан), который наполнит всю страну войсками, разрушит египетское царство и расхитит его сокровища»⁵⁹⁵, и тогда бедствия людей достигнут высшей степени. «После страшных жестокостей этого кровожадного царя Бог даст людям великий мир, а земля будет в изобилии доставлять благословенные плоды (III, 611–623)»⁵⁹⁶. Во времена Иисуса Христа вера в близость явления Мессии была общим достоянием не только еврейских книжников, но и всей народной массы, как это мы видим из евангелий. Об этом мы уже говорили⁵⁹⁷. Чем же объяснить необычайное оживление Мессианских ожиданий перед явлением Иисусу Христа на землю?

Одной из основных причин такого напряжённого ожидания Мессии в конце ветхозаветной истории было убеждение иудейских книжников в том, что предсказанные пророками признаки пришествия Мессии – главным образом завершение семидесяти седьмин Даниила и выступление четвёртой монархии – всё более и более приближаются к исполнению. Во всех апокрифах, появившихся около времён Иисуса Христа, определённо выражается убеждение, что Мессия явится в самом ближайшем будущем. Исходным пунктом в определении времени явления Мессии было для иудейских апокалипсисов пророчество Даниила о семидесяти седминах (Дан.9:24–27). «Так, в книге Еноха (89:59–90:14) вся история иудеев от вавилонского плена до явления Мессии символически изображается как период правления 70-ти пастырей... Правление каждого пастыря должно продолжаться, по мысли автора, как можно догадываться, семь лет, так что общая продолжительность правления всех пастырей обнимает 70 седмиин. Счёт этих семидесяти седмиин в книге Еноха

начинается с вавилонского плена и именно – приблизительно с 589 года. Так как по истечении этого периода правления семидесяти пастырей тотчас начинается суд над языческими народами, т. е. время Мессии (90:15 и далее), то, следовательно, по ожиданию автора книги Еноха, пришествие Мессии или, по крайней мере, отмщение язычникам должно падать приблизительно на 490-й год от начала вавилонского плена, т. е. по принятому летосчислению приблизительно на 100-й год до Р.Хр.»⁵⁹⁸. Влияние Даниила сказывается и в другом видении Еноха о десяти седьминах (93 и 91 гл.). Здесь автор книги делит всю мировую историю на 10 седми́н, составляющих 70 апокалипсических лет. «Первые семь седми́н обнимают собою протёкший период истории народа Божия от начала мира до времён жизни автора книги Еноха (93, 3–10): на восьмую же седми́ну, очевидно, падают времена Мессии, а также события и знамения, предшествующие его явлению (91, 12–13)... Если седми́ну книги Еноха считать в 700 лет, а седми́мую часть её или апокалипсический день в 100 лет, то по книге Еноха жизнь настоящего века, обнимающего собой восемь седми́н, будет иметь продолжительность в 5600 лет, к которым может быть нужно прибавить несколько лет от девятой седми́ны, так как на конец восьмой седми́ны падает только начало или открытие мессианского царства; остальное же время из всех 10 седми́н относится к жизни будущего века; следовательно, и по книге Еноха настоящий век должен продлиться около 6000 лет, за которыми последует седми́я тысяча, служащая подготовлением к вечности»⁵⁹⁹. Отсюда видно, что «составители иудейских апокалипсисов предугадывали истинный смысл Даниилова пророчества о седми́нах и на основании его довольно правильно определяли время явления Мессии»⁶⁰⁰. Точно также и видение пр. Даниила о смене четырёх мировых монархий (2 гл.) послужило автору 3 кн. Ездры основой для определения времени наступления дней Мессии (3Езд.12:11). Под трёхглавым орлом с 12 крыльями, о котором говорится в апокалипсисе псевдо-Ездры, разумеется четвёртая монархия Даниила. Что это так, ясно из самой кн. Ездры: «орёл, которого ты (Ездра) видел восходящим от моря,

есть царство, показанное в видении Даниилу, брату твоему; но ему не было изъяснено то, что ныне Я изъясню тебе» (3Ездр.12:11–12). Основываясь на общем описании периода царствования орла, учёные заключают, что псевдо-Ездра говорит в своём видении о времени римского владычества. Черты, которыми описывается последнее царство, скорее всего, действительно, могут относиться к римскому владычеству: «оно победило всех прежде бывших, и держало век в большом трепете и всю вселенную – в лютом угнетении и с тягостнейшим утеснением подвластных, и столь долгое время обитало на земле с коварством. Ты (орёл, т. е. четвёртое царство) судил землю не по правде; ты утеснял кротких, обижал миролюбивых, любил лжецов, разорял жилища тех, которые приносили пользу, и разрушал стены тех, которые не делали тебе вреда. Поэтому исчезни ты, орёл, со страшными крыльями твоими, со злыми головами твоими, с жестокими когтями твоими и со всем негодным телом твоим, чтоб отдохнула вся земля и освободилась от твоего насилия и надеялась на суд и милосердие своего Создателя» (3Ездр.11:40–46). Итак, автор 3 кн. Ездры ожидал явления Мессии после гибели римского царства.

Не имея возможности ответить с полной определённойностью на вопрос о времени пришествия Мессии, авторы апокрифических произведений думали заменить ответ на этот вопрос подробным описанием знамений и признаков, которые должны предварить явление Мессии. При этом не делалось различия между явлением Мессии и кончиной мира, потому что оба эти события мыслились связанными хронологически. Для нашего вопроса важно отметить, что признаки пришествия Мессии и непосредственно связанного с ним конца мира, кратко указанные в священных книгах Ветхого Завета и с особенной подробностью развитые в иудейской апокалиптике, по общему сознанию современного Христу иудейства, получали своё осуществление.

Какие же это признаки и знамения, имеющие предшествовать, по верованию иудеев, явлению Мессии и концу мира? Эти знамения будут происходить как в духовной

жизни людей, так и во всей физической природе. Это будет время духовного обнищания людей. Мудрость не найдёт себе места на земле и возвратится на небо (Кн. Еноха 42 гл.; ср. 99, 8. 9). Автор 3-й книги Ездры говорит, что пред концом настоящего века «сокроется ум, и разум удалится в своё хранилище; многие будут искать его, но не найдут, и умножится на земле неправда и невоздержание» (по эфиопскому переводу – «неправда и безумие (stultitia)»⁶⁰¹ 3Ездр.5:9–10; ср. Откр. Варуху 48:33:36). Потеря мудрости выразится в забвении людьми правильного исчисления дней года, новолуний и годовых праздников (Енох. 82:4, 5–6; ср. Кн. Юбил. 6 гл.), в отвержении Божественного закона (Юбил. 23 гл.; Откр. Вар. 48:40; Sota IX, 15), в широком нравственном развращении людей (Юбил. 1 и 23 гл.), в забвении религиозных обязанностей (Ен. 80, 7; 99, 7. 9; Юбил. 1. 23; Пс.1:8; 2:3; 8:12–13), в крайней греховности и нарушении основных нравственных заповедей (3Ездр.6:24; Юбил. 23; Ен. 100:2; Пс.2:14–15; 8:10–11)⁶⁰². С этими бедствиями в духовно-нравственной природе людей иудеи связывали разного рода и физические бедствия. В природе всё придёт в смятение и расстройство. Засеянные поля погибнут, источники иссякнут (4Ездр.6:18–28). Люди будут гибнуть от голода, землетрясений, моровой язвы (Откр. Вар. 27 и 70, 2–8; 3Ездр.6:24; 9:1–12–13, 29–31; Мишна, Сота IX, 15; Сив. III, 489–572; Юбил. 23; ср. Мф.24:7–12, 21; Мк.13:19; Лк.21:23; 1Кор.7:26; 2Тим.3:1). Голод достигнет таких ужасных размеров, что люди будут есть человеческое мясо. За голодом последуют нищета и болезни. Кроме того, среди народов будут происходить страшные и кровопролитные войны (Енох. 90 и 100; 3Ездр. 6:24; Откр. Вар. 48 и 70). Псевдо-Енох усматривает в этих бедствиях не только наказание людей за нечестие, но и как бы свидетельство самой природы против грешников: «Ангелы на небе, – говорит он, – будут расспрашивать у солнца, луны к звёзд о ваших делах и грехах, ибо вы совершаете на земле суд над праведными. И Он выставит свидетелями против вас каждую тучу, и облако, и росу, и дождь, ибо они задерживаются из-за ваших грехов. И теперь дайте дары дождю, чтобы он не был задержан от падения на землю; пусть и

роса получит от вас золото и серебро» (Енох. 100, 10–13). О подобных бедствиях, как признаках пришествия Мессии, говорится и в Талмуде. В раввинской догматике развито было особое учение о «горях Мессианских» *ג'ורי משיחיים*, под именем чего понимаются все испытания и бедствия, имеющие постигнуть как иудеев, так и язычников пред явлением Мессии⁶⁰³.

Кроме перечисленных духовных и физических бедствий перед явлением Мессии и концом мира будут наблюдаться, по верованию иудеев, и другие необычайные и чудесные знамения: солнце и луна померкнут, на небе, будут видимы мечи, на облаках будут видны шествия пехоты и конницы, из деревьев потечёт кровь, камни заговорят, вода сделается солёной. Подробнее всего об этих знамениях говорится в 3-й книге Ездры, в Вознесении Моисея и Сивиллиных книгах. «Если Всевышний, – говорит ангел Ездры, даст тебе дожить, то увидишь, что после третьей трубы внезапно воссияет среди ночи солнце и луна трижды в день; и с дерева будет капать кровь, камень даст голос свой, и народы поколеблются... Море Содомское извергнет рыб, будет издавать ночью голос, неведомый для многих; однако же все услышат голос его. Будет смятение во многих местах, часто будет посылаем с неба огонь, дикие звери переменяют свои места, и нечистые женщины будут рождать чудовищ; сладкие воды сделаются солёными» (3Езд.5:4–9). «Тогда, – говорится в Вознесении Моисея, – поколеблется земля и потрясётся до своих пределов, и высокие горы понизятся и поколеблются, и долины, окружённые холмами, падут; солнце не даст света и обратится во тьму; рога лун обломятся, и вся она обратится в кровь, и звёздный круг придёт в смятение; и море уйдёт в бездну, и источники вод иссякнут, и реки иссохнут» (10, 4–6)⁶⁰⁴. Автор третьей Сивиллиной книги, обращаясь, по-видимому, к Иерусалиму, говорит: «я открою тебе те знамения, по которым ты можешь узнать, когда совершится конец всего на земле; на звёздном небе ночью будут видимы к западу и к северу мечи; с неба внезапно опустится на всю землю пыль; блеск солнца во время самого движения по небу померкнет, и будут видимы сияющие

лучи луны, которые достигнут до земли; и капли крови, истекающие из скал, будут служить знамением; а в облаке вы увидите как бы в тумане битву пеших и всадников; так положит конец войне Бог, живущий на небе»⁶⁰⁵ (III, 795–806; ср. 652–697; ср. 2Макк.5:2–3; Иосиф Флавий, Иуд.война VI, 5, 3; Тацит, Ист. V, 13).

Вера в необычайные знамения при наступлении мессианских времён и конце настоящего мира, широко распространённая среди иудеев, была под их влиянием присуща и язычникам в форме ожидания ими какой-то мировой катастрофы. Начало христианства в Европе «совпало со знаменательным моментом всеобщего ожидания язычниками скорого конца мира или, по крайней мере, какой-то ужасной мировой катастрофы»⁶⁰⁶. В греко-римском языческом мире в это время были сильно распространены суеверия и, в частности, вера в приметы и предзнаменования. И вот «казалось, что ещё никогда не было такого множества ужасных и мрачных предзнаменований, как именно в то время, когда св. ап. Павел впервые вступил на европейский материк с проповедью евангелия»⁶⁰⁷. Политические события были печальны и знаменательны. Империей правил подозрительный и престарелый Клавдий. «Господство при дворе жестокой Агриппины, усыновление Нерона, преемственная смерть пяти высших государственных чиновников и другие не менее печальные политические события всеми считались за очевидный знак грядущего гнева богов»⁶⁰⁸. Клавдия на престоле сменил Нерон. Его царствование носило какой-то кошмарный характер. «Его сумасбродство, его Золотой Дом, его бессмысленное искусство, его колоссальные статуи, портреты вышиной более ста футов» сводили с ума весь мир⁶⁰⁹. Со смертью Нерона успокоения не наступило. Тут начался период междоусобных войн и восстаний в провинциях. «Борьбу в Галлии между легионами Виндекса и Вергиния была ужасна; Галилея была театром беспримерного истребления; война Корвулона у парфян была так же чрезвычайно смертоносна»⁶¹⁰. Империя переживала тяжёлый кризис. Это порождало состояние ужаса, в котором находились умы. Такое мрачное

состояние умов поддерживалось ещё более страшными явлениями природы, имевшими характер бедствия или бичу Божия. Природа вторила политическим ужасам. В эти годы в изобилии наблюдались «кометы, затмения, ложные солнца, северные сияния, в которых различали венцы, мечи, кровавые полосы: тучи с пластическими формами, в которых рисовались битвы; фантастические животные... Только и речи было, что о кровавом дожде, о поразительных эффектах молнии, о реках, изменявших своё течение в обратном направлении, о ручьях, окрашенных кровью»⁶¹¹. Всё это суеверными умами истолковывалось в том смысле, что мир накануне чего-то необычайного. И замечательно, что вера в знамения времени была всеобщей. Такие серьёзные историки, как Светоний, Дион Кассий (LXI, 16; LXV, 1 и др.), – и те придавали значение знамениям. И только очень немногие просвещённые люди (Тацит, Гальба, Веспасиан) понимали несостоятельность этой веры⁶¹². К небесным знамениям прибавились земные бедствия: голод, чума, землетрясения. «В 68 г. в Риме не хватило хлеба, доставляемого из Александрии. В начале марта 69 г. произошло опустошительное наводнение Тибра. Бедствие было ужасное. Внезапный разлив моря покрыл трауром Ликийю. В 65 г. Рим посетила ужаснейшая чума; в течение весны от неё погибло 30.000 человек. В том же году весь мир заговорил о страшном пожаре в Лионе, а Кампания была опустошена ураганами и вихрями, причём бедствие захватило всю страну вплоть до ворот города Рима. Казалось, что все законы природы нарушены; страшные бури свирепствовали и наводили ужас повсеместно.

Но более всего производили впечатление землетрясения. Земной шар переживал потрясения, параллельные тем, какие происходили в мире духовном; казалось, и земля, и человечество одновременно заболели горячкой... Никогда землетрясения не повторялись так часто, как в 1 веке»⁶¹³. И они происходили не в одной Италии, а и по всему восточному побережью Средиземного моря.

Всё это, вместе взятое, порождало чрезвычайно мрачное настроение. Тяжёлые события окружающей действительности

рассматривались суеверными язычниками как несомненные признаки приближающейся мировой катастрофы. Соприкосновение с иудеями вывело язычников из состояния неопределённых ожиданий. Имя этой катастрофе на языке иудейском было – Мессиянские дни, наступление Мессиянского царства и непосредственно следующего за ним конца мира. В христианстве эти ожидания вылились в совершенно определённую форму ожидания второго пришествия Господня. Политические неурядицы и волнения, и физические расстройства были для всех христиан – как для христиан из иудеев, так и для христиан из язычников, привнёсших в христианство свои прежние воззрения, – как бы живым комментарием к словам Иисуса Христа: «Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь: ибо надлежит всему тому быть; но это ещё не конец, ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам. Всё же это – начало болезней» (Мф.24:6–8).

Итак, время явления Мессии и непосредственно связанного с ним конца мира, вычисленное иудейскими книжниками на основании главным образом пророчеств Даниила, настало. Признаки мессиянских дней были налицо. Общая атмосфера как иудейства, так и язычества, была пропитана ожиданием чего-то необычайного, Мессиянских дней – по иудейским представлениям, ужасной мировой катастрофы – по представлениям языческим.

Необычайному развитию Мессиянских чаяний в иудействе кроме указанной причины – наступления времени явления Мессии ввиду наличности признаков, имеющих предшествовать Его явлению, – способствовало ещё политическое положение Израиля в послевоенный период. Народ иудейский, привыкший считать себя особенным избранником Божиим, не мог помириться с иноземным владычеством. Примечательно, что особенное оживление мессиянских и эсхатологических чаяний в иудействе начинается именно со времени плена вавилонского, когда Израильский народ потерял свою политическую самостоятельность и независимость. С этого же времени

начинается размножение среди иудеев особой, так называемой апокалиптической, литературы, в которой речь идёт о последней судьбе мира и человека и о царстве Мессии, и которая «сделалась у иудеев около времён Иисуса Христа излюбленной формой литературных произведений»⁶¹⁴. К тяжёлому политическому положению Израиля надо присоединить и начавшийся нравственный упадок Израиля. В период персидского владычества он выражается в невежестве иудеев в законе, в недозволенных браках с иноплеменницами, против чего так энергично боролись Ездра и Неемия. В следующий затем период македонского и египетского владычества нравственные недостатки Израиля, заставлявшие лучших его представителей мечтать о светлом будущем, сказывались с не меньшей силой. Иудеи продолжали равнодушно и даже легкомысленно относиться к своим религиозным обязанностям. Охлаждение иудеев к своему отечеству и заветам своих отцов выразилось особенно в том, что многие из них в видах наживы переселялись из Палестины в Египет и города Ливии, где занимались торговлей и промыслами. В это же время у иудеев появилось тяготение к эллинизму, перешедшее в увлечение им в период сирийского владычества. Ещё до начала гонений при Антиохе Епифане, при его воцарении, «сыны беззаконные из Израиля убеждали многих, говоря: пойдём и заключим союз с народами, окружающими нас. Некоторые из народа изъявили желание и отправились к царю, и он дал им право исполнять установления языческие. Они построили в Иерусалиме училище по обычаю языческому, и установили у себя необрезание, и отступили от святого завета и соединились с язычниками, и продались, чтобы делать зло» (1Макк. 1:11–15). В виду такого нравственного распада в Израиле ревнители веры и закона обращались с пламенной молитвой к Богу о спасении своего народа и искали утешения в мысли о близком наступлении Мессианского царства и связанного с ним суда над миром и конца мира. Об этом свидетельствует неканоническая книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, написанная в конце египетского владычества. Автор этой книги выражает твёрдую уверенность

в близком наступлении «дня посещения Божия» (Сир.5:10) и «времени отмщения» (Сир.5:9, 18:24). Наибольшую живость и напряжённость мессианские и эсхатологические верования иудеев получили в период сирийского владычества, при Антиохе Епифане. Этот безумный сирийский царь запретил евреям исповедовать свою религию, захотел уничтожить их священные книги, с беспощадной жестокостью принуждал их придерживаться языческих обычаев, осквернил храм, посвятив его Зевсу Олимпийскому, и даже воздвиг в нём языческий жертвенник (1Макк.1:54, 59; Иосиф, Древн. XII, 5:4). Мрачную картину бедственного положения иудеев во время гонений от Антиоха Епифана подробно рисует автор 1-й Маккавейской книги: «Великий плач был в Израиле, во всех местах его. Стенали начальники и старейшины, изнемогли девы и юноши... (Враги) проливали неповинную кровь вокруг святилища и оскверняли святилище. Жители Иерусалима разбежались ради них, и он сделался жилищем чужих и стал чужим для своего рода, и дети его оставили его. Святилище его запустело, как пустыня, праздники его обратились в плач, субботы его – в поношение, честь его – в уничижение... Царь Антиох написал всему царству своему, чтобы все были одним народом, и чтобы каждый оставил свой закон. И согласились все народы по слову царя. И многие из Израиля приняли идолослужение его и принесли жертвы идолам, и осквернили субботу. Царь послал через вестников грамоты в Иерусалим и в города Иудейские, чтобы они следовали узаконениям, чужим для сей земли, и чтобы не допускались всесожжения и жертвоприношения и возлияние в святилище, чтобы ругались над субботаами и праздниками, и оскверняли святилище и святых, чтобы строили жертвенники, храмы и капища идольские, и приносили в жертву свиные мяса и скотов нечистых, и оставляли сыновей своих необрезанными и оскверняли души их всякой нечистотой и мерзостью для того, чтобы забыли закон и изменили все постановления» (1Макк.1:25–26, 37–39, 41–49). Эту печальную картину дополняет автор 2-й Маккавейской книги: «Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бедствие. Храм наполнился любодейством и бесчинием от язычников, которые,

обращаясь с блудницами, смешивались с женщинами в самых священных притворах и вносили внутрь вещи недозволенные. И жертвенник наполнился непотребными, запрещёнными законом вещами. Нельзя было ни хранить субботы, ни соблюдать отеческих праздников, ни даже называться иудеем» (2Макк.6:3–6). Таким образом, Антиох оскорблял самые священные верования и чувствования иудеев. И переживать такие гонения для благочестивых иудеев было тем тяжелее и грустнее, что попытки Антиоха эллинизировать иудейский народ не оставались безуспешными. Слабоверные иудеи уступали требованиям Антиоха, этого, по выражению автора 1-й Маккавейской книги, «корня греху» (1Макк.1:10), и, принимая языческие обычаи и религию, переходили на сторону врагов своего народа. Даже в Иерусалиме образовалась сильная партия эллинофилов. Антиох нашёл здесь поддержку своим нечестивым намерениям со стороны двух изменивших своей родине первосвященников – Иасона и Менелая, которые превзошли друг друга в подкупах и осквернении священной должности помазанника Божия. Первосвященник Иасон, кроме того, построил в виду храма греческую гимназию, иудеи и даже священники оставляли храмовое богослужение и жертвоприношения ради посещения палестры⁶¹⁵, где происходили гимнастические упражнения и игры, а следы обрезания старались уничтожать искусственным образом (2Макк.4:10–20).

Вполне понятно отсюда, что время Антиоха Епифана было самым благоприятным для развития и оживления мессианских чаяний. Тяжёлое политическое положение Израиля и его нравственно-религиозное падение, естественно, возгревало надежду на то, что тяжёлое время должно же, наконец, окончиться. Евреи хорошо знали, что самые мрачные времена в течение всей еврейской истории сменялись событиями, которые были ещё более радостны, чем какие-либо прежние. Тяжёлый египетский плен сменился торжеством Израиля и гибелью его врагов в пучине морской со всей их гордостью и могуществом. Потом и вавилонское царство превратилось в прах, а Израиль опять пустил корни и начал новое существование. Наконец,

Иуда Маккавей избавил евреев от тяжкого ига сирийского. Вот почему угнетённое состояние еврейского народа не могло уничтожить его светлых надежд. Напротив, чем тяжелее было настоящее положение Израиля, тем напряжённее становилась среди его лучших сынов вера в близкое освобождение, в близость Мессианского царства. Все еврейские пророки заповедовали евреям ожидать и надеяться. Все изречения пророков о тяжёлом прошедшем исполнились. Должны исполниться и их предсказания относительно славного будущего Израиля, которое наступит с пришествием Мессии. Эта самая вера в близкое избавление Израиля и близкое открытие Мессианского царства служила сокровенным стимулом как к маккавейскому восстанию, так и к тем многочисленным возмущениям, какие имели место в последние десятилетия политического существования Иудеи, – в период римского владычества.

Итак, ко времени рождения Спасителя вера в близость пришествия Мессии и непосредственно связанного с ним конца мира была общераспространённой в иудействе. Тяжёлое настоящее ежедневно и ежечасно давало благочестивым иудеям повод, думать о лучшем будущем и страстно и напряжённо ожидать пришествия Мессии. Это было «обетование», на исполнение которого надеялись «двенадцать колен, усердно служа Богу день и ночь» (Деян.26:7). Для нашего вопроса неважно, что у большинства иудеев эта вера в близость Мессианских дней получила земную, политическую, ярко чувственную окраску. Для нас существенно важно то, что иудейство напряжённо ждало Мессию. И когда Он явился, лучшие представители Израиля увидели в Нём Того, о Ком предсказывали пророки (Ин.1:41:45), нашли в Нём утеху Израилеву и могли с радостью сходить в могилу (Лк.2:25, 29–32). Но тех, кто не сошёл в могилу, ожидало тяжёлое испытание. Мессия, Сын Божий, Царь Израилев учил, создал большое движение, но потом был схвачен иудеями, позорно распят на кресте, потом Он воскрес, и, наконец, вознёсся на небо. Ученики и верующие остались одни. Как должны были реагировать они на уход от них Учителя? Христианство

преобразило их сердца и изменило их воззрения, но оно не исторгло совершенно их старых упований, а только их преобразило и одухотворило. Вполне естественно отсюда, что свои старые надежды на скорое открытие Мессианского царства они привнесли и в христианство. Но Христос ожидаемого ими царства не открыл, хотя они с нетерпением этого ждали. Их общим вопросом был вопрос: «не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израилью?» (Деян.1:6). Когда же это будет? Спаситель ответил: «несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи во своей власти» (Деян.1:7). Но их пытливость таким ответом не была удовлетворена. И в самом учении Спасителя о признаках Его второго пришествия они нашли опору для своей веры в близость Его явления. Окружающее было безотраднo. Политическое положение Израиля по-прежнему было тяжёлое. Римская власть в лице цезарей и их прокураторов не меньше Антиоха Епифана оскорбляла заветные святыни Израиля. Вблизи храма была выстроена военная башня для наблюдения за порядками на храмовом дворе во время богослужения. Римские знамёна ежеминутно напоминали еврею об его политической зависимости. А один император (Калигула) покушался даже в Иерусалимском святилище поставить свою статую. Правовойерный иудей всюду был оскорбляем в своих упованиях. Горючего материала накопилось очень много. И это чувство находило себе выход в частых возмущениях против римлян. Но и иудей-христианин чувствовал всё это – и потерю политической самостоятельности своего народа, и оскорбление его национальной святыни – не менее сильно, чем иудей нехристианин. И если у последнего это недовольство выражалось в частых возмущениях против римлян, то у первого это недовольство сказалось иначе – возвышеннее, и благороднее: в напряжённом ожидании скорого второго пришествия Господа для основания Его славного царства. Если Христос не открыл Своего царства в первое пришествие, Он сделает это во второе пришествие. Так исторически сложившиеся иудейские ожидания скорого открытия Мессианского царства, вошедшие в плоть и кровь иудеев, в

христианстве незаметно и естественно трансформировались в ожидание близкого второго пришествия Христова. Были различны объекты этой веры, но её сила была одинакова и взаимоотношение объектов очевидно. Надо иметь в виду ещё и то, что образование этой веры в близость парусии Господней у христиан из иудеев облегчалось ещё учением Самого Иисуса Христа о внутреннем Его воцарении или Его духовном пришествии (Лк.17:21: «не придёт царствие Божие приметным образом... Ибо вот царствие Божие внутрь вас есть»). Это учение Господа о внутреннем царстве могло быть истолковано Его учениками в смысле непосредственной близости откровения внешнего, славного царства Христова. Такое перетолкование возможно ввиду имевшего место и вполне понятного несовершенного восприятия верующими учения Христа. Если к представлениям ветхозаветных праведников примешивалась некоторая доля земных и политических ожиданий, что мы видим в их крепкой надежде на скорое освобождение народа иудейского от чужеземного ига, на скорое восстановление царства Израилева (Лк.1:71, 74; Мф.20:21 и далее; Деян.1:6), – то становится понятным и естественным и несовершенное восприятие учения Христа Его апостолами, учениками и верующими. Вполне понятно, что к учению Спасителя ученики Его примешивали те национальные надежды, с какими они успели крепко соединиться в иудействе. Отсюда вера в близость парусии у христиан из иудеев. Она развилась на почве эсхатологического учения Спасителя и была отголоском исторически сложившихся иудейских надежд на политическое избавление Израиля и скорое открытие Мессианского царства, живших в христианах из иудеев не меньше, чем у иудеев вообще, и усилившихся у них в особенности после крестной смерти Господа и Его вознесения, когда присоединившееся сюда чувство их сиротливости усилило веру в Его скорое возвращение. С этой точки зрения особую выразительность для христиан получали слова Господа: «Вмале и ктому не видите Мене: и паки вмале, и узрите Мя» (Ин.16:16). У христиан из язычников веру в близость второго пришествия Господа подготовило общее настроение современного Христу греко-

римского языческого мира и политические обстоятельства жизни того времени. Указанные Спасителем признаки Его второго пришествия как раз совпадали с тем, что происходило вокруг. Христиане сделали известные сопоставления. Отсюда и явилась у них напряжённая вера в близость второго пришествия Господа. Второе послание св. Ап. Павла к Фессалоникийцам свидетельствует, что сопоставления эти, действительно, были сделаны и произвели в общине большое смущение. Но сопоставления эти были ложны, что и побудило Апостола написать послание и выступить с опровержением мнения о непосредственном наступлении дня Господня.

Мы видим, что в идеологии среды, в которой появилась вера в близость парусии, было много данных для её распространения. Теперь вопрос в том, что собственно послужило толчком к этой вере, к перенесению интересов с этой жизни в мир потусторонний? Так мы подошли к новому фактору, самому главному, действовавшему в создании первохристианской веры в близость парусии. Этим фактором является тот религиозный перелом, какой в душе новообращённых произвело принятие ими христианства, то настроение, какое их после этого охватило. Время это было началом христианской церкви, для которой полагалась высокая задача – создание царства Божия. У верующих являлся вопрос, когда оно наступит. Ответ был неутешительный – «несть ваше разумети времена и лета, яже Отец положи в Своей власти» (Деян.1:7). Но внутреннее чувство подсказывало, что время это близко. Это было чувство людей, которые, по выражению св. Павла, «крестились в одно тело и пили одно и то же духовное питание» (1Кор.10:2:4). Царство Божие было в сердцах их, являясь для них своего рода *idée fixe*. Первые христиане всем своим существом переживали происходящую с ними перемену, вполне соответствующую началу того великого переворота, какой ожидался во всём мире. Внутреннее чувство подсказывало им, что живут они не во время изречения пророчеств, а в час их исполнения. Для этих людей покрывало с лица Моисея было снято во Христе и Христом. Это было чувство людей, интересующихся одним вопросом: «доколе, Господи?». И в ответ на этот вопрос их собственные страдания и их настроение свидетельствовали им, что Праведный Судия стоит при дверях, что Он не замедлит прийти. Это было чувство людей, которые, живя на земле, были далеки от неё, сознавая, что они живут на небе, уже находятся в царстве Божием, где и прошедшее, и будущее исчезало в вечности «нескончаемого блаженного» настоящего. Состояние первых христиан сравнивают с состоянием людей, которые внезапно

обращаются к Евангелию. Такие люди, живя исключительно внутренней жизнью, равнодушны к окружающему. Когда другие заняты своими ежедневными делами, эти обращенцы чужды обычных забот, так как их стремления направлены всецело на мир потусторонний. Хотя они и живут во плоти, но они не принадлежат более настоящему веку лукавому (Гал.1:4). Хотя они и живут в этом мире, но сами они «не от мира сего» и пребывают в вечности (Ин.17:11,14 и далее; Деян.26:18; Еф.2:2,5 сл.; Кол.1:13; Флп.3:20; Евр.12:22 и далее). Такое настроение первых христиан, свойственное и теперь высоким верующим душам, хорошо изображено в пиетистической⁶¹⁶ песни:

«Es glänzet der
Christen inwendiges
Leben:

Sie wandeln auf Erden und leben im Himmel».

Вот почему в Новом Завете благо-спасение изображается двояко: то, как настоящее, то, как будущее обладание. В первоапостольской церкви и у ап. Петра ударение более делается на будущем наследии спасения, у ап. Иоанна – более на настоящем его обладании. Σωτηρία, по первоапостольскому воззрению, достигается впервые во время второго пришествия Христа (Деян.2:21; 1Пет.1:5:9), но для σωζόμενοι спасение есть уже реальность, ощущаемая в настоящей жизни, потому что оно обеспечено для них Духом Божиим и их непосредственным общением со Христом (Деян.2:38; 1Пет.3:21). С другой стороны, Иоанновская ζωὴ αἰώνιος есть настоящее обладание (Ин.17:3),⁶¹⁷ но эта вечная жизнь не переходит в какое-то имманентное понятие, не мыслится реальностью, вполне пребывающей уже теперь, но реальностью, которая вполне осуществится только в будущем (Ин.5:28 и далее; Ин.6:40; 11:25; 1Ин.3:2). И у ап. Павла оправдание изображается также с двух сторон: оно получается верующими уже теперь, составляя настоящую и действительную основу христианской жизни (Рим.3:21 и далее; Рим.5:1; Гал.2:15 слл.), но всецело оно станет собственностью людей в будущем, во второе пришествие Христово. Также и сыновство и избавление есть для ап. Павла отчасти настоящая,

отчасти будущая реальность (Гал.4:5; Еф.2:4; Рим.8:15; 3:24). И в учении о царстве Божием как у ап. Павла, так и у самого Иисуса Христа, есть эсхатологический элемент. Царство Божие – всеобщее и конечное – есть будущая реальность, осуществляемая вполне на небе (βασιλεία τῶν οὐρανῶν – ср. и Ин.18:36), но в то же время оно возможно и теперь (Лк.17:20; Мф.10:15).

Таково было настроение первых христиан. Они чувствовали в себе преизобильно благодать возрождения. Они нашли удовлетворение своим запросам. И больше им ничего не было нужно. Евангелие было для них концом истории, тогда как для нас оно является только началом нового миропорядка. «Новая влага широкой волной вливалась в измученные души и наполняла их восторгом абсолютного преображения, превращавшего все прежние отношения... Земная почва ускользала из-под ног... Будущее становилось предметом обладания в чистоте совести и в святости обновления... Духовное"присутствие» Господа натурально и незаметно трансформируется в реальное Его"явление» для упразднения всего временного и преходящего... Значит, первохристианская вера в близость парусии была прямым отзвуком глубокого перерождения первых христиан и с этой стороны служила добрым свидетельством энергичного воздействия благодати»⁶¹⁸. Однако, думается нам, недостаточно видеть причину первохристианской веры в близость парусии в одной догмате искупления. Мы должны допустить действие другого, внешнего фактора. Таким фактором было эсхатологическое учение Иисуса Христа и Апостолов, особенно ап. Павла. Пусть состояние первых христиан было подобно состоянию внезапно обращённых к Евангелию. Они, действительно, могли вместе с Апостолом восклицать: «Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь всё новое» (2Кор.5:17). Однако же нельзя категорически утверждать, чтобы их прошлое не предуготовляло настоящего. Нет, их прошлое – их верования, воззрения и идеалы – известным образом предуготовляло настоящее. Некоторой аналогией к появлению у первых христиан напряжённой веры в близость парусии может служить

жизнь Савла в иудействе. Там всё служило целям Промысла, предуготовлявшего в фанатике иудее – Савле сосуд благодати – великого апостола Павла: и его рождение в университетском городе Тарсе, и его воспитание в иерусалимской раввинской академии у ног Гамалиила, и его косвенное участие в избииении св. Стефана. Обратившись в христианство, ап. Павел стал «новым творением». Но старое не исчезло совершенно. У апостола осталось хорошее эллинистическое образование и блестящая иудейско-раввинистическая подготовка. Содержание учения и мысли ап. Павла было совершенно новым, богооткровенным. Но оно в горниле ума Павлова впитало и уяснило и одухотворило все прежние духовные приобретения Савла. Старое прошло, в смысле принципов мысли и жизни. Явилось всё новое, в смысле богооткровенных комбинаций божеского и человеческого: Божественное воспринято было человеческим умом и изложено обыкновенным человеческим, языком, при пользовании общедоступными образами, мыслями, примерами и аналогиями. Если мы допускаем в новом Павле присутствие прежнего Савла только в отношении формальном, то в воззрениях первых христиан мы допускаем присутствие старой жизни и в отношении материальном. Обращение первых христиан к вере евангельской было, действительно, «изъятием из жизни естественной»⁶¹⁹. Но при всей пылкости к искренности их обращения старые – языческие и иудейские – понятия и далее предрассудки не могли сразу утратить всё своё влияние на их психику. Даже ближайшие ученики Господа ожидали с часу на час открытия славного царства Израильского (Деян.1:6). Значит старая иудейская закваска, о которой говорили мы выше, была в них очень сильна. Правда, это было до сошествия на них Духа Святого, а в день Пятидесятницы все обращённые сразу преобразены были единым Духом Божиим. Как некогда «сила Божественная сокупила людей в народы, так теперь она соединяет их в церковь, буквально подавая им и новое сердце, и новый язык. Разделённые прежде, они неразрывно связываются теперь общей верой и надеждой во всемирное вечное братство»⁶²⁰. Но и у этих обращенцев вера в близость парусии не была только порывистым отзвуком их глубокого

возрождения. Для этой веры мы должны допустить и другие – внешние – мотивы. То верно, что они смотрели на всё глазами горячей веры и оценивали всё в свете внутреннего опыта. Они видели Бога, потому что Он был с ними и в них. Они чувствовали, что всё в мире происходит перед лицом Его: добро и зло вызывается к жизни под Его испытующим взором, так что на одной стороне является царство святых, на другой – действующая тайна беззакония⁶²¹. Но несомненно и то, что в ходе истории, в событиях своей личной жизни, в их собственных страданиях, они видели предуготовление великой и решительной борьбы добра со злом, Христа с Велиаром. Они чувствовали в событиях жизни общей и личной исполнение и наступление того, о чём предсказывали закон и пророки, – суда Божьего над Его врагами и пришествия Господа для основания царства святых. И знамения, сопровождавшие эти события, были очевидны для всех их «не в слове только, но и в силе, и во Св. Духе и со многим удостоверением» (1Фес.1:5). Если «для нас Евангелие является началом нового миропорядка, то для первых христиан оно было прежде всего концом прошедшего. Они жили в "последние дни», когда слились все времена и сошлись все намерения Божии. Пред ними и в них была полнота времён, осуществление намерений Божиих, а излияние Духа восхищало их до созерцания неба отверстого и Ангелов Божиих, восходящих и нисходящих на них через Сына Человеческого»⁶²². Значит, в состоянии чудесного восхищения, в каком находились первые христиане, претворялись все прежние чаяния бывших иудеев и язычников. Вот почему обращение христиан как в иудейских синагогах, так и в языческих городах не было мгновенным, а постепенным. Старое боролось у иудеев и язычников с новым, и, хотя новое побеждало, то часто только потому, что давало старому полное удовлетворение. Если мы примем это утверждение, то мы должны будем принять и другое, что старые – иудейские и языческие – понятия оказали известное влияние на первохристианскую веру в близость парусии. Здесь случилось то же, что и в жизни ап. Павла. Прошлое подготовило известным образом настоящее. А если мы вспомним, что и Господь учил о конце мира и в проповеди

ап. Павла, особенно в посланиях к Фессалоникийцам, был силен эсхатологический элемент, то должны будем признать, что эта проповедь Господа и Апостола о конце мира служила прямым ответом на запросы и надежды иудея и язычника. Вполне естественно, что иудейские ожидания скорого наступления дней Мессии и Мессианского царства в христианстве незаметно трансформировались в ожидание скорого второго пришествия Христова для открытия Его славного Царства. Вполне естественно с другой стороны, что христиане из язычников придавали своеобразное значение указанным выше политическим неурядицам и грозным явлениям природы и объясняли их на основе апостольской проповеди. Христианское воображение находилось в сильнейшем возбуждении. Христианам, бывшим свидетелями такого распада мира физического и духовного, казалось, что земной шар скоро рушится. И они уже ждали момента, когда цари, сильные, богачи и притеснители обратятся в бегство с криком: «Горы, падите на нас! холмы, покройте нас!». Пророчество Иоила о наступлении «дня Иеговы» исполнялось на глазах современных поколений. Указанные Иоилем предвестники великого судного дня – знамения на небе и на земле, появление со всех сторон пророков, реки крови, огня, столбы дыма, помрачение солнцу, кроваво-красная луна – были налицо. Равным образом и Иисус Христос указывал на землетрясения, голод и чуму, как на начало великих болезней (Мф.24:7; Мк.13:8; Лк.21:7 и далее; ср. Ис.34:4; Иез.32:7–8), и в качестве признаков Его второго пришествия назвал затмения, помрачение луны, падение звёзд с небесного свода, указал на то, что все силы небесные поколеблются, море восшумит и возмутится, все народы обратятся в ужасе в бегство, не зная, откуда им грозит смерть и где спасение (Мф.24:29; Мк.13:24–25; Лк.21:25–26). Происходившее вокруг, на глазах первохристианского поколения, вполне соответствовало этим признакам. И верующие в порыве молитвенном восклицали: «Маран-афа! Господь наш грядет!»⁶²³. Так должны мы представлять себе психологический процесс образования первохристианской веры в близость парусии.

Непосредственным мотивом к созданию этой веры было эсхатологическое учение Иисуса Христа и Апостолов, развитое на основе ветхозаветных пророчеств. Правда, ни Христос, ни Апостолы не обозначали точно времени второго пришествия (Мк.13:32; 1Фес.5:1, 2; 2Фес.2), но они указали признаки этого пришествия. И напряжённая мысль иудея, воспитавшегося на апокалипсической литературе, и язычника с его ожиданиями какой-то великой мировой катастрофы увидела в событиях времени исполнение пророчеств новозаветных и ветхозаветных. А внутреннее сознание и ощущение верующими своего благодатного возрождения, когда их мысль решительно была обращена на будущее, дало толчок и воскресило, и усилило их прежние ожидания конца мира. Этому помогло ещё и то обстоятельство, что учение Иисуса Христа о Его духовном пришествии и вселении Духа Святого в сердца людей было истолковано верующими в смысле Его внешнего пришествия.

Под влиянием указанных исторических и психологических причин «непременность парусии» была истолкована первыми христианами «субъективно в смысле немедленности»⁶²⁴. Значит, первохристианское ожидание близкого пришествия Господа не есть догмат веры, а только характеризует настроение первых христиан. Они чувствовали в себе присутствие новой жизни. И жизнь земная, обыденная, не соответствовала их внутреннему настроению. В ней было много греха, много мелочи, не-глубины. И христиане искренно молились: «Да прейдет мир сей!» Отсюда становятся понятными все те расстройствa в общественной и церковной жизни, какие явились следствием этой первохристианской веры в близость парусии. В то же время окружающая их жизнь, в которой он подметил предсказанные в Ветхом Завете и указанные Господом признаки Его славной парусии, говорила им, что время пришествия Господа близко. Так явилась первохристианская вера в близость парусии. Можно ли при таких условиях создания этой веры говорить об ошибке первых христиан, об их «невинном заблуждении»? Можно в известном смысле, т. е. помня, что ошибка была не в источнике, а в том, что непременность парусии трактовалась субъективно в смысле её немедленности.

IV

Несколько иначе должны мы представлять себе психологический процесс образования этой веры у ап. Павла. В доказательство того, что и ап. Павел, как и всё первохристианское поколение, ожидал близкого пришествия Господа, надеялся лично дожить до него, ссылаются обыкновенно на 1Фес.4:15. Успокаивая фессалоникских христиан смущённых смертью некоторых членов общины и думавших, что смерть помешает общению умерших с Господом в момент Его пришествия, Апостол говорит: «мы, кои живём, кои остаёмся в пришествие Господа, не предварим почивших» (1Фес.4:15), «мы, кои живём, кои остаёмся, будем восхищены вместе с ними, в облаках, в сретение Господня, в воздух» (1Фес.4:17). На основании этих слов апостола утверждают, что он сам верил в непосредственную близость парусии. Апостол, как и все первые христиане, ожидал пришествия Господа ещё при своей жизни. Но, как и они, Апостол ошибся. В этой ошибке одни видят искушение для веры нашей тем более, что Апостол свою ошибку подкрепляет «словом Господним» (1Фес.4:15). А другие, основываясь на этой ошибке Апостола, высказывают сомнение в боговдохновенности писаний ап. Павла. Представители более умеренного образа мыслей⁶²⁵ развили теорию трансформации парусийных воззрений Апостола. Они высказывают предположение, что Апостол сначала верил в близость парусии, но потом, под влиянием горького опыта жизни, должен был отказаться от этой веры.

Приведённые суждения показывают, что учение ап. Павла о времени наступления парусии вызывает в толкователях разногласие. Нам надо в этих суждениях разобраться. Вопрос о том, ожидал ли Апостол парусию в непосредственной близости, может быть решён в связи с другим – основным вопросом: как в действительности ап. Павел понимал парусию?

Основной идеей в благовестии ап. Павла была идея духовного возрождения, совершаемого в людях по вере в Икупителя. Каждый верующий, наследуя плоды искупления,

становится во внутреннее общение со Христом, делается уже теперь членом царства Христова (Лк.17:21). В верующем духовно присутствует Христос. И чем выше в нравственном отношении христианин, чем сильнее в нём вера, тем сильнее в нём внутреннее ощущение общения со Христом, духовного присутствия Христа. Вот это интенсивное чувство единения со Христом, это глубочайшее сознание Его духовного «присутствия» в человеке и лежит в основе парусийных ожиданий Апостола. Из духовного «присутствия» Христа в сердцах людей Апостол логически выводит Его реальное, внешнее «пришествие». Это станет понятным после уяснения существа возрождения. Греховный человек возрождается благодатью Христовой. Продолжение и поддержка этого благодатного состояния возможна только при условии тесного общения с источником воды живой, с нашим Избавителем и Спасителем (Ин.15:5). «Наше возродённое бытие обуславливается общением со Христом и немыслимо без этого общения»⁶²⁶. В таком случае для его законченности – для богуподобления – требуется «обязательно теснейшее слияние при возможном тождестве сочетавающихся»⁶²⁷. Но само собой понятно, что сам человек собственными усилиями «не в состоянии достигнуть потребного равенства»⁶²⁸. Это равенство делается возможным только при новом вмешательстве со стороны Искупителя. Таковым и является Его «парусия». Таким образом «пребывание» Христа, Его духовное «присутствие» необходимо «влечёт за собой Его фактическое «прибытие» и реально нерасторжимо от него»⁶²⁹. Значит «парусия» необходима для окончательного к полного осуществления нашего единения со Христом.

Кроме того, парусия необходима для упразднения всего временного и преходящего. Это видно из следующего. Условием «нашего соучастия в плодах Голгофского подвига»⁶³⁰ является, как мы сказали, наше единение и слияние с Господом через веру. Без этого единения мы устранимся от источника воды живой. «Значит, эта связь должна быть всегдашней и непрерывной в каждый момент нашего бытия». При её расторжении мы лишимся нетления и подпадём «естественному

процессу разрушения». Значит необходимо «постоянное общение с Избавителем настолько, чтобы Он ежеминутно пребывал в нас и предуготовлял обитель вечности». «Отсюда на знамени христианского обновления начертано: "Господь близ" во всех нас и во всякий час»⁶³¹ земной жизни. Такое внутреннее преобразование изменяет все прежние отношения. Земная обыденщина уже не интересует истинно верующего. Живя на земле, он в действительности находится на небе. Будучи во плоти, он живёт духовно⁶³². С таким высоким внутренним настроением окружающая жизнь не гармонирует. Напротив, всё внешнее кажется не нужным и стеснительным бременем при высоте и напряжённости внутреннего настроения. Вот почему «христианство казалось верующим не продолжением предшествующего и не началом дальнейшего, а *концом всего мирового течения* с разрешением его в вечность сплошного духовного наслаждения в царстве Божию»⁶³³. Так и с другой стороны, «"духовное присутствие" Господа естественно и незаметно трансформируется в реальное Его "явление" для упразднения всего временного и преходящего. Вот почему обращение к Богу живому и истинному непосредственно сочеталось у Фессальников с ожиданием Иисуса, избавляющего от грядущего гнева (1Фес.1:9–10)»⁶³⁴.

Отсюда следует, что парусия есть длящийся процесс (παρουσία = присутствие и пришествие), с неизбежностью идущий к своему завершению. А в таком случае всякая нетерпеливость и напряжённость в ожидании парусии устраняется, коль скоро исход обеспечен нормальным духовным развитием христиан.

Это очевидно и с другой стороны. Жизнь христианина независима от космических ограничений. Христос, уничтожив грех, уничтожил и все его следствия, даровав верующим благодать избавления. Человек воспринимает это благо верой и обладает им неотъемлемо. Приобщаясь благодати спасения, христианин приобщается вечности. Но ведь фактически верующий вечен во всякий момент своей земной жизни, так как эта последняя является «отражением вечного Сына Божия»⁶³⁵. А вечность, по самому существу своему, безначальна и

бесконечна. В жизни человека будущее становится прошедшим, проходя через грань настоящего; один момент сменяется другим, но в то же время «струя вечности непрерывно течёт под покровом преходящего и не нуждается в его скорейшем исчезновении для своей неиссякаемости»⁶³⁶. Вечность явно присуща бывающему, составляя неизменную подоснову совершающегося – и притом вполне закономерно – жизненного процесса. Когда этот последний закончится, время прекратится, – тогда струя вечности выйдет наружу, ибо останется одна вечность. Это и случится в пришествие Господа Иисуса Христа. А раз христианин фактически вечен во всякое мгновение своего земного жития, то «грядущее уже не будет отдалённым идеалом»⁶³⁷, ибо его предвкушение возможно и в настоящем, в наличности. «Поэтому недопустима мысль о коснении, когда всё бывающее оказывается моментом вечного, как присущего ему всегда»⁶³⁸. Коль скоро жизненный процесс закономерен, нетерпеливость исключается сама собой. В таком случае нельзя думать, «будто Апостол сначала ожидал парусии» непременно в пределах своей земной жизни»⁶³⁹.

После изложенного легко установить отличие парусийных ожиданий Апостола от парусийных ожиданий первых христиан. У последних ожидания эти носили характер *уверенности* в близком наступлении дня Господня. Отсюда все расстройства в общественной и церковной жизни первых христиан: прекращение своих обычных дел ввиду скорого конца мира, появление праздношатающихся, отрицание церковных порядков и т. п.⁶⁴⁰. Апостол смотрел на вещи спокойнее. Он не мог считать за несомненное, что парусия застанет его в живых. Напротив, его учение об антихристе (2Фес.2) и обращении Израиля (Рим.11) даёт полное основание думать, что Апостол не ждал второго пришествия Господа в непосредственной близости. Правда, мировая история в то время шла, по-видимому, ускоренным темпом. Но Апостол не был простым смертным, чтоб смущаться явлениями окружающей жизни, и в потрясениях вселенной он не усматривал ясных признаков второго пришествия, коль скоро фессалоникийских христиан, смутившихся слухом о наступлении парусии в

непосредственной близости, он призывал успокоиться и не бояться (2Фес.2:2). Апостол не мог с решительностью утверждать ни того, что парусия близка, ни обратного. Он знал, что какое бы то ни было точное определение времени второго пришествия Господня невозможно даже для существа, обладающего высшей степенью ведения (Мф.24:36; Мк.13:32). Апостольское ведение – ограниченное, ибо допущение противного равносильно допущению в апостоле Божественного всеведения.

Если Апостол не мог думать, что парусия наступит в ближайшем будущем, если его парусийные ожидания не могли носить и не носили характера уверенности, то они не могли быть и напряжёнными в такой же мере, как у первых христиан. У Апостола было сильно желание «разрешиться и быть со Христом» (Флп.1:23). Но он предпочёл остаться в плоти, потому что это нужнее для его обращенцев. Значит, Апостол центр тяжести в ожидании парусии переносил совсем внутрь. Его озабочивало больше теснейшее внутреннее общение со Христом и его задачей было постепенно «стремиться к цели, к почести высшего звания во Христе Иисусе» (Флп.3:14). При таком настроении напряжённость в ожидании парусии, катастрофическая эволюция совершенно исключалась.

После этих разъяснений становится ясным смысл 1Фес.4:15: «мы, кои живём, кои остаёмся в пришествие Господа, не предварим почивших». Выражение Апостола «мы» имеет *родовой* смысл и здесь означает, по мысли Апостола, тех из христиан, которые доживут до второго пришествия. Правдоподобность такого истолкования этих слов Апостола подтверждается ещё и тем, что, по словам одного и того же послания – 1Кор., Апостол находится то среди живых, которые изменятся: «не все мы умрём, но все изменимся» (1Кор.15:51), то среди умерших, которых Бог воскресит силою Своею так же, как воскресил Христа (1Кор.6:14; ср. 2Кор.4:14)⁶⁴¹.

Таким образом, отношение ап. Павла к вопросу о времени наступления парусии отличалось от парусийных ожиданий первых христиан более решительным и последовательным, чем это было у первых христиан, перенесением центра тяжести с

внешнего «пришествия» Господа в мир на Его внутреннее «присутствие» в душах верующих. Вследствие этого в парусийных чаяниях Апостола не было той страстности и напряжённости, какие мы видим у первых христиан. Эту напряжённость парусийных чаяний первых христиан мы объяснили своеобразным отражением их прежних иудейских и языческих ожиданий. Так мы подходим к новому, последнему, вопросу нашей работы: имели ли какое-либо значение для Апостола иудейские чаяния? Ответ на этот вопрос отчасти ясен из изложенного взгляда Апостола на существо парусии. Ответ этот может быть только отрицательным. Иудейские чаяния Савла не оказали никакого влияния на существо парусийных воззрений Павла, Апостола Христова. Расхождение между первыми и вторыми существенное, и моста между ними перекинуть нельзя. Иудеи, как и христиане, ожидали царства Мессии, уготованного для праведников. Но у иудеев ожидание это покоилось на чисто номистических основаниях. Иудей твёрдо верил, что за исполнение закона он непременно унаследует блаженство, которое таким образом зависело от него самого. Если блаженство это давалось в пришествие Мессии, то последнее было только чисто внешним средством, предизбранным Богом. Совершенно иначе должен был рассуждать христианин. Возрождённый к жизни крестным подвигом Спасителя, сам он по-прежнему оставался немощным и получал духовные силы только по благодати, а не от дел праведных. Таким образом, в иудействе эсхатологические представления соединялись с номистическим самодовольством, с уверенностью в наследовании блаженства за исполнение дел закона. Иначе мыслил христианин. Он с трепетной надеждой ожидал «парусии» Христа, чувствуя себя странником на земле, бессильным сделать что-либо доброе исключительно по своей доброй воле, и в уповании на любовь и всепрощение Христово надеясь на участие в царстве Христовом.

Таким образом, ожидание парусии Господней в иудействе и христианстве оказывается различным по существу. В первом случае она выступает единственно ради нужного воздаяния

праведникам по их заслугам, и парусия требуется только для законченности системы. Во втором случае личность в её «окаянстве» рассматривается совершенно беспомощной самостоятельно достигнуть окончательного блаженства. Следовательно, обусловленность парусийных воззрений Апостолу по существу эсхатологическими воззрениями иудейства исключается. Иудейские парусийные воззрения, не оказав никакого влияния на существо парусийных воззрений ап. Павла, оказали лишь некоторое влияние на форму, в которую Апостол облёк своё учение о парусии. Те пластические картины, в каких Апостол изображает второе пришествие Господа, являются прямым отзвуком национальных иудейских представлений. Катастрофические события, непосредственно предшествующие парусии, голос Архангела (1Фес.4:16), труба (1Фес.4:16; 1Кор.15:32), сошествие Христа с неба (1Фес.4:16), восхищение верующих в воздух навстречу Господу (1Фес.4:17), осуждение грешников на вечный огонь (2Фес.1:8; 1Кор.3:13 сл.) – всё это было известно и иудейству. Но по существу учение Апостола о парусии, как и всё его благовестие, «несть по человеку,.. но явлением Иисус Христовым» (Гал.1:11:12). Поэтому-то парусийные чаяния Апостола отличаются от парусийных чаяний первых христиан, как воззрения боговдохновенного и духоносного учителя отличаются от воззрений его учеников. В первом случае ошибок совершенно не может быть, во втором – ошибки возможны. И первохристианская вера в близость парусии Господней была именно ошибкой постольку, поскольку первые христиане внесли много человеческого в стихию божественную и знамения времени «слишком по-человечески» сочли за признаки приближающейся парусии Господней. Ошибка первых христиан была лишь в сопоставлениях. Но, по существу, настроение их было глубоко истинным. Точное время пришествия Господа совершенно неизвестно и случится неожиданно, как приходит вор ночью (1Фес.5:2). Точно известно лишь то, что это будет так же непременно и несомненно, как несомненно то, что беременная женщина должна родить (1Фес.5:3). Но чтобы предчувствовать сам момент второго пришествия Господня,

надобно чревоболеть муками христианского чаяния. Поэтому вопроса о временах и сроках для истинного христианского сознания, собственно, не существует (1Фес.5:1). Вопрос этот – не предмет исследования, а дело совести, а совесть своей чистотой прямо приобщает христианина к непорочной славе царства Божия. И Царство Божие тем ощутимее для христианина, чем чище его совесть, чем охотнее открывает он место животворящему действию благодатных лучей для развития и идеального усовершенствования богозданной природы. На этом пути христианам предстоит много опасностей, но у них есть оружие на попрание всегубительства – броня веры и любви и шлем упования спасения. Нужно только всегда быть во всеоружии этих добродетелей, памятуя, что Господь наш Иисус Христос положил нас не в гнев, но в получение спасения, раз мы с Ним неотлучно. «Значит, и мы с Ним жить будем, *аще ли бдим, аще ли спим*, коль скоро связь наша с Ним не на мгновение не прерывается. Мы должны быть готовы каждую минуту встать пред Лицом Господа, отблеск Коего озаряет всё наше существо, всецело в Него погружённое и вне Его немыслимое. Когда бы ни случилось Его второе пришествие, – это всё равно и знать нам не дано, но Господь близ нас всегда в чистоте нашей совести, непорочности помыслов, святости жизни, правде и радости обновления. Таким образом, царствие Божие уже внутри нас есть, как несомненное обладание»⁶⁴², при коем совершенно излишней становится нетерпеливая мысль о времени его объективного откровения. Эта мысль о несомненном объективном откровении Царства Божия в будущем побуждает нас только к усилению своего подвига и большему нравственному утверждению. При живительном сиянии этой мысли о несомненном объективном откровении Царства Божия в будущем верующий от глубины сердца всегда восклицает: «Ей, гряди, Господи Иисусе!.. И дух и невеста глаголют: прииди» (Откр.22:20:17). И в их сознании слышится таинственный голос Святого и Истинного: «Ей, гряди скоро: аминь!» (Откр.22:20). «Блажени творящие заповеди Его, да будет область им на древо животное, и враты внидут во град» (Откр.22:14), и имеющий нужды ни в солнце, ни в луне:

«слава бо Божия просвети его, и светильник его – Агнец. И языцы спасени во свете его пойдут, и цари земстии принесут славу и честь свою в него» (Откр.21:23–24). «И жаждай да приидет, и хотяй да приимет воду животную туне» (Откр.22:17). Всё это верующий предчувствует уже теперь – в земной жизни – и потому неизменно думает: «время близ есть» (Откр.22:10)⁶⁴³.

Проф. Свящ. Вл. Страхов

Сотериология Ансельма Кентерберийского (в связи с антропологическими и христологическими его воззрениями)

Одной из наиболее значительных идей, раскрываемых в нашей современной богословской науке, является мысль о глубоком различии по духу, по постановке богословских проблем и методу их раскрытия, между православно-восточным богословием, и в частности православно-восточной сотериологией⁶⁴⁴, как она выражена по преимуществу у древнейших восточных отцов церкви, и западно-христианской сотериологией, как она раскрыта особенно у авторитетных в католической церкви средне-вековых схоластиков, которые, к сожалению, оказали значительное влияние и на русское «школьное» богословие, издавна (особенно с 18-го века) стоящее в сильной зависимости от западных (католических и протестантских) богословских направлений и систем. Эта мысль о самобытном характере православно-восточной сотериологии (в широком смысле этого термина) и её существенном отличии от западной богословской мысли, проникнутой рационалистическим (юридическим) характером, ещё в 40-х годах прошлого столетия была ярко раскрыта богословами-славянофилами (А.С. Хомяковым и др.), а в настоящее время является уже почти «общим местом» в нашей богословской литературе. Громадное научное значение этой идеи – бесспорно, хотя бы уже в методологическом отношении: она ставит пред богословской наукой грандиозную задачу пересмотреть библейско-патристический⁶⁴⁵ материал, относящийся к вопросам христианской сотериологии и проверить те сотериологические концепции и формулы, какие установились, под несомненным влиянием западно-богословских образцов, в имеющихся у нас богословских курсах и трактатах. И в нашей науке есть уже ценные опыты такого построения православно-христианской сотериологии в критическом направлении к западному юридическому раскрытию сотериологических вопросов⁶⁴⁶. Однако то, что

сделано до сих пор в разработке отмеченной идеи ещё, далеко не исчерпывает выдвигаемых ею научных задач; причём пробелы чувствуются как в области систематического богословия, так и особенно в области историко-догматического раскрытия того процесса, каким постепенно развивались сотериологические проблемы на христианском востоке и западе, – и там и здесь по своему руслу, со своеобразным уклоном. Последнего рода историко-догматическая задача, глубоко-интересная сама по себе, неразрывно связана с запросами и богословско-систематического раскрытия православно-восточной сотериологии в её отличии от западно-христианского богословия, поскольку лишь более или менее детальное рассмотрение сотериологических воззрений восточных и западных писателей в их исторической перспективе и в связи с общим богословским мировоззрением этих писателей может дать богослову-систематику твёрдую почву для раскрытия тезиса об отличительных особенностях православно-восточной и западной сотериологии, и предохранить его от односторонних суждений и обобщений в этой области.

Предметом предлагаемого очерка являются сотериологические воззрения Ансельма, архиеп. Кентерберийского⁶⁴⁷. Будучи вообще одним из крупнейших представителей западной богословской мысли, «отцом схоластики»⁶⁴⁸, – этого наиболее характерного периода католической богословской науки, – Ансельм в частности оставил глубокий след и в истории католической сотериологии, посвятив несколько специальных трактатов выяснению главнейших моментов католического учения о спасении. Если в его богословской системе ещё отсутствуют некоторые пункты позднейшей католической сотериологии, равно как некоторые черты её выражены не вполне точно по сравнению с позднейшей католической догматикой, то во всяком случае не только общий дух сотериологии Ансельма, но и многие частнейшие её тезисы являются типическим выражением именно западного, католического, религиозного гения, глубоко

вошли в оборот схоластической богословской мысли, и были санкционированы Тридентским собором.

Исходным пунктом как общих воззрений Ансельма на богустановленную цель мировой жизни, так и на сотериологический смысл человеческого существования в частности, является идея о мировом бытии, как объективации самого божественного Существа. Бог, по воззрению Ансельма, будучи ⁶⁴⁹ абсолютным бытием, высшим и самодовлеющим Благом, создал из ничего мир, как отображение Своей благодати и могущества ⁶⁵⁰. Хотя мир не есть необходимая объективация божественной сущности, поскольку Бог и до творения ⁶⁵¹ мира был вседовольным и всеблаженным существом, а является лишь свободным произведением благодати Божией, однако он стоит в теснейшей связи с божественной сущностью, представляя собой отображение ⁶⁵² вовеки именно её имманентных свойств. Богословская мысль Ансельма в данном пункте носит на себе глубокий отпечаток христианизированного пантеизма и панлогизма. Исходя из идеи, что Бог есть единая в собственном смысле сущность, от которой имеют своё бытие все другие сущности, Ансельм утверждает, что всякая вообще существующая в мире реальность, как уже реальность, есть известная модификация единой ⁶⁵³ божественной сущности, или что тоже – единого Блага. Тесная связь мирового бытия с верховным Существом, выступающая уже в самом факте существования мира, как известной реальности, ещё более обнаруживается в той разумности к красоте мироздания, по которой мир представляет собой не хаотическое бытие, а ⁶⁵⁴ стройно-организованную систему разнообразных сущностей, или строго-упорядоченное «царство Божие», состоящее ⁶⁵⁵ под управлением премудрого и всесильного Владыки. Бог, будучи разумным существом, от века нося в Себе ипостасный Разум – Слово, отражающее всю полноту Его жизни (мысли) этим самым Словом произвёл (изглагоал) и тварный мир, который, поэтому, хотя и является временным и изменчивым бытием, однако в мысли Божией существует ⁶⁵⁶ от века и носит на себе отражение неизменного Разума Божия.

Отсюда, как законы мирового бытия, в особенности законы нравственного миропорядка, выступают с характером объективной истинности⁶⁵⁷, так и основные планы мировой жизни являются столь же непреложными, как неизменно само Существо Божие⁶⁵⁸.

Из отмеченного учения о мире, как своеобразной объективации божественной сущности у Ансельма выводится и понятие о цели мирового бытия. Такой целью является не мир сам по себе, а честь Божия: мир создан Богом возвещать Его величие, поскольку достоинство произведения служит показателем премудрости Художника и относится к Его славе⁶⁵⁹. Такое теоцентрическое понимание Ансельмом целей миробытия имеет в высшей степени важное значение в его богословско-сотериологической системе, определяя собой многие её особенности⁶⁶⁰. Тварь осуществляет отмеченную цель мироздания или уже самым фактом своего премудро-организованного существования или надлежащим разумно-осознанным своим отношением к Богу⁶⁶¹. Первым путём честь Божия осуществляется в мире неразумных тварей, которые, следуя воле Творца, выполняют своё природное назначение, например, земля, производя различные растения⁶⁶², а вторым путём богустановленная цель миробытия осуществляется разумно-свободными существами, которые обладают способностью, с одной стороны, сознать премудрость и красоту созданного Богом мира и в своих переживаниях быть как бы истолкователями хвалы Богу от лица неразумных тварей, а с другой стороны, разуместь волю Творца, свободно повиноваться ей, приводя свою волю в согласие с её премудрыми требованиями и нормами, и, соблюдая, таким образом, свой «чин», разумно участвовать в общем строе космического царства Божия⁶⁶³.

В тесной связи с честью Божией, как объективной целью мироздания, стоит блаженство самых тварей. Всякая тварь, будучи удивительным произведением премудрого Художника, находит источник радости в самом факте своего целесообразного существования, на благо бытия особенно ярко переживается опять-таки разумными тварями, которые созданы

Богом, чтобы по преимуществу «наслаждаться Им» и «радоваться о Нём»⁶⁶⁴. Внутренняя связь между соблюдением тварью своей богустановленной нормы или «правды» жизни и переживаемым ей блаженством – очевидна, ибо само блаженство есть не что иное, как совершеннейшее удовлетворение субъекта потребностям (нормам) своей именно природы, и в этом смысле оно является в принципе одинаковым у всех тварей, несмотря на степенное различие этого блаженства, соответственно природному достоинству тех или других существ, большей или меньшей тонкости (духовности) их организации⁶⁶⁵.

Итак, установленный Богом смысл бытия каждой твари и вместе с тем источник её блаженства состоит в прославлении ею Бога посредством подчинения себя Его воле, как она выразилась в данных Богом каждому виду тварей законах (нормах) их жизнедеятельности. Этот богустановленный принцип жизни тварей называется у Ансельма их «правдой» (*justitia*), которую Творец вложил в них ради Своей чести в самом акте их создания⁶⁶⁶. Так как этот принцип имеет нормативное значение в жизнедеятельности тварей, то Ансельм называет его *rectitudo* (иногда *originalis rectitudo*) и приравнивает понятие об *iustitia* = правда – нравственная норма (в области волевой жизни) к понятию *veritas* = правда – истина (в области интеллектуально-логических отношений)⁶⁶⁷. Наконец, так как этот принцип истинной (надлежащей) жизнедеятельности установлен для каждой твари Богом, то Ансельм называет его «законом Божиим»⁶⁶⁸.

Но «правда», предоставленная Богом для каждой твари, имеет значение не только идеальной нормы, с которой должна сообразоваться та или другая тварь в своей жизнедеятельности, но и – определённой силы, которая бывает реально присуща твари, и даёт ей направление, соответствующее её богустановленному назначению. Если в неодушевлённых тварях эта сила является неразрывно-связанной с их организацией, как определённый физический закон (принцип) их существования⁶⁶⁹, то у свободно-разумных тварей эта сила представляется «неким благом», отличным от самой их

670

сущности, известного рода придатком к ней⁶⁷⁰. Эта «правда», «воспринимаемая» разумной тварью от Бога и «отделимая» от её сущности, в богословской системе Ансельма вообще имеет смысл, разнозначный, как мы увидим ещё ниже, с понятием: благодать⁶⁷¹. Необходимость дарования разумной твари такой «правды» – благодати, как силы, направляющей её к богоустановленной правде – норме, Ансельм усматривает в том, что воля разумной твари есть собственно формальная сила, по природе обладающая лишь общим стремлением к благу (благополучию), но не умеющая определить, в чём именно заключается истинное благо её (в смысле богоустановленной для неё правды – нормы), поскольку прежде чем возжелать и стремиться к этой правде-норме, воля должна уже знать и ощутить эту правду⁶⁷². Правда – благодать подаётся твари только Богом, а не от какой-либо твари, ибо как тварь вообще не может спасти другую тварь⁶⁷³, так она не может и сообщить ей того, что служит ко спасению⁶⁷³.

Кроме отмеченного сейчас учения о правде, как объективно-данной норме, и как реально-активном начале (благодатной силе) истинной жизнедеятельности тварей, термин «правда» (*justitia, rectitudo, veritas*) имеет у Ансельма и субъективно-психологическое значение, в смысле фактического осуществления этой нормы той или другой тварью, составляющего её нравственную заслугу. Мы уже отмечали, что послушание твари воле Творца осуществляется или чисто-натуралистическим путём или свободно-сознательным образом. Хотя понятие о «правде», как надлежащей жизнедеятельности твари, или её послушании воле Божией, по-видимому, имеет отношение и к неразумным тварям, поскольку и камень, падая по закону тяготения вниз, должным образом осуществляет установленную для него Богом норму жизни⁶⁷⁴, однако в собственном смысле правда, как согласное с волей Божией жизненаправление твари, подлежащее определённой нравственной квалификации, может быть только у разумно-свободных существ, и притом лишь у достигших сознательного возраста, когда они становятся способными разуместь данный им от Бога закон жизнедеятельности, и свободно осуществлять его

ради него самого, как именно закон данный Творцом, а не из каких-либо сторонних побуждений, не ради какой-либо внешней награды⁶⁷⁵. Таким образом, правда, в смысле надлежащего жизненаправления разумной твари, определяется Ансельмом, как *rectitudo voluntatis propter se servata*⁶⁷⁶. Как таковая, она может иметь различные степени, смотря, конечно, по тому, в какой полноте к чистоте проявляется известной тварью свободно-разумное послушание её Богу, к соответственно этому «количеству» доброй энергии она получает различную награду от Бога⁶⁷⁷.

Определяя частнее положение человека в общей системе мироздания, Ансельм устанавливает тесную связь человечества с ангельским миром, каковая связь выступает, прежде всего, в домостроительном предназначении человека вступить в число именно ангелов. Бог, сотворив ангелов, как обитателей Своего разумного и блаженного царства, изначала predetermined усвоить его, восполнив число его насельников созданием людей, которые, будучи по природе более слабыми существами, чем ангелы, тем не менее победив искушения-диавола в раю, должны были возвыситься в ангельское достоинство и сделаться во всём подобными ангелам⁶⁷⁸. Будучи предназначен к равноангельской жизни, человек имеет существенное сходство с ангелами и по самой своей природе, каковое сходство определяет и однородность принципов или богоустановленных норм их жизнедеятельности. Хотя человек является «слабее» ангелов по природе, однако существенное сродство человека с ангелами заключается в том, что он, как и ангелы, является «разумной природой»⁶⁷⁹. Как разумное существо, человек, подобно ангелам, предназначен познавать и любить Бога, причём познание Бога и любовь к Нему неразрывно должны связываться со всецелым, послушанием разумной твари Богу, составляющим долг как ангела, так и человека пред Богом⁶⁸⁰. Любовь человека к Богу и послушание Его воле должны не только преобладать над всеми другими влечениями человека, но и отличаться чистейшим характером: человек должен любить Бога, бесконечно прославлять Его и повиноваться Ему ради Него самого, как высшего Блага, в самой любви к Богу, источнику всякого блага, находя своё блаженство, а не из рабского страха наказаний за непослушание Богу⁶⁸¹. Любя Бога, и в этой любви познавая Его (поскольку любовь к Богу и познание Его – соотносительные явления), разумное существо переживает превосходящее всякую земную радость наслаждение мистического общения с Богом или "внутреннего" в божественную радость; это наслаждение,

которого не видел глас, не слышало ухо, и не приходило на сердце человеку (Ис.64:4. 1Кор.2:9), во всей полноте будет уделом избранников Божиих в будущей жизни⁶⁸². Такое всецелое прилепление человека Божеству, составляющее жизненную цель всякого разумного существа, и источник его блаженства, Ансельм называет «созерцанием» Божества⁶⁸³.

Таким образом, всецелое, основанное на любви к Богу, послушание Его воле: вот та «правда» или та жизненная норма, которая предуготовлена Богом для человека в космическом царстве Божиим, – «та единственная и всецелая честь, которую мы обязаны (воздавать) Богу, и которой требует от нас Бог»⁶⁸⁴. В этого рода «правде», в заложенном в человека Богом разумно-сознательном влечении его к Творцу, как высшему благу, Ансельм полагает и образ Божий в человеке⁶⁸⁵.

Предназначив человека к блаженной жизни с ангелами в царстве небесном⁶⁸⁶, Бог, однако, сотворил его существом более слабой природы, чем ангелы. Причину, по которой Бог не восхотел сотворить человека сразу равноангельским существом, заключалась в изволении Божиим сделать человека орудием победы добра в космическом царстве Божиим над злом, проявившимся в падении демонов. «Честь» Божия, объективированная первоначально в создании Богом блаженного ангельского мира, как известно, потерпела урон вследствие грехопадения демонов, каковое падение внесло первое расстройство в премудро-организованный Богом и предназначенный Им к блаженству мир. Чтобы восстановить Свою честь в космосе, униженную падшим ангелом, Бог создал человека, существо более слабое, чем был демон до своего падения, и поставил его в раю, на земле, как Своего воина, который, победив искушение дьявола, посрамил бы своей доброй энергией последнего (поскольку тот пал без всякого искушения), и тем самым прославил бы Бога, восстановив своим подвигом честь Творца в мире⁶⁸⁷.

В противоположность ангелам, существам чисто-духовной природы, человек создан Богом двухчастным существом, состоящим не только из души, по природе, устремляющейся в высь, к Богу, но и тела, как бы по природе отвлекающего

688

человека долгу, к плотским интересам⁶⁸⁸. Как разумное существо, человек обладает двумя основными духовными силами разумом и свободной волей⁶⁸⁹. Разумность человеческой природы есть её способность различать между добром и злом, между праведным и неправедным, причём человеку по природе присущ и определённый вкус к добру, почему он любит добро и избегает зла; без этого природного влечения к добру само различение человеческим разумом между добром и злом было бы совершенно бесплодным⁶⁹⁰. Воля человека представляет собой формальную способность (орудие) его самоопределения к тому или иному выбору или действию⁶⁹¹. Как таковая чисто формальная сила, воля является неотъемлемым свойством всякого разумного существа, совершенно независимо от реального (качественного) направления или содержания его жизни на земле⁶⁹². В частности, воля всегда обладает полной формальной свободой нравственного самоопределения, т. е. выбора между добром и злом⁶⁹³. Реальным принципом, определяющим действия нашей воли, вообще является наш личный интерес, который по своему специфическому содержанию заключается или в стремлении к жизненным удобствам, или в стремлении соблюдать установленную Богом для человека «правду»⁶⁹⁴. Силой, которая должна руководить нашей воле при выборе между тем и другим интересом, является разум, освещающий человеку истинный смысл и задачу его жизни⁶⁹⁵. В первоизданном человеке отмеченные два влечения человеческой находились, под руководством разума, в полной гармонии, так что влечение его к личному (житейскому) благополучию подчинялось стремлению к богоустановленной «правде»⁶⁹⁶. Конечной же целью свободно-разумной жизни прародителей в раю являлось достижение ими идеальной нравственной свободы. Эту свободу Ансельм полагает в полном соответствии жизнедеятельности известного разумного существа той норме или «правде», какая предоставлена ему Творцом в общем плане мироздания, причём это соответствие является уже настолько устойчивым, что исключает саму возможность отпадения данной твари от богоустановленной нормы⁶⁹⁷. Такой свободы прародители

достигли бы в тот момент, когда победили бы искушение диавола, подобно, тому, как ангелы окончательно утвердились в своей «правде»; устояв в ней в момент падения демонов⁶⁹⁸.

Телесная природа прародителей хотя была предназначена Творцом к преображению в духовную сущность, с отсечением плотских функций (например деторождения), когда наступило бы время для принятия людей в «сообщество ангелов»⁶⁹⁹, однако и в своём неодухотворённом состоянии она не составляла препятствия для духовно-нравственного их развития, поскольку люди в раю не чувствовали никакого разлада между духом и плотью, но плоть их находилась в полном подчинении их разумной воле, в противоположность животным, у которых отправления их плотской природы имеют совершенно самостоятельный, (не контролируемый разумом) характер⁷⁰⁰. Отсюда, хотя прародители в раю, конечно, переживали влечения и функции плоти, однако эти движения её не поработщали их духа и потому не были греховными⁷⁰¹. В частности, функции деторождения у прародителей в раю не имели страстного (греховного) характера, были всецело подчинены их разумной воле, а не животной и неразумной похоти⁷⁰². Будучи послушным орудием разумной воли прародителей, их телесная природа в раю, наконец, не была подвержена ни немощам, ни старости, и была бессмертна, не в смысле безусловной невозможности умереть, а в том смысле, что люди в раю могли не умирать, поскольку были предназначены Богом к вечному блаженству, и смерть для них являлась лишь угрозой наказания за грех⁷⁰³.

Но изначальная крепость (неиспорченность) душевно-телесных сил человека в раю сама по себе не являлась ещё вполне достаточным условием и залогом осуществления им предоставленной ему Богом «правды» и соединённого с этим осуществлением блаженства. Естественный силы человека, как именно силы, представляли собой нечто формальное, а сообщить этим силам надлежащее направление, к установленной Богом «правде» (норме), сам человек, как и всякое вообще тварное существо, не мог. Поэтому, он получил от Бога «правду», как объективный дар, как «первую

благодать», в тот самый момент, когда получил от Бога и разумную душу; получив эту благодать прежде какой либо своей заслуги, первоизданный человек обязан был лишь соблюдать её своей свободной волей и путём такого свободного укрепления в ней заслужить от Бога, как награду, увеличения благодати, каковой благодатной наградой для него должно было явиться возведение его в равноангельное достоинство⁷⁰⁴.

Заканчивая обзор учения Ансельма об идеальном назначении человека, принципах его жизнедеятельности, и его изначальной природе, мы уже в этом отделе сотериологической системы Ансельма можем отметить своеобразное взаимоотношение между нравственно-психологическим и формально-юридическим течениями его богословской мысли. Если высказанные Ансельмом столь определённо идеи о безграничной любви к Богу, как основном начале (или «правде») истинной жизни всякой разумной твари, — о переживаниях этой любви, как самодовлеющем блаженстве разумного существа, естественным образом располагают ожидать, что богословская мысль Ансельма пойдёт по пути к раскрытию целостной нравственно-психологической системы сотериологии, то наряду с отмеченными идеями мы встречаем у Ансельма и такие утверждения, которые видимо ограничивают чисто моральное содержание этих идей, внося в них некоторый формально-юридический оттенок. Так, с одной стороны, хотя «правда» и блаженство, по смыслу раскрытого нами учения Ансельма о богустановленной норме жизни человека, представляются по существу покрывающими друг друга психологическими явлениями (поскольку блаженство и заключается в соблюдаемой человеком «правде», или в переживании им всецелой сыновней любви к Богу), но иногда Ансельм противопоставляет блаженство правде, как награду — заслуге, воздаяние — подвигу, т. е. характеризует блаженство и правду, как два, не только логически, но и реально различные момента сотериологического процесса⁷⁰⁵. С другой стороны, хотя, соответственно учению Ансельма об истинном блаженстве человека, как возрастании его в любви и познании Бога, это блаженство представляется по существу бесконечным

приближением человека к абсолютной Истине и Любви, бесконечным приобщением его к божественной, радости⁷⁰⁶, однако это же блаженство иногда характеризуется у Ансельма, как нечто конечное, достигнув чего, разумная тварь уже не знает, «чего бы она могла ещё пожелать», каковое замечание Ансельма более гармонирует с понятием о блаженстве, как какой то определённой (внешней) награде⁷⁰⁷. Отмеченные черты сотериологии Ансельма сами по себе, конечно, ещё не настолько характерны, чтобы на основании их говорить о каком либо общем формально-юридическом строе богословской мысли Ансельма, однако они показывают, что уже в рассмотренных нами т. е. основоположительных пунктах его сотериологии, наряду с нравственно-психологической концепцией вопроса о сущности истинной жизни человека, пробиваются и формально-юридические элементы (*meritum*, *praemium*), которые в дальнейших отделах сотериологии Ансельма, как мы увидим, выступают не только с большей определённой, но и с преобладающим значением.

III

Прародители не устояли в своей изначальной «правде», но, подвергнувшись, по попущению Божию, искушению от диавола, пали⁷⁰⁸, и внесли в жизнь человечества грех со всеми его последствиями. Если принцип истинной жизни для всякой твари заключается в соблюдении ею установленной для неё Богом «правды» или жизненной нормы, то грех по своему существу⁷⁰⁹ есть ни что иное, как отступление твари от этой нормы. Как носительницей «правды», в смысле жизнедеятельности, подлежащий нравственному одобрению, является лишь свободно-разумная воля твари, так и субъектом греха, или «неправды» только она же⁷¹⁰. Отсюда, по Ансельму, вытекает, что никакой акт сам по себе не является греховным, но таковым он бывает в зависимости от того, насколько в этом акте свободная воля человека нарушила данную ей Богом нравственную норму. Как, например, таких актов, которые подлежат различной нравственной квалификации, в зависимости от такого или иного отношения совершившей их воли к «правде» Божией, Ансельм указывает на убийство Финеесом идолопоклонников, и на половой акт, не порицаемый в законном супружестве⁷¹¹. Свободно-сознательное нарушение воли Божией или богоустановленной жизненной правды, составляло сущность и грехопадения прародителей⁷¹². Преступление их состояло даже не в самом содержании их желания быть якоже бози, поскольку богоуподобление и составляло идеальную цель их жизненного развития, но в том, что они возжелали богоподобия, «прежде, чем этого восхотел Бог», т. е. самовольно возжелали достичь высшей степени блаженства, не довольствуясь установленной для них Богом нормой жизни⁷¹³.

Как соблюдение тварью данной ей Богом «правды» обуславливает, с одной стороны, прославление ею Бога, а с другой стороны, её собственное блаженство, так нарушение тварью богоустановленной для неё жизненной нормы, представляет собой, прежде всего, поношение чести Божией, и

затем ведёт за собой утрату тварью своего блаженства. С таковым именно характером выступает и грехопадение прародителей.

Первый человек, предназначенный Богом, чтобы прославить Его послушанием Его правде, и посрамить диавола, сам нанёс оскорбление чести Божией, малодушно изменив Богу, хотя легко мог бы победить искушение диавола⁷¹⁴. Это оскорбление чести Божией, разумеется, не относится к имманентной чести Божией, ибо честь Божия сама по себе – вседозвольна и неизменяема⁷¹⁵, но – к чести Божией, объективированной в мире, в частности, в самой человеческой природе, поскольку человек своим грехом унизил и осквернил свою природу, – это драгоценное создание Божие, – нанёс ущерб её изначальному достоинству, силе и красоте: в этом извращении человеческой природы, разрушившем изначальный план Божий о возведении её в равноангельское состояние, и заключается вина падшего человека пред Творцом, которую Ансельм иногда определяет, как похищение человеком достояния Божия, или его соучастие с диаволом в этом похищении⁷¹⁶.

Другим моментом в понятии о первородном грехе является утрата падшими прародителями своего изначального блаженства⁷¹⁷. Имея в виду учение Ансельма об органической связи между «правдой» человека, состоящей во всецелой любви его к Богу, и блаженством его, как сладостным переживанием этой самой любви к Богу, который «сам является пределом желаний человека, наградой его подвига, утешением в жизни сей» и т. д.⁷¹⁸, можно было бы ожидать, что утрата падшими прародителями блаженства будет рассматриваться у Ансельма, как естественное нравственно-психологическое следствие утраты ими самой своей «правды», т. е. прежней сыновней любви к Богу, – другими словами, она будет рассматриваться, как обусловленная самым отпадением человека от любви Божией ко греху их нравственно-психологическая неспособность к прежнему «наслаждению» в Боге. Однако на самом деле ход мысли Ансельма в данном пункте развивается в ином направлении, обнаруживает

очевидный уклон к формально-юридической концепции этого вопроса. Утрата падшими прародителями своего блаженства характеризуется у Ансельма, как наложенное в них строгим правосудием Божиим наказание за их вину пред Богом, и обусловливается недостойнством прародителей пользоваться своим прежним блаженством. Если, рассуждает Ансельм, человек в начале своей жизни не мог сам по себе достигнуть «правды», т. е. дать надлежащее направление своим силам к богустановленной норме (истине и добру), и связанному с этой правдой блаженству, по самым условиям своей тварной природы, прежде чем сам Бог Своей благодатью не сообщил ему этой правды, то после добровольного грехопадения человек уже в силу своей вины не должен иметь этой благодати⁷¹⁹. Как то возрастание человека в правде и блаженстве, которое происходит через изливание на него Богом благодати, Ансельм называет «наградой за соблюдение правды», так то, что согрешившая тварь оказывается не в состоянии возвратить себе прежнюю правду и блаженство, Ансельм называет наказанием Божиим за грех⁷²⁰. В этом смысле Ансельм прямо заявляет, что Бог делает грешника чуждым правды (и следов., блаженства), поскольку не подаёт ему правды – благодати, хотя и мог бы⁷²¹. Причина, препятствующая Богу возвратить грешнику утраченную им «правду» (и блаженство), заключается в высочайшем, правосудии Божиим, которое не может сделать этого без известной сатисфакции со стороны грешника⁷²². Так, в наказание за свою вину прародители, а с ними и их потомство, оказались бессильными возвратить себе прежнюю «правду», каковое бессилие сопровождается лишением и жизненного блаженства⁷²³. Имея в виду, что отнятие Богом у падшего человека данной ему «правды» – благодати и обусловленная этим отнятием невозможность для него осуществить своё жизненное назначение были лишь правомерным следствием свободного греха или непослушания человека Богу, Ансельм со всей решительностью утверждает, что в таковой губительной беспомощности виновен исключительно сам человек, – что бессилие падшего человека «воздавать Богу должное», т. е.

жить согласно предначертанной от века Богом «правде» само по себе является «виной» человека, так что, погружаясь, с отнятием божественной правды – благодати, в бездну грехов, человек «заслуженно» погибает, пока Бог, по Своему милосердию, снова не восставит его Своей благодатью⁷²⁴. Мало того. Лишённая изначальной правды – благодати, природа человека, с естественно присущими ей плотскими влечениями, сама по себе является греховной в очах Божиих, поскольку таковой *purus naturalis homo* есть уже искажение той идеи человека, какая была осуществлена Богом в создании первых людей, и в этом смысле – оскорбление чести Божией. Отсюда, плотские влечения человека, не сдерживаемые в естественном человеке изначальной «правдой», сами по себе греховны, даже если человек переживает их лишь в силу природной необходимости, не прилепляясь к ним своей свободной волей⁷²⁵.

Отнятие Богом у прародителей изначала данной им «правды» – благодати определило и все те изменения, какие произошли в психофизической природе человека после грехопадения, по сравнению с её райским состоянием. Так как полученная человеком в раю «правда», хотя составляла необходимое условие для осуществления человеком своего природного назначения, но, тем не менее была лишь «придатком» к его природе, то ясно, что отнятие этой правды не произвело такого изменения или порчи в самой природе человека, какое, например, яд производит в его теле⁷²⁶. В частности воля, эта центральная душевная сила, сама по себе остаётся, и утратив «правду», такой же доброй сущностью, как и до греха, обладая полной свободой к нравственному самоопределению, выбору между добром и злом⁷²⁷. Но не будучи субстанциально повреждена грехом, душа падшего человека, вследствие отнятия у ней богодарованной «правды», в своей жизнедеятельности пришла в крайнее расстройство. С утратой её воля человека оказалась рабыней своих естественно-природных влечений, которые не могли руководить её к достижению богоустановленной правды или истинной нормы человеческого бытия, а направлялись лишь к

естественно-житейским удобствам, так что хотя «воля к блаженству» у падшего человека оставалась, но достигнуть этого блаженства он не мог; равно как, обладая формальной способностью «соблюдать правду ради неё самой», человек сам по себе не мог найти её, чтобы соблюдать её, и вместо наслаждения истинными благами, приличествующими разумному существу, по необходимости прилепился к благам животным, по необходимости становился рабом неправды⁷²⁸. Отсюда, Ансельм волю человека, лишившегося руководившей его изначальной «правды», сравнивает с диким зверем, сорвавшимся с цепи, и с кораблём, плавающим без кормчего: как отсутствие цепи на звере или отсутствие кормчего на корабле, хотя не является дефектом в самой природе зверя или в устройстве корабля, однако в их жизнедеятельности сказывается в высшей степени важными плачевными последствиями, так и воля человека, лишившись руководившей ею «правды», предоставленная лишь себе самой, проявляется в беспорядочной деятельности и приводит человека к разнообразным бедствиям⁷²⁹.

Тело человека, находившееся в раю, под воздействием «правды» Божией, в полном подчинении его духу, после грехопадения стало подавлять разумную сторону человеческой природы в её стремлении к истине и добру, подчинять её плотским влечениям, так что, вместо устремления ввысь, уподобления ангелам, человек стал уподобляться животным⁷³⁰. С утратой, данной Богом «правды», человек лишился и тех внешних благ, какими сопровождалась его жизнь в раю, т. е. прежде всего бессмертия по телу. Исходя из мысли, что бессмертие и смертность не являются признаками, характеризующими саму природу человека (поскольку и подвергаясь в нынешнем веке смерти, мы являемся истинными людьми, и утвердившись, после всеобщего воскресения, в бессмертии, останемся таковыми же), Ансельм находит, что как бессмертие в раю было внешним даром Божиим, так и смерть являлась внешним наказанием, наложенным на людей за грех прародителей⁷³¹. Таким же заслуженным наказанием являются и тесно связанные со смертностью (тленностью) человеческой

природы разнообразные психофизические страдания человека, которые, впрочем, благодать Божия часто обращает в средства возбуждения его к исканию утраченного через грех нетления⁷³².

В виду отмеченных громадных следствий, какими сказалось в жизни человека отнятие у него за грех Богом данной правды, Ансельм (даже в видимом противоречии с цитированным уже нами его изречением, что грех не был подобен яду, заразившему человеческую природу) утверждает, что через победу дьявола над Адамом вся человеческая природа извратилась и «как бы заквасилась грехом»⁷³³. Грех прародителей не был только их личным грехом, но был и грехом первородным, наследственной порчей человеческой природы; потомки Адама, хотя лично не участвовали в его преступлении, тем не менее несут одинаковое с ним наказание, поскольку рождаются уже чадами гнева Божия, также лишёнными той, утраченной через непослушание Богу Адама «правды» (благодати) Божией, без которой человек сам по себе не может идти по пути нормального жизненного развития и достигнуть конечной своей цели – царства небесного⁷³⁴. Как формальное основание, по которому Бог вменяет в грех потомкам Адама их природную неспособность (с отнятием «правды» Божией) осуществить предначертанную им Богом жизненную норму, Ансельм выдвигает то соображение, что отсутствие в ком-либо надлежащей правды, т. е. той правды, которую он обязан иметь, согласно творческому плану Божию, само по себе есть грех (= оскорбление чести Божией, объективированной в изначальной природе человека), и бессилие потомков Адама иметь эту правду не извиняет их, поскольку ущерб, наносимый чести Божией этим превзошедшим в их природу дефектом, остаётся не устранённым⁷³⁵. Что касается антропологического основания, по которому грех прародителей и его последствия перешли на всё человечество, то Ансельм указывает, как на таковое, на тот факт, что в момент грехопадения Адама всё человечество реально заключалось в Адаме, как в семени заключается всё, имеющее впоследствии вырасти из него дерево, так что понятие о личности (личной воле) Адама и понятие о человеческой природе вообще выступают соотносительными

понятиями, и участие в акте грехопадения как личности Адама, так и человеческой природы вообще является нераздельным⁷³⁶. Будучи в раю реальными носителями всего человечества, прародители, как до грехопадения могли бы, по данной им благодати бесстрастного зачатия детей, производить потомство, обладающее такой же праведностью, какой обладал сам Адам, так после грехопадения они, утратив эту благодать, стали в страстном (животном) зачатии рождать детей, носящих в себе тот же грех, каким запятнали себя прародители, равно как и все сопутствующие ему наказания⁷³⁷. Как до грехопадения прародителей проводником присущей им «правды» в потомство являлась бы бесстрастность их деторождения, или разумная воля, торжествующая над плотскими влечениями, так после грехопадения проводником наследственной греховности в рождающихся потомках Адама является «злая воля» и «порочная похоть», какой сопровождается акт зачатия, но человеческое семя, как материальный субстрат, само по себе не бывает ни носителем «правды», ни носителем греха⁷³⁸. Если сущность первородного греха состоит, с одной стороны, в виновности потомков Адама пред Богом за грех прародителей, и в обязанности принести за него соответствующую сатисфакцию Богу, а с другой стороны, в отсутствии у них изначально богодарованной «правды», и в вытекающем отсюда бессилии их осуществить предначертанную Богом норму человеческой жизни, то потомки Адама, хотя уже с момента своего рождения являются причастными и той и другой стороне первородного греха⁷³⁹, однако второй из отмеченных моментов этого греха реально проявляется в человеке не сразу, поскольку лишь с приходом человека в сознательно-разумный возраст может обнаружиться его духовное бессилие, и вытекающее отсюда извращённое греховное направление его жизни⁷⁴⁰. Так как это нравственное бессилие дитяти с естественной необходимостью обнаружится, когда оно «станет человеком», т. е. будет иметь разумную душу, то в этом смысле говорится, что грех присущ и новорождённому младенцу⁷⁴¹.

Уклонившись, как мы уже отметили, от нравственно-психологической постановки вопроса о грехопадении

прародителей и его последствиях, и рассматривая грех не как болезнь человека, а главным образом, как преступление его против объективированной в мире чести Божией, а антропологические следствия прародительского греха характеризуя по преимуществу, как выражение объективно-наложенного Богом наказания за вину человека, Ансельм на страницах своих сочинений даёт ряд и богословско-философских соображений в оправдание такого именно карательного отношения Бога ко греху. Будучи оскорблением божественной чести, объективированной в мире, грех не может оставаться безнаказанным со стороны Бога, поскольку безнаказанность греха, нарушающего богоустановленные нормы («правду») космической жизни, являлась бы ниспровержением божественного миропорядка, принципиальным оправданием зла, безразличием греха и не-греха, что противоречит понятию о Боге, как высшей Правде, как абсолютном основании мировой правды⁷⁴². Эту миродержавную правду Божию, охраняющую нравственный миропорядок, Ансельм даже прямо называет «мстящей правдой Божией»⁷⁴³. Исходя из мысли, что «Богу невозможно потерпеть ущерб Своей чести»⁷⁴⁴, Ансельм выясняет, что наказание, налагаемое Богом на грешника, заключающееся в лишении его Богом того блаженства, которое соответствует его изначальной природе, и есть невольная дань грешника этой чести Божией: лишённый блаженства за непослушание воле Божией, грешник самым фактом своего бедственного существования свидетельствует о торжестве чести Божией, о том, что, Бог – владыка мировой жизни, что установленные Им нормы её не должны быть ниспровергаемы никем; и хотя сама честь Божия не извлекает для себя из этого бедственного существования грешника никаких т. е. реальных выгод, подобно тому, как в человеческом общежитии оскорбление чести возмещается денежным штрафом с оскорбителя в пользу оскорблённого, однако в принципе честь Божия: находит в наказании грешника своё удовлетворение и торжество, каковому торжеству грешник не захотел добровольно способствовать, согласуя свою волю с законом Божиим⁷⁴⁵. Подвергаясь наказанию за непослушание Богу,

грешник убеждается, что ему никуда нельзя убежать из-под власти Божией, подобно тому, как никто из живущих на земле не может убежать из-под небесного свода, – что, выходя из-под повиновения нормирующей воле Божией или «правде» Божией, он попадает под наказующую волю Божию или гнев Божий, который есть не что иное, как воля Божия к наказанию⁷⁴⁶. Эта внутренняя связь между наказанием грешника и интересами божественной чести, объективированной в мире, выясняет, по Ансельму, тот, по-видимому, странный факт, что Бог наказывает человека за грех, хотя грех, по существу, есть ничто. Хотя, рассуждает Ансельм, грех есть ничто, но Бог, по справедливости наказывая грешников, наказывает не за «ничто», а за «нечто»: именно наказание является невольным с их стороны возмещением того ущерба чести Божией в мире, какой они нанесли ей своими грехами, и таким образом восполняет ту неупорядоченность или тот пробел в общей системе мироздания, основанного на божественной правде, каким является грех по существу, как именно «отсутствие надлежащей правды»⁷⁴⁷.

Обесчестив Бога своим «непослушанием», человек, как мы видели, должен был принести невольное удовлетворенье чести Божьей, подвергнувшись наказующей воле Божьей. Но кроме наказания (роена), падшему человеку открывался иной путь для заглаждения своего греха: таким способом является добровольное принесение удовлетворения чести Божией, или сатисфакция (satisfactio), в специальном значении этого термина. «Необходимо, – замечает Ансельм, – чтобы за всяким грехом следовала сатисфакция или наказание»⁷⁴⁸. Именем сатисфакции Ансельм обозначает такой акт со стороны грешника, когда он, в возмещение нанесённого его грехом ущерба чести Божией, добровольно совершает настолько великий в очах Божиих подвиг, что он превышает по своему нравственному значению нарушенную грешником «правду»⁷⁴⁹. Определяя сатисфакцию, как нравственный подвиг грешника, как победу добра в его душе над грехом, Ансельм по-видимому естественным образом вставал на путь морально-психологического выяснения идеи о сатисфакции, как о таком

акте, в котором грешник, нравственно очищаясь или возрождаясь к добру, eo ipso показывает себя опять способным переживать блаженство того сыновнего общения с Богом, которое утратил через грех. И Ансельм, действительно, не чужд такого именно нравственно-психологического воззрения на сатисфакцию. Заявляя, что без сатисфакции, т. е. добровольной уплаты долга Богу, грешник не может достигнуть блаженства, каким обладал до греха, Ансельм прямо называет сатисфакцию «омовением», очищающим человека, «запятнанного греховной нечистотой», и поясняет необходимость этой очистительной сатисфакции для грешника такой аналогией: как богач, владеющий несколькими жемчужинами, допустив одной из них упасть из драгоценного ларца в грязь, не положит её на прежнее место, с чистыми жемчужинами, не очистив её предварительно от прилипшей к ней грязи, так Бог, попустив человеку ниспасть из рая в греховную нечистоту, не может принять его обратно и поместить с ангелами, не подвергнув его предварительно нравственно-очистительному процессу, т. е. не получив от грешника соответствующей сатисфакции⁷⁵⁰. Однако эта нравственно-психологическая тенденция Ансельма в выяснении понятия о сатисфакции, лишь вскользь выступает в его сотериологической системе⁷⁵¹. Основным интерес Ансельма в учении о сатисфакции заключается в понятии о ней, как о своеобразном виде божественного возмездия за грех, как о средстве, которым оскорблённая грехом правда Божия примиряется с грешником, и восстанавливается нарушенный грехом объективный нравственный миропорядок.

Рассматривая сатисфакцию как удовлетворение чести Божией, объективированной в мире, Ансельм пользуется для выяснения понятия о ней теми же формально-юридическими примерами, какие он употребляет и для выяснения необходимости вообще, возмездия за грех. Исходя из идеи и грехе, как оскорблении чести Божией и похищении у Бога принадлежащего Ему достояния, Ансельм находит, что как за нанесение вреда чьему-либо благосостоянию лицо, повинное в этом преступлении, обязывается помимо возмещения нанесённого ущерба, поплатиться ещё за причинение обиды

потерпевшему, или как за оскорбление чьей-либо чести преступник должен не только восстановить честное имя пострадавшего, но и сверх того обязан дать потерпевшему какое-либо желательное ему удовлетворение, так и грешник, похититель достояния Божия и оскорбитель чести Божией, обязан дать в сатисфакцию Богу нечто большее по сравнению с соделанным грехом⁷⁵². Конечно, оговаривается Ансельм, Бог сам по себе не нуждается ни в какой сатисфакции (как и наказание грешника не приносит какой-либо реальной пользы для вседозволенного Бога), но сатисфакции требует «непреложная правда» т. е. тот нравственный миропорядок⁷⁵³, в котором отобразились свойства неизменного существа Божия⁷⁵³. Юридический характер понятия о сатисфакции выступает, далее, и в замечаниях Ансельма о необходимости точного соответствия согласно строгой «правде» между тяжестью греха и приносимым за него удовлетворением чести Божией⁷⁵⁴. Этот юридический характер, впрочем, значительно сглаживается пояснениями Ансельма, что во 1-х, сатисфакционные счёты твари с Богом никогда не могут быть адекватными, поскольку состоящая в этом quasi-судебном процессе лица – совершенно несоизмеримы по своему значению: с одной стороны, Бог, вседозволенное, не имеющее ни в чём нужды, существо, само являющееся источником всякого блага для всех, и с другой стороны, тварь, всем своим существованием обязанная Богу⁷⁵⁵. Отсюда, во 2-х, Ансельм выясняет, что необходимым условием или существенным моментом в самой сатисфакции грешника Богу является всецелая покорность его воле Божией, так что, принося Богу сатисфакцию, мы не холодные юридические счёты сводим с Богом, а с религиозным смирением должны умолять Его «оставить нам долги наша»⁷⁵⁶. Ставя добровольную сатисфакцию грешника Богу по её внутреннему значению в системе разумно-организованного космического «царства Божия» в параллель с наказанием (роена), как невольной сатисфакцией грешника божественной чести, Ансельм находит, что как наказание грешника является закономерной реакцией по отношению к нему со стороны Бога – живого основания мировой правды, так и добровольная

сатисфакция грешника Богу служит целям того же нравственного миропорядка, утверждающегося на неизменной правде Божией. Отпускать грешнику его грехи без сатисфакции, «без всякого возмещения отнятой у Бога чести, – рассуждает Ансельм, – значит отпускать их безнаказанными, но Бог не может потерпеть такой неупорядоченности в Своем царстве»⁷⁵⁷. Необходимо, чтобы грешник восстановил путём добровольной сатисфакции нанесённый его грехом ущерб чести Божией, или же подвергся наказанию, как невольной сатисфакции этой чести; иначе Бог окажется или неустойчивым в Своей собственной правде, или же бессильным отстоять её достоинство, что конечно представляется абсурдным⁷⁵⁸.

Такое юридическое освещение понятия о сатисфакции естественным образом выдвигает вопрос, какое, же значение имеет в мировой жизни милосердие Божие, если в «царстве Божиим» господствует столь суровая законническая правда Божия, если Бог, заповедуя нам прощать обиды, наносимые нам нашими врагами, сам не прощает наших грехов без сатисфакции?⁷⁵⁹ Ответ Ансельма на этот вопрос даёт яркое доказательство, настолько глубоко укоренились в его богословском сознании принципы христианизированного панлогизма, насколько идея о космосе и его непреложных законах, как об отображении предвечного Разума Божия, определяла собой характер богословской мысли Ансельма. Не отрицая милосердия, как свойства Божия, Ансельм всю силу своей аргументации по данному вопросу направляет к выяснению мысли о строгой гармонии или разумном взаимоотношении между милосердием Божиим и божественной «правдой», как эти свойства Божии осуществляются в мировой жизни, в особенности в домостроительном процессе спасения падшего человека⁷⁶⁰. Прощение человеку его грехов исключительно из милосердия и допущение его к райскому блаженству без всякой сатисфакции, по Ансельму, обозначало бы внутренний разлад между милосердием и правдой Божией, – бессилие Божества каким-либо образом получить от грешника соответствующую сатисфакцию, подобно тому, как в человеческом общежитии заимодавец бывает иногда вынужден

простить долг безнадёжно-несостоятельному дебитору; но приписывать Богу такого рода милосердие является поношением для Него⁷⁶¹. Такое вынужденное милосердие Божие, обусловленное т. с. непобедимостью греха в человеке, было бы слишком недостойно Бога, являлось бы вопиющим противоречием Его правде⁷⁶². Что касается заповеди Божией о прощении нами обид, то она имеет отношение лишь к нам, научая нас, чтобы мы не предвосхищали себе божественного права мздовоздаяния, но само это право является неотъемлемой прерогативой «Владыки всех», равно как и «учинённых от Него» земных властей⁷⁶³; если бы же грехи (преступления) прощались без возмездия, по одному только милосердию Божию, то «неправда» представлялась бы более свободной в своих проявлениях, чем «правда», что очевидно абсурдно⁷⁶⁴. Нужно, следовательно, допустить существование иного милосердия Божия, которое, милуя грешников, вместе с тем не нарушало бы и интересов божественной правды⁷⁶⁵. Другими словами, нужно допустить, что как в премирном существе Божиим благодать и правда не представляются противоположными Его свойствами, но каждое из них является выражением одного и того же абсолютно простого (целостного) существа Божия⁷⁶⁶, так и в космическом самооткровении Божества милосердие Божие, проявляющееся в прощении грехов падшему человеку, выступает не изолированно от божественной правды, которая необходимо требует соответствующего удовлетворения чести Божией за грехи разумных тварей. Такое милосердие Божие, строго согласованное с божественной правдой, Ансельм и усматривает в домостроительстве человеческого спасения через сатисфакционную жертву Иисуса Христа⁷⁶⁷.

IV

Сатисфакция, которую обязаны были принести Богу за свой грех прародители, по взгляду Ансельма, должна была состоять в такой победе их над диаволом, которая проявила бы в них бóльшую силу добра, чем эта сила могла бы проявиться в момент их победы над искушителем-диаволом в раю. Если человек в раю, будучи силен и облечён бессмертием, легко покорился диаволу, и, таким образом, обесчестил Бога, то требовалась, чтобы он, будучи уже немощным и смертным существом, прославил Бога борьбой с диаволом и в этой борьбе, не поддаваясь никакому греху, не остановился перед жертвованием самой жизнью⁷⁶⁸. Но такой совершенной безгрешности или такого героического подвига добра падший человек не мог проявить уже в силу своей причастности первородному греху⁷⁶⁹. Невозможность для падшего человека принести Богу соответствующее удовлетворение за свой грех ещё ярче выясняется Ансельмом, во 1-х, из самого понятия о сатисфакции, и, во 2-х, из идеи, насколько тяжким преступлением является всякий, даже по-видимому незначительный грех твари против Бога. С одной стороны, если сатисфакция есть такое удовлетворение потерпевшему, когда преступник даёт в его пользу то, чего он, преступник, не был бы обязан отдавать ему в нормальных (помимо сатисфакции) житейских условиях⁷⁷⁰, то, спрашивается, что может дать Богу в удовлетворение за свои грехи человек, чего он не был бы обязан воздавать Богу в обыкновенных (нормальных) условиях? Покаяние, сокрушение сердца, разнообразные аскетические труды, подвиги благотворительности и т. п.? Но всё это человек и помимо сатисфакции обязан воздавать Богу, ибо в этом всецелом, безграничном, служении Богу заключается уже та жизненная норма (правда), которая предуготовлена человеку Богом при самом его создании⁷⁷¹. С другой стороны, анализируя понятие о грехе, как преслушании воли Божией, Ансельм находит, что для удовлетворения Богу за самый по-видимому ничтожный грех нет в мире ничего, что бы соответствовало этой

цели. В самом деле, если принять во внимание, что даже самый малый грех есть преступление против Бога, против абсолютного существа, то он является преступлением, не сравнимым ни с каким преступлением против твари, потому что весь тварный мир, даже гораздо больший по размерам теперешнего мира, представляется совершенным ничтожеством по сравнению с Богом, который нисколько не нуждается в мире и может как погубить его, так и снова создать его. Отсюда, если бы человеку предстояло на выбор: или согласиться на гибель мира, или оскорбить волю Божию, то человек не должен ли предпочесть первое?⁷⁷² Если же всё тварное является ничтожеством по сравнению с Богом, то какую сатисфакцию за оскорбление чести Божией может дать Богу человек, будучи сам тварным существом и не имея возможности преодолеть свою тварную ограниченность?⁷⁷³ Итак, падший человек никаким образом не мог дать соответствующей сатисфакции Богу⁷⁷⁴. Однако Бог, исключительно по Своей благодати создавший человека, по этой же любви Своей к человеку, определил и восстановить его в предопределённом блаженстве, давши человеку возможность искупить свой грех пред лицом правды Божией через сатисфакционный подвиг Богочеловека⁷⁷⁵.

Исходя из основной идеи христианизированного панлогизма (и тесно связанного с ним богословского рационализма), что мировое бытие не есть какое-либо неразумное и случайное в своих проявлениях бытие, но представляет собою закономерную реализацию вечной и неизменной божественной мысли о мире, Ансельм с решительностью высказывает тезис, что восстановление падшего человека через Иисуса Христа было необходимым актом божественной благодати, которая, в силу своей неизменяемости, не могла не осуществить предначертанного ею от века блаженства человека, как конечной цели его жизни, а так как это восстановление человека не могло произойти иначе, как посредством сатисфакционной жертвы Иисуса Христа, то этой же премирной необходимостью определяется и всё домостроительство нашего спасения, как оно исторически осуществилось в богочеловеческом подвиге Искупителя⁷⁷⁶. Утверждая эту необходимость искупления,

Ансельм поясняет, что она не есть ограничение внутренней свободы Божественного Существа, но является лишь выражением неизменности того божественного определения о блаженстве человека, которое Бог от века свободно, предвидя и само падение человека, положил в Своём миростроительном плане⁷⁷⁷. Как мир, несмотря на неизменность и неустранимую необходимость его жизненных (нравственных) норм, был вызван к бытию лишь по свободной благодати Божией, так и домостроительство человеческого спасения, несмотря на внутреннюю необходимость его главнейших моментов, открывающую возможность до известной степени чисторационального их постулирования, тем не менее в последнем основании утверждается на свободном произволении Творца⁷⁷⁸.

Учение о лице Испытателя как Богочеловека, сохраняющего в Себе целостные свойства как Божеской, так и человеческой природ, ставится Ансельмом в прямую связь с условиями той сатисфакции Богу за грехи человечества, ради которой произошло и самое боговоплощение⁷⁷⁹. Если для этой сатисфакции требуется нечто большее, чем подвиг какого бы то ни было тварного существа, и помимо сатисфакции обязанного всю свою жизнедеятельность посвятить Богу, а кроме тварных существ есть лишь одно, возвышающееся над миром, существо, сам Бог, то, следовательно, эту сатисфакцию мог осуществить только Бог⁷⁸⁰. Но эту сатисфакцию должен принести Богу человек: иначе она не имела бы отношения к домостроительству спасения людей, к их возведению в небесное царство Божие⁷⁸¹. Следовательно, подвиг удовлетворения Богу за грехи людей должен совершить Богочеловек⁷⁸².

Из частнейших христологических проблем Ансельм значительное внимание уделяет раскрытию вопроса, как было возможно восприятие Испытателем совершенной человеческой природы без причастия первородному греху. Ответ Ансельма на этот вопрос вкратце сводится к следующим тезисам. Если основанием передачи греховности от Адама к его потомкам является тот факт, что со времени грехопадения прародителей изначально дарованная им способность природного размножения

получила превратное направление, и в акте зачатия разумная воля человека необходимо побеждается страстным животным влечением, то этот принцип наследственной греховности не имел никакого отношения к безмужному зачатию Христа от пренепорочной Девы⁷⁸³. Безмужное зачатие Искупителя не было актом естественно-волевой производительной человеческой силы, а было актом чудесным, как было чудесно происхождение Евы от единого мужа без жены, или происхождение Адама из земной персти⁷⁸⁴. Зачатый, таким образом, без плотской похоти, Христос, как второй Адам, был чужд первородного греха, а обладал, подобно первому Адаму, изначальной праведностью⁷⁸⁵. Однако сверхъестественный характер зачатия Христа не препятствует Ему быть не только истинным человеком, как истинными людьми, несмотря на своё чудесное происхождение, были и Адам и Ева, но и быть потомком прародителей человечества, ибо человеческая природа, воспринятая Искупителем от Девы Марии, имеет генерическую связь с природой Адама и Евы: эта природа Христа происходит из той же субстанции (материи), которая является однородной у всех потомков Адама, и хотя именуется греховной массой, но в действительности сама по себе не представляется носителем греховного начала, носителем какого является, как уже мы видели, исключительно воля человека⁷⁸⁶. Если уже отмеченное учение Ансельма об Искупителе как истинном человеке, и несмотря на непричастность Его первородному греху, истинном потомке наших прародителей, тесно сплетается у Ансельма с идеей о сатисфакционной жертве Иисуса Христа, поскольку лишь генерическая связь Искупителя с потомством Адама закономерно обуславливает её действительное (заместительное) значение для человечества⁷⁸⁷, то центральное значение идеи о сатисфакционном подвиге Христа ещё с большей яркостью выступает в учении Ансельма о жизненном взаимоотношении двух естеств в Богочеловеке. Исключительный интерес, определяющий характер богословских умозрений Ансельма по данному вопросу сосредоточивается на мысли о сотериологической целесообразности взаимодействия двух природ в Искупителе,

поскольку благодаря этому взаимодействию основная цель жизнедеятельности Богочеловека – принести сатисфакционную жертву Богу – достигалась наилучшим образом: что было в этом подвиге не под силу человеческой природе Христа, то выполняла божественная Его природа, а что не приличествовало божественной природе, то выполняла человеческая сторона Его личности⁷⁸⁸. Отсюда учение Ансельма о жизненном взаимоотношении двух естеств во Христе не только носит слишком формалистический характер, но и заметно умаляет значение собственно-человеческого момента в богочеловеческой личности Икупителя, низводя человеческую природу Христа на степень лишь пассивной формы или внешнего орудия для совершения Сыном Божиим сатисфакционного дела⁷⁸⁹. Хотя Ансельм формально строго настаивает на «целостности» обеих природ во Христе, соединённых в Его едином лице по образу соединения разумной души с телом, однако в частнейшем раскрытии учения о богочеловеческой жизнедеятельности Христа Ансельм видимо исходит не из понятия о психофизической цельности воспринятой Икупителем ограниченной человеческой природы, но из идеи о том, какие черты и функции её оказывались «полезными» для спасительной цели боговоплощения и потому были восприняты Сыном Божиим, и какие из них были «вредными» для этой цели и потому не могли иметь места в жизни Икупителя⁷⁹⁰. Руководясь этой идеей, Ансельм утверждает, что смертность (в смысле способности умереть) хотя является немощным свойством человеческого естества, однако она воспринята Сыном Божиим именно ввиду пригодности этого свойства для домостроительных целей сатисфакции, тогда как другое свойство тварной человеческой природы, – ограниченность её ведения, не было присуще Христу даже в детском Его возрасте, ибо эта ограниченность ведения не только не была полезна для домостроительной цели Христа, но даже вредна, поскольку если она и не заключала в себе возможности уклонения человеческой воли Его ко злу, то была вредна уже сама по себе, как именно ограниченность Его в познании добра, так как люди, видя такую Его ограниченность,

781

не могли бы уверовать в Него⁷⁹¹. Идея о каком-либо «возрастании² человеческой природы Христа решительно отвергается Ансельмом даже в виду прямого евангельского свидетельства, что Христос, преуспевал в премудрости и благодати у Бога (Лк.2:52). Исходя из мысли, что «человек тот» (Иисус) был «всегда полон Божеством, как самим собою», Ансельм цитированному изречению евангелиста усвоит тот смысл, что Христос лишь «держал себя так», что казался людям как бы возрастающим в мудрости и благодати⁷⁹². Как смертность была свойством, которое Христос лишь добровольно, ради домостроительных целей, воспринял в Свою человеческую природу, так и другие телесные немощи и злострдания, которым Христос явился причастен в Своей земной жизни, не были собственно естественными немощами Его человеческой природы, но были воспринимаемы Им опять-таки свободно, ради спасения людей: хотя искупительное значение, как мы увидим ниже, имели, по Ансельму, лишь крестные страдания и смерть Христа, однако и прочие, воспринимавшиеся Христом на земле, скорби имели домостроительное значение, поскольку они являлись для людей наглядной проповедью, как им следует, по примеру Христа, переносить поношения и страдания за «правду»⁷⁹³. Будучи по существу бесстрастным и лишь добровольно воспринимая скорби, Христос, по Ансельму, и не переживал эти страдания, как именно страдания, т. е. как лишения, нарушающие Его блаженное самочувствие: как ничего, рассуждает Ансельм, не прибавляют к самочувствию того или другого существа те приобретения, какие оно получает вопреки своему желанию, так и добровольные, а не по какой-либо необходимости, воспринимаемые лишения не отражаются на его самочувствии⁷⁹⁴.

Раскрывая центральный вопрос христианской сотериологии, в чём именно состояло спасительное для нас значение боговоплощения, Ансельм самым решительным образом полагает это значение в сатисфакционном смысле крестной смерти Искупителя⁷⁹⁵. Установив понятие о Христе, как правомерном представителе (заместителе) падшего человека,

поскольку Христос по Своей человеческой природе был истинным потомком первого Адама, Ансельм выясняет, что Христос и в Своей человеческой жизнедеятельности подлежал той же нравственной норме («правде»), какая была установлена Богом для всякого вообще человека. Отсюда, если Христос в Своей земной жизни являл образец совершеннейшего послушания Богу Отцу, то это послушание Его было прямой обязанностью и само по себе не имело никакого сатисфакционного (за грехи людей) значения, поскольку всякое вообще разумное существо, обязано уже по самой идее своего бытия оказывать такое всецелое послушание воле Божией⁷⁹⁶. Совершенно иное значение имела крестная смерть Христа. Будучи непричастен греху, Христос не подлежал необходимости смерти, которая, как мы видели, явилась в человечестве как наказание за грех прародителей и имеет власть только над грешниками⁷⁹⁷. Но Он сам добровольно принёс Свою жизнь в жертву за людей: в свободном самоотвержении положив душу Свою «во славу Божию», в удовлетворение той объективированной в мире чести Божией, которая потерпела ущерб в предательстве первого Адама; этот доблестный подвиг Христа, которого Бог не мог требовать от Него, как чего-то должного, вполне покрывал малодушное падение прародителя⁷⁹⁸. Если Адам, рассуждает Ансельм, был побеждён диаволом как нельзя легче, то Христос в удовлетворение чести Божией за это поражение человечества совершил самый трудный подвиг, какой только можно себе представить, ибо ничего более тяжёлого не может сделать человек, как добровольно положить жизнь свою во славу Божию⁷⁹⁹. Смерть Христа, не подлежавшего природной необходимости умереть, как именно добровольная жертва Его Богу, имела исключительное сатисфакционное значение, какого не могла иметь смерть тех праведников, которые, как например, Иоанн Креститель, во славу Божию свободно жертвовали за истину свою жизнью; их смерть не могла иметь сатисфакционного значения, потому что они по природе неизбежно подлежали смерти, тяготевшей над ними за их собственные грехи⁸⁰⁰.

Существенной чертой, обуславливающей собственно-сатисфакционный смысл крестного послушания Христа, таким образом, является его исключительно свободный характер. И Ансельм уяснению такого именно характера его уделяет особенное внимание. Если непричастность Искупителя, как Богочеловека, первородному греху, устраняет мысль об естественно-антропологической необходимости Его смерти, каковая необходимость отнимала бы у крестного подвига Христа абсолютно-свободный его характер, то некоторые изречения Свящ. Писания, как например, *Христос послушлив был (Отцу) даже до смерти, и смерти крестной (Флп.2:8); Я сошёл с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца (Ин.6:38); Неужели Мне не пить чаши, которую дал Мне Отец (Ин.18:11); Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия, впрочем не как Я хочу, но как Ты (Мф.26:39) и др. (Мф.26:42; Рим.8:32; Евр.5:8)*, видимо усвояют иллюзорный характер человеческой свободе Христа в Его крестном подвиге, давая основание полагать, что Христос принял смерть по принудительному послушанию непреложной воле Бога Отца, а не по Своему свободному изволению⁸⁰¹. Комментируя цитированные места Св. Писания, Ансельм выясняет, что та воля Бога Отца, послушание которой Христос явил в Своей смерти, не было непосредственной активной причиной Его подвига (таковой причиной была личная свободная воля Христа), а причиной отдалённой: эта воля Отца была, прежде всего, лишь той нормой или «правдой» свободно повинувшись которой Христос осуществил свой сатисфакционный подвиг; поэтому слова Христа о данной Ему воле или заповеди Отца испить чашу смерти, по Ансельму, выражают лишь мысль, что те нравственные начала, или та «правда», в которой Христос так крепко утвердил Свою волю, что не убоился даже добровольной смерти, есть правда Божия, имеющая своё конечное основание в Боге⁸⁰². Если нормирующая «правда» Божия в данном случае заключалась в непреложном изволении Божиим спасти людей, каковое спасение могло осуществиться не иначе как под условием, что со стороны человеческого рода будет принесена сатисфакционная жертва Богу, в виде

добровольной смерти Богочеловека, то Христос свободно пошёл т. с. навстречу этой «правде» Божией, сообразуя с ней Свою человеческую волю, и в частности подчиняя ей естественную человеческую привязанность к жизни, или чувство самосохранения⁸⁰³. Отсюда, цитированные выше слова Христа в Гефсиманском саду (Мф.26:39) не заключают в себе той мысли, что Христос не мог не испытать чаши смертных страданий, ибо такова была принудительная для Него воля Отца, но этими словами Христос как бы так говорил Отцу: «так как Ты не хочешь, чтобы примирение мира с Тобою произошло иным образом, как Моей смертью, по сему Я говорю, что смерть Моя – Твоё изволение. Итак, да будет воля Твоя, т. е. да будет смерть Моя, дабы мир примирился с Тобой». Но эта воля Отца была вместе с тем и личным желанием Богочеловека, который в подвиге самоотверженной любви к падшему человечеству восхотел лучше пожертвовать Своей жизнью, нежели видеть мир в падшем состоянии⁸⁰⁴. Воля Божия для Христа, по Его человеческой природе, впрочем, была не только «правдой» или заповедью, определившей характер Его свободного послушания Богу «даже до смерти», но и той благодатной «правдой» или тем реальным источником, откуда Он почерпал силу для осуществления Своего жизненного подвига, поскольку человеческая природа сам по себе, как мы уже видели, вообще является бессильной осуществить своё жизненное назначение, получая направление к истине и добру лишь от Бога. Отсюда, если Христос говорил, что он пришёл *творить не Свою волю, а волю пославшего Его Отца* (Ин.6:38), то это изречение Его, являющееся равнозначительным Его же словам: *Моё учение – не Моё, но Пославшего Меня* (Ин.7:16), выражает ту мысль, что по Своему человечеству Он имеет волю к доброй жизни и, в частности, к послушанию Богу «даже до смерти» не от Себя, а от Отца светов, от Которого нисходит *всякое даяние доброе и великий дар совершенный* (Иак.1:17)⁸⁰⁵. Но как вообще участие божественной благодати в жизни человек не исключает его свободной самодеятельности, не является насилием над волей человека, так и послушание Христа даже до смерти, обуславливаясь воздействием Божества на человеческую Его

природу, тем не менее является Его свободным подвигом, и имеет поэтому несомненную сатисфакционную ценность⁸⁰⁶.

Этот добровольный характер крестного послушания Христа, по Ансельму, не только обуславливает его значение, как именно сатисфакции Богу за грехи людей, поскольку, не будучи добровольной, крестная смерть Христа являлась бы лишь жестоким и бессмысленным наказанием, которое Бог наложил на неповинного человека⁸⁰⁷, но он же сообщает голгофскому акту глубокий смысл гармонического сочетания Божественной благодати с Божественной правдой⁸⁰⁸. Какой момент, спрашивает Ансельм, может более ярко выражать любовь Божию к падшему человеку, как не этот момент, когда Бог Отец обращается к грешнику, осуждённому на вечные муки и не имеющему, чем искупить свою вину, со словами: «Возьми Единородного Моего и отдай в выкуп вместо себя», и когда сам Сын говорит грешнику: «принеси Меня в жертву и выкупи себя»?⁸⁰⁹ Но этот же акт в высшей степени ярко выражает и торжество Божественной правды, поскольку Бог отпускает грешнику долг не произвольно, но получает за него выкуп, превышающий всякую цену и при том выкуп, приносимый Богу грешником с надлежащим нравственным настроением, поскольку сатисфакционная жертва Христа, объективно заглаждая грехи человечества и восстанавливая нарушенный прародительским грехом порядок и красоту космического царства Божия, вместе с тем, как мы увидим ниже, является источником и субъективного спасения грешника, направляя его к надлежащему осуществлению от века богустановленной ему правды⁸¹⁰.

Развивая учение о крестной смерти Богочеловека, как Его добровольном подвиге «во славу Божию», или сатисфакционной жертве, которую Сын Божий, распяв Свою человеческую природу, принёс Триипостасному Божеству в удовлетворение объективированной в мире Божией чести⁸¹¹, Ансельм решительно полемизирует против того «обычного» в его время объяснения необходимости крестной смерти Богочеловека, по которому она будто бы являлась «справедливым» со стороны Бога выкупом дьяволу за падшее человечество, закономерно находившееся под властью своего

обольстителя⁸¹³. Ансельму представляется несостоятельной основная идея этой теории, мысль о законном будто бы праве дьявола на обладание человеком, в виду какового права и Бог не мог силой освободить человека, не принеся соответствующего выкупа, обладателю⁸¹³. В самом деле, рассуждает Ансельм, во 1-х, закономерные счёты Бога с дьяволом из-за человека были бы возможны лишь в том случае, если бы дьявол и человек не были тварными существами, всем своим бытием обязанными Богу; если же они по своему бытию всецело зависят от Бога, составляют Его собственность, то с каким иском дьявола обязан считаться Бог?⁸¹⁴ Во 2-х, власть дьявола над человеком не была закономерной в очах Божиих, ибо дьявол, как и падший человек были лишь ворами, похитившими у Бога Его достояние⁸¹⁵. Правда, человек законно терпел мучения от дьявола, ибо заслужил их своими грехами, но сам дьявол не имел законного права мучить его; если же мучил его, то – исключительно по влечению своей злой воли, а не согласно установленной для него Богом «правде» и «повелению»: Бог лишь не препятствовал этим отношениям дьявола к человеку, в Своей непостижимой премудрости употребляя эти мучения дьяволом человека, как орудие для закономерного возмездия последнему за то зло, которое он своим грехом внёс в Божественное царство добра⁸¹⁶. Итак, крестная смерть Христа отнюдь не была сатисфакцией дьяволу, а удовлетворением самой правде Божией, и то «рукописание», которое Христос «растерзал» на кресте (Кол.2:14), не было распиской, якобы данной Богом дьяволу, но декретом правды Божией, определившей, что грешник сам по себе не может избавиться от грехов, ни получить прощения без соответствующего возмездия, если милосердие Божие не сжалится над ним и не найдёт средства к его спасению⁸¹⁷.

Совершив величайший подвиг сверхдолжного послушания Богу даже до смерти, принеся в «дар» чести Божией Свою жизнь, Христос тем самым заслужил от Бога величайшую награду. Но сам Христос, как Богочеловек, не нуждался ни в какой награде, ибо уже до совершения этого акта всё, принадлежащее Отцу, принадлежало и Христу, не имевшему в

Себе и никакого греха, в уплату за который мог бы идти этот подвиг⁸¹⁸. Отсюда, получилось такое положение: с одной стороны, Богу необходимо было воздать награду за подвиг Богочеловека, так как если бы Бог не восхотел дать её, то оказывался бы не правосудным, а если бы не мог дать её, то явился бы не всемогущим; но с другой стороны, не оказывалось, кому бы Он мог дать эту награду, так что столь великий подвиг Христа представлялся совершенным как бы вотще⁸¹⁹. Но если сам Христос не имел нужды в какой либо награде, то ясно, что награда за Его подвиг должна идти в пользу какого либо другого лица⁸²⁰. Если Сын, рассуждает далее Ансельм, захотел бы заслуженную Им награду отдать другому, то вправе ли Отец воспрепятствовать Ему в этом? Но кому же «приличнее» Сын мог отдать ненужную Ему награду, как не людям, ради спасения которых Он и вочеловечился, – кого справедливее сделать Ему наследниками её, как не Своих братьев и отцов, обременённых непосильными долгами пред лицом правды Божией, препятствовавшими людям пользоваться дарами благодати Божией?⁸²¹

Принесённая Богочеловеком сатисфакционная жертва не только была вполне достаточной для удовлетворения за грехи прародителей и их потомков, живших до Христа⁸²², но имеет непреходящее значение до скончания мира. Такое именно значение искупительных заслуг Христа у Ансельма выясняется в тесной связи с идеей о предназначении людей восполнить собой тот ущерб в числе граждан небесного государства Божия, какой произошёл вследствие падения демонов. Если, – таков ход рассуждений Ансельма, – человечество создано Богом для временной жизни на земле, чтобы восполнить собою число небожителей, то ясно, что эта задача человеческого бытия ещё не была вполне осуществлена в момент смерти Иисуса Христа, – что число пред-избранных к спасению людей к этому времени ещё не достигло своей полноты, будучи ещё меньшим числа падших ангелов, ибо в противном случае пришлось бы предположить, что Бог допустил дальнейшее существование человеческого рода на земле, несмотря на его уже бесцельность в общем космическом царстве Божиим, каковое предположение

– неприлично⁸²³. Итак, пока человеческий род существует на земле, пока этот материальный мир, созданный для потребностей человека, не обратился в «лучшую субстанцию», до тех пор должны иметь силу и сатисфакционная смерть Христа, без которой никто не может достигнуть спасения⁸²⁴.

Сохраняя свою силу до скончания мира, крестная заслуга Христа по своей качественной ценности имеет бесконечный характер, с избытком покрывая все грехи всего человечества. Бесконечное сотериологическое значение крестной смерти Христа обуславливается достоинствами Его, как Богочеловека, поскольку Его жизнь, принесённая в жертву за людей, представляет собою такую ценность, с которой ничто в мире не может идти в сравнение. Если бы тебе, – обращается Ансельм к своему собеседнику (Бозону), – было предложению на выбор: убей Его, или иначе погибнет весь мир, то разве ты не предпочёл бы последнее, чем поднять руку на Богочеловека? Равным образом, если бы тебе было предложено на выбор: убей Его, или прими на себя грехи всего мира, то опять-таки разве ты не избрал бы последнее?⁸²⁵ Отсюда ясно, заключает Ансельм, что как ни ненавистны Богу наши грехи, но гораздо больше ценна жизнь воплотившегося Бога, принесённая за них в сатисфакционную жертву⁸²⁶.

V

Хотя крестная заслуга Христа с избытком покрывает все грехи всего человечества, однако в действительности плодами её пользуются не все люди, но лишь те из них, которые прилагают свои свободные усилия к усвоению спасительной жертвы Икупителя, соединяя с ней своё личное достоподобное нравственное настроение⁸²⁷. Основным условием для вменения человеку сатисфакционной жертвы Христа является вера человека в действительность этой жертвы. Такой именно характер усвоения человеком крестной заслуги Икупителя Ансельм поясняет аналогией с царём, который, будучи преисполнен величайшего благоволения к заслуге одного из своих подданных, объявил бы согласно желанию этого наперсника, горячо любящего своих преступных сограждан, что все виновные пред царём соотечественники этого царского любимца, если они поверят в его заслугу и заявят о своём желании получить прощение своих преступлений ради его заслуги, и вступить в новый договор с царём, действительно⁸²⁸ становятся свободными от всякой вины в своём прошлом⁸²⁸. Моментом, когда человек исповедует или обещает свою веру в заслуги Христа и ради этой веры получает от Бога прощение как первородного греха, так и своих личных грехов, является таинство крещения, в котором человек омывается кровью Христовой, облачается в то состояние невинности, каким обладал Адам до грехопадения⁸²⁹. Если приведённое сейчас воззрение Ансельма на оправдывающую веру даёт основания сближать этот пункт его сотериологии с позднейшим реформаторским учением об оправдании человека *sola fide*, то другие данные из сочинений Ансельма ясно показывают, что кроме этой веры он приписывает существенное сотериологическое значение и активному доброделанию христианина, и что самая вера христианина в сатисфакционную заслугу Икупителя мыслится у Ансельма лишь как основание, или идейный импульс для устремления воли человека к богустановленной «правде»; без этого устремления воли вера

христианина является лишь «мёртвой верой», не имеющей спасительного значения, поскольку «вечная жизнь» обетована Богом только «праведным» (justis), т. е. лицам, обладающим праведностью воли, а не только правотой веры и разума⁸³⁰. Сущность христианского сотериологического процесса, по Ансельму, и заключается в том, чтобы первоначально теоретическая (рассудочная) вера христианина в совершённое Христом искупление наших грехов, и обусловленное этим актом наше примирение с Богом, постепенно делалась жизненным достоянием христианина, – чтобы он всем своим существом переживал безграничную благодарную любовь к своему Искупителю, и в этой любви находил источник нравственного воодушевления для «сострадания» Христу, подражания Ему в страданиях и даже в смерти за богустановленную «правду». Такие мотивы по преимуществу звучат в т. н. «Размышлениях» Ансельма, составляя наиболее значительное их содержание⁸³¹. Жизненное, основанное на благодарной любви, отношение верующей души ко Христу Ансельм характеризует, как мистический брак её с женихом-Христом, возводящий её на высоту обожения, или благодатного приобщения к божественной сущности⁸³². Во имя этого идеала интимного слияния со Христом Ансельм призывает христианина к аскетическому отречению от мира и его суетных радостей, мешающих внутренней беседе верующей души со своим Женихом, заглушающих сладость её переживаний любви к Нему⁸³³. Конечной целью сотериологического процесса, по Ансельму, должно быть достижение христианином совершеннейшей «правды», ангелоподобной нравственной чистоты, свобода даже от незначительного греха, ибо и малый грех препятствует человеку войти в царство небесное, в общество безгрешных блаженных небожителей⁸³⁴. Сознвая трудность этого идеала христианской ангелоподобной праведности, Ансельм тем не менее решительно утверждает, что этот идеал путём «святых упражнений» и при содействии благодати Божией, вполне осуществим для христианина⁸³⁵.

Как на богословско-антропологическое основание необходимости для христианина активными усилиями воли

достигать богоустановленной «правды», Ансельм указывает на тот факт, что благодать крещения, отпуская человеку его вину за грехи пред Богом, тем не менее оставляет его в том же состоянии нравственной испорченности, когда плотские влечения противоборствуют духу, в каком вообще оказались люди после грехопадения прародителей⁸³⁶. Хотя эта унаследованная от прародителей природная неспособность человека к надлежащему осуществлению правды Божией, остающаяся в нём и после крещения, сама по себе уже не составляет его вины пред Богом⁸³⁷, однако человек и после крещения ещё остаётся лишь «как бы праведным», потому что праведность есть полное препобеждение греха, или совершеннейшее; осуществление, богоустановленной правды ради неё самой⁸³⁸. Давая богословско-апологетическое объяснение отмеченного факта, что в крещённом человеке, не смотря на омовение его грехов кровью Христа, тем не менее остаётся наследственная испорченность природы, являющаяся наказанием за прародительский грех⁸³⁹, Ансельм сравнивает падшего и искуплённого Христом человека с рабом, который был предназначен господином к очень почётной службе, но провинился пред ним, был подвергнут бичеванию, осуждён на тюремное заключение, а затем освобождён господином ввиду принесённой за него кем-то сатисфакции. Как эта сатисфакция хотя освободила преступного раба от тюремного заключения и возвратила ему возможность достигнуть предназначенной ему почётной службы, однако не залечила ран, полученных им от того бичевания, которому он подвергся перед заключением в тюрьму, так и сатисфакционная жертва Христа хотя снискала грешному человеку прощение его вины пред Богом, освободила его от вечного заключения в аду, возвратила ему возможность достижения небесного царства, однако не уврачевала того греховного тления человеческой природы, которому человек, как бичеванию за свой грех, подвергся ещё прежде своего осуждения на вечные муки, и которое, как застарелые раны от бичевания, даёт себя чувствовать человеку и после того, как он получил уже прощение своей вины от Бога в силу искупительных заслуг Христа⁸⁴⁰.

Будучи, таким образом, закономерным пережитком греха, остающаяся и в христианине тленность его природы имеет и свой глубокий сотериологический смысл, поскольку именно он обуславливает ему самую возможность заслужить у Бога небесное царство. Если бы человеческая природа, – рассуждает Ансельм, – тотчас после крещения или мученического исповедания веры во Христа изменялась в нетленную природу, то люди спасались бы без всякой заслуги. Магическое, т. е. изменение природы, какое люди наблюдали бы в последователях Христа, принявших крещение, исключало бы для них саму возможность веры и надежды, этих основных христианских добродетелей, поскольку верить и надеяться можно лишь на то, что не подлежит непосредственному наблюдению и опыту⁸⁴¹. Наконец, если бы люди тотчас после крещения преображались в нетленную природу, то не достигалась бы и главная цель создания Богом людей, – восполнить ими предуставленное Им число блаженных небожителей. В самом деле, если бы то нетление человеческой природы, составляющее, конечную цель христианских упований, которое, как известно, состоит в ангелоподобии людей, исключаящем (в противоположность жизни прародителей в раю) возможность их физиологического размножения, достигалось непосредственно в акте крещения, то естественно прекратилось бы и само размножение человеческого рода, потому что все люди (современники апостолов) поспешили бы приобщиться к такому блаженству, между тем как их число могло бы оказаться меньше предназначенного Богом числа небесных граждан. Оправдание этой своей мысли Ансельм, между прочим, видит в словах Апостола о тех, праведниках, *которые верою творили правду... и все сии, свидетельствованные в вере, не получили обещанного, потому что Бог предусмотрел о нас нечто лучшее, дабы они не без нас достигли совершенства (Евр.11:33, 39–40)*. Бог, комментирует Ансельм эти слова Апостола, именно предусмотрел о нас нечто лучшее, отсрочив обетованное *свидетельствованным в вере* праведникам блаженство, дабы, с одной стороны, они заслужили это блаженство именно верой,

а не под влиянием наглядных примеров преображения человеческой природы; с другой же стороны, дабы не прекратилось размножение человеческого рода, чтобы и мы, представители позднейших поколений, имели возможность вместе с теми праведниками верой заслужить себе блаженство и вместе с ними войти в полноту предоставленного Богом числа нетленных небожителей⁸⁴².

Энергично подчёркиваемая Ансельмом мысль о необходимости активных усилий со стороны человека для усвоения им искупительных заслуг Христа естественным образом вызывала кентерберийского богослова к выяснению популярного на христианском западе ещё со времён бл. Августина вопроса о взаимоотношении между божественной благодатью и человеческой свободой в деле спасения христианина. Свою богословскую позицию по этому вопросу Ансельм определяет, как среднюю между взглядами тех современных ему богословов, которые почти ни во что не ставили свободную волю человека, всё спасение его относя на счёт всесовершающей благодати, и тех «надменных» людей, которые некогда, наоборот, преувеличивали значение человеческой самостоятельности в процессе спасения⁸⁴³. Благодать и свободная воля человека, по Ансельму, не противоборствуют, но действуют в этом процессе в гармоническом согласии⁸⁴⁴. Уже при выяснении взглядов Ансельма на характер религиозно-нравственной жизни прародителей в раю мы отмечали, что источником (возбудителем) этой жизни Ансельм объявлял благодать Божию, а человеческой воле приписывал лишь заслугу усвоения и хранения этой благодати. Такое же отношение между благодатью и свободой Ансельм устанавливает и во всём вообще процессе человеческого спасения. Как в раю первозданный человек не мог сам по себе дать направления своей душе к добру, так и искуплённый Христом человек не может иметь обращения к богоустановленной правде, если не будет заронено в его душе благодатное семя слова Божия или проповеди о Христе⁸⁴⁵, – если, затем, под воздействием этой проповеди не зародится в нём благодатью Божией стремление к

праведной жизни, что в своей психологической совокупности образует живую деятельную веру человека во Христа⁸⁴⁶. Таким образом, весь процесс спасения человека является процессом, обусловленным благодатью Божией, предваряющей самодеятельность человека, и последующей за ней, так что хотя человек своей свободной волей воспринимает и хранит благодать Божию, однако спасение его должно быть относимо не столько на счёт его самодеятельности, сколько на счёт благодати⁸⁴⁷. Мало того. Сама свобода воли, при посредстве которой человек соблюдает благодать Божию, есть дар Божий⁸⁴⁸. Как нагой, не имея чем прикрыть свою наготу и одевшись в одежду, из милости данную ему каким-либо лицом, не может вменять себе в какую-либо заслугу прикрытие своей наготы, поскольку эта заслуга всецело относится к давшему ему одежду, хотя от свободной воли нагого зависело воспользоваться или не воспользоваться данной ему одеждой, так и благодать Божия, прикрывающая нашу духовную наготу, является тем фактором, которому мы всецело обязаны своим спасением⁸⁴⁹.

Не давая нам права на какое-либо самомнение, участие нашей свободной воли в процессе нашего спасения, тем не менее является несомненным фактом (за исключением лишь спасения неразумных младенцев, умирающих после крещения), признаваемым и в св. Писании, которое, указывая на благодать, как на действующую причину нашего спасения, всегда предполагает взаимодействие её с нашей свободой⁸⁵⁰. Благодать не подавляет свободной воли человека, но лишь помогает ей бороться с искушениями, или смягчая их силу, или увеличивая добрую энергию человека⁸⁵¹. Если Христос говорит: *без Меня не можете делать ничего* (Ин.15:5), то эти слова не ту мысль выражают, что наша свободная воля не имеет никакой силы, но что она ничего не достигает без благодати Христовой. Равным образом, слова Апостола: *не от желающего, и не от подвизающегося, но от милующего Бога* (Рим.9:16) не отрицают значения в желающем и подвизающемся свободной воли, но только утверждают, что спасение должно быть усвояемо не свободной воле, которая желает и подвизается, но

благодати⁸⁵². Хотя тварь ничего не имеет сама от себя, однако Бог, по Своей благодати даровавший человеку свободную волю, вменяет нравственные акты человека в собственные его акты, и если человек направляет свою волю к добру, т. е. превышающему установленные Богом нормы (например, предпочитая девство супружеству), то Бог благоволит принимать эти акты, как свободный дар Ему со стороны человека, и дарует за них награду⁸⁵³. Весь процесс спасения человека, будучи гармоническим взаимодействием свободы и благодати, представляется у Ансельма, как закономерное возрастание человека в благодати, которая постепенно изливается на него, как награда, по мере его заслуги свободного укрепления в прежде излитой на него благодати⁸⁵⁴. Поэтому и обращённые уже благодатью Божией на путь спасения праведники взывают к Богу: *обрати нас* (Пс.84:5), т. е. увеличь уже достигнутое нами обращение, подобно тому, как уже уверовавшие во Христа апостолы молили: *умножи нам веру* (Лк.17:5)⁸⁵⁵.

В полном соответствии с характеризованным учением Ансельма о гармоническом взаимодействии между благодатью и свободой стоит отношение Ансельма к вопросу о божественном предопределении людей ко спасению. Выступая решительным противником тех фаталистов, которые утверждают, что всё в мире совершается по безусловной необходимости, ибо всё предуведено и предуставлено Богом⁸⁵⁶, Ансельм выясняет, что предведение и предопределение Божие как вообще, так и относительно человеческого спасения в частности, нисколько не исключают свободной воли человека. Хотя все события, предуведенные и предуставленные Богом, необходимо сбываются, однако необходимость, вытекающая из непреложности божественного предопределения, выступает по отношению к этим событиям не как предшествующая им необходимость, т. е. не как причина, определяющая следствие⁸⁵⁷. Божественное предопределение основывается исключительно на непогрешимом божественном всеведении, которое с неизменной точностью от века созерцает всю мировую жизнь, во всём её содержании, включая сюда и акты,

852

обусловленные свободным произволением тварей⁸⁵⁸. Отсюда, predetermined ко спасению человек не потому необходимо спасается, что predetermined Богом ко спасению, а predetermined Им ко спасению потому, что Бог, в предвечном созерцании которого нет ни прошедшего, ни будущего, но всё – неизменяемое настоящее⁸⁵⁹, предвещал характер его свободной жизнедеятельности⁸⁶⁰.

Характеризованными чертами сотериологии Ансельма, в сущности, и исчерпывается всё её содержание. Что касается учения Ансельма о церкви, как той благодатной среде, в которой совершается спасение христианина, то этот пункт почти совершенно не затронут в несомненно подлинных сочинениях Ансельма. В частности, по вопросу о сотериологическом значении таинств, кроме известных уже нам суждений Ансельма о крещении, в этих сочинениях мы находим лишь самые беглые замечания о таинствах покаяния и причащения. Учение о покаянии стоит у Ансельма в непосредственной связи с учением о крещении. Заключаясь вообще в освобождении кающегося от греховного бремени⁸⁶¹, благодатная сила покаяния, как и крещения, по Ансельму, обуславливается сатисфакционной заслугой Исккупителя, по вере в каковую заслугу кающемуся и отпускаются грехи, совершённые им уже после крещения⁸⁶². Но кроме веры в искупительную смерть Христа необходимым условием действенности покаяния является принесение грешником сатисфакции Богу и реальное исправление его нравственной жизни⁸⁶³. Так как человек, по Ансельму, вообще не может принести Богу адекватной сатисфакции за свои грехи, то и сатисфакция, приносимая Богу грешником в таинстве покаяния, не является актом, строго-юридически обуславливающим прощение его грехов, каковое прощение есть акт безграничного милосердия Божия⁸⁶⁴. Так же скудны и отрывочны замечания Ансельма и о таинстве причащения. Рассматривая это таинство, как выражение той же любви Божией к человеку, которая проявилась в его творении и искуплении⁸⁶⁵, Ансельм сотериологическое его значение полагает в реальном причастии человека в нём обожествлённому человечеству Христа, причём вкушение Крови

Христовой делает человека причастником души Его, укрепляет нравственные силы человека в его борьбе с грехом в здешней жизни, а вкушение Тела Христова делает его причастником прославленной плоти Христовой, сообщает ему залог нетления и бесстрастия в будущей жизни⁸⁶⁶.

VI

Как историко-богословское явление, сотериология Ансельма не представляет собой в строгом смысле оригинального явления. Хотя сочинения Ансельма, в противоположность трудам большинства позднейших схоластиков, отнюдь не пестрят ссылками на тех или других авторитетов и выписками из их произведений, однако даже поверхностного знакомства с богословскими трудами Ансельма достаточно, чтобы видеть их близость и по содержанию, и по терминологии, и иногда даже по внешней форме и стилю к творениям бл. Августина, на каковую свою зависимость от них в одном месте определённо указывает и сам Ансельм⁸⁶⁷. Если следует признать несколько гиперболическим утверждение Нурриссона, будто всякая страница в сочинениях Ансельма представляет собой такую или⁸⁶⁸ иную переработку соответствующих страниц из Августина, то, во всяком случае, несомненно, что не только основные тезисы, но и весьма многие частнейшие богословско-философские мысли Ансельма носят на себе яркий отпечаток августиновской традиции. Примыкая в своей литературной деятельности к Августину, Ансельм однако не был компилятором, механически заимствующим те или другие места из его сочинений, но близость Ансельма к богословской доктрине знаменитейшего «отца западной церкви» обуславливается глубоким проникновением его в религиозный идеал Августина и известной конгениальностью их натур⁸⁶⁹.

Кроме творений Августина, Ансельм, разумеется, был знаком и с другими произведениями патристической и вообще научной письменности своего времени, однако эта письменность оставила так мало следов в его богословском творчестве, что мы, по выражению Дрезеке, относительно литературных источников (помимо⁸⁷⁰ Августина) произведений Ансельма не знаем ровно ничего. Весьма важное значение для историко-богословской характеристики сотериологических воззрений Ансельма имеет тот научно установленный факт, что

Ансельм не знал греческого языка, и что поэтому не может быть и речи о каком-либо влиянии восточного богословия на его сотериологию, которая является, таким образом, типическим выражением именно западной богословской мысли XI века⁸⁷¹. Из рассмотренных нами пунктов сотериологии Ансельма наибольший интерес с историко-богословской точки зрения возбуждает учение Ансельма о сатисфакционном подвиге Исккупителя. Это учение Кремеру представляется настолько своеобразным, по сравнению с сотериологией ранних западных богословов, что он устанавливает между ними существующую противоположность, и корни сатисфакционной теории Ансельма видит отнюдь не в воззрениях ранних отцов и учителей западной церкви, у которых понятие о сатисфакции имеет очевидную связь с римским правом, а – по преимуществу в правовых воззрениях варварских германских народов⁸⁷². Хотя такое противопоставление взглядов Ансельма раннейшей богословской традиции не представляется основательным, поскольку почти все те элементы (понятия), из каких складывается сатисфакционная теория искупления у Ансельма, уже имелись в западной церковно-богословской жизни предшествовавшего ей времени, однако Ансельм по праву называется отцом её, так как он первый связал её отрывочные элементы в стройную и законченную систему, которая составила собой эпоху в истории западной сотериологии и в своих существенных чертах до сих пор господствует в католическом богословии⁸⁷³.

Будучи чисто западным продуктом, сотериология Ансельма носит на себе характерные черты именно западного религиозно-богословского творчества. Отличительной чертой западной церковной жизни почти с первых времён её истории является своеобразный уклон к юридическому пониманию христианского религиозно-жизненного идеала, общим выражением какового уклона явилась утвердившаяся на западе идея о церкви, как универсальном «государстве Божием», по своей формальной организации приближающемся к типу земного государства – монархии, хотя и глубоко отличающемся от него по своему духу и идеальным задачам. Если эта идея наиболее яркое

воплощение получила в западной церковно-общественной жизни, – в папстве, то она же оказала глубокое влияние и на богословскую мысль западных христианских писателей, уже со времён Тертуллиана обнаруживавших склонность выражать христианскую догму и нравоучение в юридических схемах и терминах. С течением времени эта идея сложилась на западе в стройную систему, наложившую на все почти стороны католической церковной жизни специфический отпечаток, и оказывавшую уже неотразимое влияние на западного христианина, причём как руководящие деятели католической церковной политики с религиозным энтузиазмом работали над созданием грандиозного здания вселенской теократии, так и представители западной богословской мысли, обыкновенно в полном согласии с запросами и интересами этой политики, трудились над всесторонним раскрытием идеала церкви – государства Божия над выяснением разнообразных отношений, обязанностей и прав тех или других членов этой «*civitatis Dei*». Сотериология Ансельма, с её преобладающим юридическим характером и терминологией (*justitia*, *meritum*, *peccatum-offensio Dei*, *poena*, *satisfactio* и т. п.), представляя собой богословско-философское раскрытие мысли о космосе вообще и о человеческом обществе в частности, как «царстве Божием» (*regnum Dei*), как строго-упорядоченной организации (*ordo rerum*), формально-сходной с государственной организацией, стоит в органической связи с отмеченным основным руслом католической церковной жизни и мысли. Как плоть от плоти и кость от кости католицизма, сотериология Ансельма является характерным отображением его природы. А. Гарнак в одной из своих знаменитых лекций о «сущности христианства» характеризует, католичество, как «удивительное *complexio oppositorum*: с одной стороны, церковь обрядности, права, политики и всемирного государства, а с другой стороны, церковь, в которой хранится в высшей степени индивидуальное, тонкое и возвышенное чувство греха и благодати, и учение об их действии в человеке. Произошло слияние самого внешнего и самого внутреннего». Через всю историю католичества, по Гарнаку, проходит «борьба этих двух противоположных начал»,

которые и в католической церкви вообще, и в отдельных её представителях⁸⁷⁴ соединяются не без «внутренних противоречий»⁸⁷⁴. Своеобразное *complexio oppositorum* представляет собой и сотериология Ансельма. Построенная вообще на юридическом принципе, пытающаяся уложить содержание христианского учения о спасении в рамки предзанятой теории «государства Божия», она, как нам не раз приходилось отмечать на страницах нашего очерка, не чужда и таких концепций и взглядов, которые отличаются безупречной чистотой религиозно-морального содержания и согреты теплотой глубокого христианского чувства. Эти идеи не только смягчают формальную юридическую сухость основных сотериологических понятий Ансельма, но, как отметил ещё Лоофс, некоторые из них (как, например, мысль, что человек по самым условиям своего тварного бытия предназначен к безграничному служению Богу, и потому никакие подвиги его добродетели не могут иметь значения ни заслуг, ни сатисфакций) в принципе разрушают «основы католического мышления», хотя и не получают у Ансельма последовательного развития⁸⁷⁵. Наличие таких внутренне-противоположных элементов в богословском творчестве Ансельма объясняет, между прочим, и противоречивую, по-видимому, оценку его в богословской науке: если те страницы Ансельма (преимущественно в его «Размышлениях» и «Молитвах»), в которых он раскрывает идеал бесконечной, чуждой каких-либо расчётов, сыновней любви человека к Богу, говорит о самодовлеющей сладости её переживаний, об интимном единении верующей души со Христом и т. п., пользуются глубоким почтением даже у протестантов, то юридическая диалектика Ансельма местами вызывает упреки в жёсткости даже у некоторых ортодоксальных католических авторов⁸⁷⁶. И такое *complexio oppositorum* не является исключительной особенностью сотериологии Ансельма: в такой или иной степени оно выступает почти у всех католических богословов и даже в официальных (символических) памятниках католической догматики.

А. Орлов

Хиландарский отрывок «Слова к брату столпнику» с именем Илариона, митрополита Киевского⁸⁷⁷

Рукописные богатства библиотеки сербского Хиландарского монастыря на Афоне до сих пор остаются недостаточно известными и очень мало разработанными. Причина этого заключается столько же в удалённом от научных центров местонахождении Хиландарской библиотеки, сколько и в отсутствии подробных сведений об её рукописях в учёной литературе. Краткое описание их, принадлежащее перу покойного хиландарского библиотекаря о. Саввы (Rukopisy a starotisky chilendarské. Popisjue Sava Chilandarec. Věstnik Král. České společnosti náuk. VI. V Praze 1896), даёт лишь глухое и самое общее представление о составе библиотеки, не приводя в известность всего содержания рукописей, не раскрывая их состава, в большинстве случаев не указывая даже начальных слов отдельных произведений и статей. Прекрасно сознавая все недостатки своего труда, о. Савва за несколько лет до своей смерти составил более подробное описание хиландарских рукописей, с применением более совершенных описательных приёмов, с подробными перечнями всех памятников и статей, вошедших в разные сборники, с тщательным обозначением их начал, с заметками палеографического и даже критического свойства. Пять лет тому назад, летом 1909 года, во время путешествия по Афону, нам пришлось видеть, как о. Савва заканчивал свой почтенный труд. Обширный рукописный том описания, составленный на сербском языке и предназначавшийся для напечатания в одном из изданий Сербской Академии Наук, благодаря несказанной доброте о. Саввы, был у нас в руках в течение нескольких дней и ночей, проведённых в спешном ознакомлении с ним. Издание нового описания о. Саввы было бы в высшей степени желательно и полезно, так как оно дало бы точные представления обо всех книжных богатствах Хиландарского монастыря. Но, насколько мы знаем, этот труд до сих пор не явился в печати, и где он

находится после смерти о. Саввы, – в Хиландарском ли монастыре, или в Сербской Академии Наук, – нам не известно.

Занимаясь в Хиландаре под руководством такого благожелательного и осведомлённого в своих памятниках библиотекаря, каким был о. Савва, а также самостоятельно просматривая целый ряд хиландарских рукописей в поисках преимущественно проповеднических древне-славянских произведений, мы могли лично убедиться, сколько там хранится ценного материала, который заслуживает внимания исследователя и который мог бы оживить и обновить своим притоком не одну страницу истории древнеславянских и древнерусской литератур. Укажем, например, на малоизвестный ещё Хиландарский Панегирик 1622–1625 гг., составленный по инициативе хиландарского игумена Илариона при участии братии монастыря. Взятые в совокупности все тома этого сборника обнимают собою обширный круг памятников, житий и слов на все месяцы года, бывших в обращении в сербской литературе к началу 17 века. Это – нечто вроде Четых Миней митр. Макария в русской литературе.

В настоящей заметке мы хотим остановиться на хиландарском списке «слова к брату столпнику» с именем Илариона, митрополита киевского, ещё нигде не отмеченном и даже не упомянутом в учёной литературе. Оно начинается словами: *Къ брату моему, и рабу хѣу. азъ убогыи и мьнѣи илариѣ...* На этот памятник, обычно известный в русских рукописях с надписанием: «Наказание святого Илариона к отрёкшимся от мира», но без усвоения Илариону названия «митрополита киевского», впервые обратил внимание ещё А.В. Горский, который считал невозможным признать автором его митрополита киевского Илариона. Главными основаниями для мнения А.В. Горского послужили:

1) указание в слове на широкое распространение монашества и нравственную порчу его, чего нельзя приписать русскому монашеству XI века,

2) выражение в тексте слова: «иго мое помазано» (χρῆτὸς ἐμ. χρῆτὸς), что может найти себе объяснение в том, что это –

памятник переводный, а не самостоятельный русский («Памятники духовной литературы времён великого князя Ярослава 1» в *Прибавл. к Твор. Св. Отцев в русском переводе*, 1844 г., ч. II, стр. 19–21). В согласии с заключением А.В. Горского находятся мнения об этом памятнике преосв. Макария («История русской церкви»², II, СПб. 1868, стр. 109–110), преосв. Филарета Черниговского («Историч. учение об отцах церкви», т. III, СПб. 1859, стр. 251–252), Хр. М. Лопарева («Слово о погибели Русския земли». *Пам. Др. Письм.* LXXXIV, 1892, 3–4), А.И. Соболевского, причисляющего слово Илариона к числу переводных («Переводная литература Моск. Руси XIV–XVII веков», СПб. 1903, стр. 17), И.К. Никольского («Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений», СПб. 1906, стр. 91–100; здесь же и литература вопроса, и перечень всех списков слова). Несколько в стороне от сложившихся представлений о «слове к брату столпнику» стоит взгляд на него, высказанный покойным проф. М.П. Петровским. Он издал этот памятник в *Учёных Записках Имп. Казанского Университета*, 1865, т. I, стр. 57–79 («Поучение, приписываемое Илариону, митрополиту Киевскому»), по сербскому списку, в надписании которого слово озаглавляется именем Илариона, митрополита киевского. Издатель находил основания относиться с доверием к надписанию слова и думать, что киевский митрополит Иларион мог быть, по крайней мере, переписчиком этого слова, если не составителем, и что, таким образом, оно «хотя посредственно, не миновало его труда».

Списку, изданному М.П. Петровским, принадлежит исключительный интерес, как потому, что текст его – сербской редакции, так и потому, что в его надписании автор слова Иларион назван «киевским митрополитом». Списков этого слова русской редакции известно более сотни (см. перечень их в «Материалах» Н.К. Никольского, стр. 93–100, также 512), – и ни в одном из них рядом с именем Илариона не стоит звание «киевского митрополита». О рукописи, по которой «слово к брату столпнику» издано М.П. Петровским, издателем замечено, что она относится к XIV–XV векам, написана уставом на

бомбицине^{о/о} и была сообщена ему К.Д. Петковичем, русским консулом в Дубровнике, – и только. Где находится она ныне, считается неизвестным. Однако, упоминание Н.И. Лихачёва («Палеографическое значение бумажн. водян. знаков», I, СПб. 1899, стр. 206) о сербском сборнике XIV века 1°, 257 лл., принадлежащем М.П. Петровскому в Казани, вызвало в И.К. Никольском догадку: «Не этот ли сборник содержит сочинение св. Илариона, изданное М.П. Петровским?» («Материалы», стр. 512). Действительно, М.П. Петровский в статье «Иларион, митр. Киевский и Дометиан. иером. хиландарский» (*Известия отдел. русск. яз. и слов. Импер. Акад. Наук*, т. XIII, кн. 4 [1909], стр. 81–133) мимоходом заметил: «... в – имеющейся у меня – сербской рукописи IV–XV в. оно же (т. е. поучение"о пользе души» с именем св. Илариона) следует за словом «столпнику», обозначенном именем Илариона, Митрополита Киевского» (стр. 130). Отсюда несомненно, что интересующий нас памятник издан по сербской рукописи, составлявшей личную собственность покойного казанского слависта и в настоящее время, надо думать, хранящейся в столь же надёжных и авторитетных руках.

Теперь оказывается, что сербский список «слова к столпнику», с упоминанием, как об авторе, об Иларионе, митрополите киевском, изданный Петровским, нельзя считать одиноким. В параллель с ним должен быть поставлен хиландарский отрывок этого слова, являющийся другим представителем семьи сербских списков его. Он найден нами в сербской рукописи Хиландарского монастыря № 463 (по новой нумерации; по старому печатному описанию о. Саввы № 107), XIV в. (по описанию о. Саввы XV в.), в 4°, на бум., 360 л. (по печатному описанию 357 л.). В старом печатном описании о. Саввы этой рукописи посвящено менее 1½ строк, причём она названа здесь: «Патерик скитски или отачник» (стр. 36). В новом описании отмечен целый ряд статей, которые содержатся в рукописи после патерика, в виде дополнений к нему. Действительно, после сказаний об авве Козьме, Павле, Евстафии, Христофоре, Макарии Александрийском, Иоанне Милостивом и др., здесь, между прочим, находятся: л. 108 –

Макария Великого слово к инокам, л. 146 – аввы Дорофея словеса, 194 – Ефрема Сирина слово о покаянии и другие поучения, л. 260 об. – «Слово Илариона, митрополита Киевского к брату столпнику», после чего непосредственно следуют: л. 264 – «Сказание како есть отче наш» (начало: «Отче наш иже еси на небесех. Отца нарицаеши, Бога, добре глаголеши, ибо Отец творьцъ есть всем нам»...), л. 268 – «Изложение о вере св. Максима исповедника», л. 295 – молитва исповедная. Помещённый здесь текст «слова к брату столпнику» представляет собой лишь небольшую часть его полной редакции, – от начала и включительно до слов: и да наставиѣтъ те на поутъ правости къ вышнемуу іерѣмю иже текущее по немю, поставляють прѣдъ лицемъ бжїемъ. Текст хиландарского отрывка, в общем, совершенно согласен с соответствующей частью слова в списке Петровского.

Мы не подвергаем здесь пересмотру старого вопроса о происхождении и авторе «слова к брату столпнику», так как против господствующего мнения, что это – памятник переводный, нельзя привести никаких серьёзных возражений, как нельзя, с другой стороны, и доказать принадлежность его Илариону киевскому. Но хиландарский отрывок возбуждает к себе некоторый интерес в другом отношении. В связи со списком М.П. Петровского он указывает на существование в древней сербской литературе определённого рукописного предания, усвоившего «слово к брату столпнику» перу митрополита киевского Илариона. Если даже это слово на самом деле ему и не принадлежит, а принадлежит какому-нибудь Илариону греку, то, во всяком случае, из указанного предания видно, что в Сербии в XIV–XV веках хорошо было известно имя Илариона Киевского, как знаменитого русского писателя-проповедника, которого достойным считалось такое сложное и обработанное в литературном отношении произведение, как «слово к брату столпнику». Этот вывод должен быть поставлен в тесную связь с другими фактами влияния древнерусской литературы на южнославянскую и, в частности, на сербскую. В настоящее время уже установлен

целый ряд любопытных заимствований из древнерусской литературы южными славянами. Имеем в виду сербские списки сочинений Кирилла Туровского, некоторых проложных статей о русских святых, жития Феодосия Печерского, из переводных – древней «Пчелы» (А.И. Соболевский, «Перв. литер. Моск. Руси», стр. 7; М.И. Сперанский, «Перев. сборн. изреч.» М. 1904, стр. 344 и сл.; «Сербское житие Феодосия Печ.» [Сборн. в ч. В.О. Ключевского, стр. 537–546]). К сожалению, в настоящее время, вследствие отсутствия критического издания «слова к брату столпнику» по русским спискам (оно напечатано в Потребнике иноческом, изданном в Москве в 1639 году, л. 361–385), нельзя сказать с уверенностью, действительно ли к первоначальному русскому, или же к южнославянскому тексту восходят все его многочисленные списки и редакции. Но, имеем ли мы дело в сербских списках с заимствованием из русской литературы всего текста слова, или только одного имени Илариона, киевского митрополита, – наблюдаемым случаем усиливается и ещё больше расширяется значение оговорки, которая должна быть внесена в несколько одностороннее представление о взаимоотношениях южнославянской и древнерусской литератур, рисующее «русскую литературу только получающей от юго-славян, а юго-славянскую только снабжающей новым материалом русскую» (М.И. Сперанский, Сербское житие Феодосия Печерского, стр. 546).

Предлагаем здесь сербский отрывок «слова к брату столпнику» по рукописи Хиланд. мон. № 463 (107), л. 260 об.–264. Этот список, вследствие малой доступности содержащей его рукописи, может оказаться полезным для критического издания всего памятника, в чём потребность давно уже назрела⁸⁷⁹.

л. 260 об.

Слово иларіѡна митрополита киевскаго, къ брату стѣпнику иже
рѣ стѣпникъ еѣкопу, написати ему слово дшпольно |

л. 261.

много мливъ его. блаженни же начеть къ нему сице писати, по
своему смѣренію.

Въ брату моему, и рабу хѣу. азъ убогыи и мнѣи иларіѡ.
малоумнѣи неключими, ни въ коемъ же блазѣ дѣлѣ. вѣмъ убо тако
посла ми слово тако глѣ. тако вѣси моучеѣ ме. мыслѣми ѡтан, и
ѣвѣ, много. велеце ми ѡтити мѣста своего. любве ради вѣѣ
напиши ми слово ѡутѣшное. азъ же то прочеѣ удивихсе мыслию.
како убо братъ ѣ, ѡ семъ ѡутешенна ѡ мене вѣстрѣбова, или
наказанна. ѡ самого ненаказана. и ѡ нагаго ѡдеже ѣсныи. паче же
ѡ грѣшника. утѣрьже|

л. 261 об.

нию слова. и си помысливъ, не хотѣхъ руки своеи написаніе ѣ
прострѣти. боице, еда самъ не творити начну, ѣже тебѣ написую. и
по ѡчѣскому слову кладенцу боуду поѣнь. ни ѡмыканіе, себе же
вѣакыи нечистоты не могуи истрѣбити. и прѣиму ѡсуженіе, ѣ
вѣзлагающими на плеча члѣкомъ брѣмена тяжка, и не ѡдобѣхъ носима.
самъ же ни прѣстомъ того не хотѣть двигнути. и боуду тако кроугъ
мѣдень, тыщесловиемъ вѣцаи. паче ѡужасуюсе, еда разгнѣваю ѣ.
ѡучителскыи сѣнь вѣхыцаи юностию и еѣ играніемъ.|

л. 262.

накы ми противу такавому помыслу, инако помыслившу,
еда что зло ѡбещу, не ѣтворивъ хотѣніа. помѣноухъ бо реченое
ѣще бращна ради скръьѣти братъ твои; ѡуже не по любви ходиши.
лишнѣ брата ѡуцааго въ скръьѣ. и пакы поменуехъ црковнаго
ѡлужителѣ. ѣмоуже ндоуцоу въ цркъ, на ѡлужбоу. и ѡ подроуга ѡ
нѣкоемъ ѡроудѣи вѣпрошеноу, и ѡвѣща нѣсть ми коли. вѣше же
ѡбѣчан, въ вѣрѣме сѣго вѣзношеніа, прѣходити сѣмоу дхоу ѣвѣ. въ
ѡбразѣ ѡрла надъ сѣи дѣры. и въ тѣжѣ чѣсѣ дълго|

л. 262 об.

не бывшѹ присѣщению. донѣлѣже оуразоумише шнь повинныи
томуѹ. не ѿвещанїа ради подроугоѹ своемуѹ. и еѡа покаѣсе створениа
того. тоѡа сѣнде дхъ стѣи. си же помысливъ рекохъ. еда како
моего хотѣнїа бѣ не сѣтворить, ѡкоже азъ братїи, нѣ да ѿвергоѹ
соумнѣнїе. дръзновение же прїемь. напишоѹ ѣмоѹ по хотѣнїю ѣго
ѡкоже възмогоѹ. кто бо вѣсть еда и по шного прошенїю и вѣре,
дастъ ми гѣ написати. мнѣ самому полезное и шномуѹ. пакы же
грюбости своеѣ ради, и простоты словесъ вѣст ѣго же. помысливъ еда
како|

л.263.

швыкшоѹ ти въ книжнѣи силѣ, и въ моудрости стѣихъ
възращѹшюѹ. писанїе мое не оугодно ти ѡвнїтсе. паче же юности
моѣи сѣ словесъ мойхъ чѣсть снемлюще. нѣ бѣ приемын вдовице шное
двѣ цѣтѣ. ѡко великъ даръ въмѣнївъ. тѣже и тебѣ рабѹ ѣго,
сѣтворить въ любовь прїешисе. хотѣнїе же твое гоѹ
поспѣшьствующюѹ начнемь. не ѿ себе ни оубо. каѣ бо грѣшнїи
хытрость, тѣкмо грѣси. нѣ бѣжїею помощїю, и наказанїе блѣженаго
моего гна. нѣже ѡкоже своеи дѣи ищетъ спѣнїа. тако и мною
печетсе. да быхъ добръ былъ и ѿ бѣ дарованыхъ ѣмоѹ книгъ нѣчто
оувѣхъ. ничтоже ме не потантъ. тѣмже аще что оувѣхъ.|

л.263 об.

то бѣжїею помощїю, и сего любовїю. да дастъ ѣмоѹ блѣгын
мъзовѣзѣатель гѣ. за все доброе ѣже сѣтвори мнѣ, и творить и ещѣ
хощюѹ же ти писати не вїтїе словесъ. ни сѣкрывеною бесѣдою. не бо
възрастїхомъ въ аднѣ. ни философїи оучїномсе, ѡже швыкла ѣ
оумоудрїти словеса. нѣ просто и ѡсно. ѡкоже и не книжнїкоѹ
разоумѣти, и простомоѹ. не полезно бо ѡко ѡзвы сѣроуѣ рїзоѹ
лѣковати. ни пользы рѣчи моудростию покрывати. да боудѣтъ же ти

писанїе се, память мѣненїа ѿ мнѣ къ вышнемуу. се же ти прьвое
цѣлованїе ѿ мене, и дру҃га и брата. да съхраниѣ те бѣ въ кровѣ силы
своее, ѿ всѣхъ|

л.264.

сѣтїи сотонинь. и да утврѣдїт те въ надежѣ жизни вѣчныи.
и да наставиѣ те на поутѣ правости, къ вышнемуу іерлѣмоу иже
текоущее по нѣмоу, поставленѣть прѣдъ лицемъ бжїимъ.

Н. Туницкий

Ходатай Нового Завета

Экзегетический анализ Евр.1:1–5

Во всяком деле важно не только основоположительное замышление, но и осуществляющее исполнение, которое, воплощает предположенную идею и фактически оправдывает её своей успешностью. Верное всегда и вообще, – это требование оказывается ещё более несомненным для широких предприятий всемирно-исторического значения, где сама грандиозность внушает естественные сомнения и убедительно постигается лишь в соответственном конкретном выражении. Понятно, что – с человеческой стороны – отмеченная норма является самой настоятельной по отношению к божественному домостроительству, совершающемуся по неведомым советам и планам Божиим. Но именно в силу их абсолютности здесь невозможна адекватная реализация в нашем ограниченном мире, а потому гарантией служит единственно лишь достоинство исполнителя, который обеспечивает должный успех своим личным превосходством. Так христианская мысль неизбежно и необходимо приходила к принципиальному рассмотрению самого фундамента своей веры в выяснении божественных преимуществ Ходатай Нового Завета. Нужда этого рода коренилась в свойстве предмета и должна была вызываться самым его бытием постепенного раскрытия и прочного утверждения в апостольскую эпоху. Теперь всячески натурально, что мы находим мотивированный ответ на эти кардинальные запросы уже в первой главе апостольского документа, усвоенного св. Павлу под именем «Послания к Евреям». Правда, последнее сразу начинается торжественным вступлением без всяких личных указаний и эпистолярных предварений, обычных в Павловых писаниях. Однако, по существу, отсюда вытекает разве то, что тут не было в этом фактической надобности за достаточной взаимной известностью автора и читателей. Посему это вовсе не исключает, что в данном случае мы имеем литературное произведение, аналогичное, например, 1Ин. Применительно к изобретённой

проф. Ад. Дейсманом терминологии, – Евр. в отличие от других писаний Павловых будет собственно «посланием» (Epistel), между тем все прочие суть специально «письма» (Brief). Отсутствие личных рекомендаций и обращений к адресатам может говорить, что все они более или менее знали писателя и – в своих руководителях – представляли не очень многочисленный круг лиц сходного с ним настроения. Об этом же свидетельствует и категоричность вводных заявлений, которые высказываются в качестве бесспорных истин. Автор отправляется от них с незыблемостью, чтобы осветить во всей глубине и раскрыть своё целостное воззрение. Он согласен с первыми получателями в общих мессианско-догматических формулах⁸⁸⁰ и просто констатирует их в собственном божественно-христианском достоинстве по сравнению с откровением в Ветхом Завете. Этим прямо внушается, что и писатель, и читатели были иудео-христиане. Для них здесь был жизненный интерес, особенно обострявшийся под влиянием благовестия Павлова. Эта тема обсуждается в Евр. более спокойно и теологически. Очевидно, горячий кризис резкого напряжения уже миновал, но далеко не исчезла ещё потребность для иудео-христианской мысли и совести в том, чтобы не смущаться оставлением иудейства. В этом слышится непосредственный отголосок самой христианской жизни, лишь постепенно преодолевающей переход от старого к новому. Это – не простая теоретическая конструкция, анализирующая давно минувшее. В Евр. пред нами рисуется ситуация даже не послания Варнавы, а – скорее – времён апостольских и именно Павловых, когда она создавалась всем течением и складом христианской действительности. В таком случае кто же всего более вызывался и обязывался отвечать на эти жизненные запросы, как не тот, в ком был главнейший источник, способствовавший их фактической настоятельности? В этом пункте исторические нужды⁸⁸¹ совпадали с догматико-теоретическими постулатами, причём вторые устраняли личные эпистолярные обращения, не отнимая у Евр. характера действительного послания, а первые давали ему живую

воспринимающую среду, препятствуя его обращению в чисто «теологический трактат»⁸⁸².

Всякий успех в разрешении взятой задачи мог достигаться лишь при обеспеченной солидарности в некоторых общих предпосылках, чтобы они служили бесспорными тезисами убеждающей аргументации. На этом и необходимо было сосредоточиться сразу к взаимной пользе писателя и читателей, почему эпистолярные наслоения не соответствовали целям и только ослабляли бы силу авторитетного внушения во имя не личных отношений, но единых истин⁸⁸³. Последние, служа точкой отправления, оказываются по своей мотивировке фундаментом всего дальнейшего построения⁸⁸⁴ и возводят к высшему от общепризнанного. Это, прежде всего, незыблемый факт (I, 1), что в Новом Завете глаголет и открывал верховную волю тот же Бог Ветхого Завета. Но тогда – при абсолютности причины – становилась сомнительной сама необходимость этого новшества, которое могло оправдываться в своём бытии лишь особыми отличительными чертами по сравнению со старым. Так потребовалась соотносительная характеристика обоих. Для сего писатель и отмечает сразу характерною для его литературного стиля (ср. V, 8, 14. VII, 3. IX, 10 и др.) аллитерацией типические свойства ветхозаветного домостроительства, что при нём Бог говорил *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*. А если содержание в ветхом и новом одно по единству первоисточника или первовиновника, то данные термины могут и должны указывать в нём только разности со стороны состава, в его объёме, и по способу. В этом смысле *πολυμερῶς* отмечает не разновременность и продолжительность соответственно разным открываемым частям⁸⁸⁵. Конечно, многочисленность их не совсем гармонирует с единокра́тностью, но это уже побочная идея, а главным является именно многоча́стность самого содержания (ср. Прем.7:22), в котором сообщались Богом многие части. Сами по себе они все истинны и своим множеством обеспечивают высокую полновесность ветхозаветного откровения; – однако множественность, не сведённая к единству, ни в каком случае не выражает целого и не исчерпывает его, хотя бы и не являлось скудной

фрагментарностью (ср. 1Кор.13:9). Такая многочастность содержания неизбежно сопровождается и многообразностью форм при его обнаружении. В своём целом все эти части имеют одинаковый вид служебного соподчинения ему, как его слагаемые, заимствующие в нём все отличительные черты равного характера. Напротив, будучи оторваны и разрознены, они приобретают уже обособленную типичность в своём фактическом выражении и действительном применении. Значит, это не способы, орудия и посредства разного сообщения⁸⁸⁶, а разные качественно формы, свойственные этим частям при их отдельном возведении людям и постепенном утверждении в мире⁸⁸⁷. Разные части предлагались для восприятия в своих различных видах (ср. Иов.5:13 в 4 ж Макк.1:25; 3:21; 14:11; 15:24: τὴν τῶν στρεβλῶν πολύτροπον (κ) ποικίλιν). При первом второе безусловно необходимо и в свою очередь убеждает, что множественность содержания ограждалась в своём достоинстве и действии равной множественностью отражения, способствуя общему успеху. Многообразие здесь понятна сама собой, но особо подчёркивается потому, что в В.З. она выделяется слишком характерно, причём ей постепенно усваивалась неподобающая, собственная или самостоятельная важность. Нет надобности выяснять, что специально понимается под множественностью материальных частей и внешних образов. И тогда, и теперь одинаково бесспорно, что в В.З. Бог сообщал много откровений и во многих формах – религиозно-морального заповедания, иерархическо-культового установления, гражданско-теократического устройства, мессианско-пророческого предвозвещения. Везде тут были отражения божественной истины, которые при последовательном накоплении должны были оказываться вместе, хотя бы исторически появлялись в разные эпохи. Но это было лишь простое сосуществование⁸⁸⁸, ибо все части напоминали буквы рассыпанного алфавита⁸⁸⁸ и, – оставаясь раздробленными и обособленными, – даже при своём численном обилии не могли составить целого, пока не объединятся в своём первоисточнике. А таковым со всех сторон и было ветхозаветное домостроительство. В нём содержались в достаточной полноте

все новозаветные истины, – и, тем не менее, лишь фактическое воплощение обнаружило их внутреннюю, органическую солидарность, в какую они должны были слагаться в живой действительности.

До тех пор в них были разные по содержанию и форме преломления целого, предуготовлявшие его совершенную реализацию. О последней по ним не все могли догадываться точно, ибо возможен был субъективизм комбинаций и предположений относительно общего на основании многого. Но эта множественность почерпалась в едином и разнообразно освещала его, а потому постепенно должна была всё отчётливее и нагляднее открывать будущее завершение. И это продолжалось *πάλαι* – во все времена, когда Бог говорил во пророках вплоть до проглаголения в Сыне, т. е. не только древле, а и во всё дальнейшее течение, которое, как исчерпанное прошлое, является теперь сплошной минувшей древностью (ср. Иуд.1:4). *Πάλαι* противопоставляется нынешнему Сыновнему вещанию и потому обнимает весь предшествующий период. Для него пригодно *πάλαι*, поскольку он обветшал, прошёл и не воротится, будучи сменён и активирован своим увенчанием. Здесь прямо чувствуется Павлово «древняя мимоидоша» с явным оттенением, что для сего уже нет места, поскольку теперь «быша вся новà» (2Кор.5:17). То было сказано: – тут акт законченный согласно форме аориста (*λαλήσας*)⁸⁸⁹, хотя и не единичный, раз его действие простирается на всё протяжении *πάλαι*, – издревле и доселе. На всём этом пространстве глаголение Божие никогда не прекращалось, если и выражалось многообразными частичными обнаружениями. Это не отрывочные, бессвязные и неупорядоченные звуки, ибо по излюбленному в Евр. (Евр.2:2–3; 3:5; 4:8; 5:5. 11:18; 12:25) глаголу *λαλεῖν* необходимо предполагается живая, непосредственно говорящая личность в самом процессе произнесения, а тогда – её речь не есть нечто лишь записанное и почерпаемое в авторитетном документе ссылкой *υἱουραπταί*, но постоянно звучащее слово, которое в Писании и через Писание всегда говорит (*λέγει* Евр.1:6, 7; 5:11 и др.) людям. В результате получается непрерывное откровение,

объединяемое своим активным производителем, который может стремиться только к свойственному единству. Естественно, что должна быть преемственность и в самих хранителях. Таковыми были «отцы» в определённом смысле (τοῖς πατέράσιν) и именно те, которым Бог глаголял через пророков, или еврейские (ср. Ин.7:22; Рим.9:5, 15:8; Сир.44:(?) πατέρων ὕμνος). Это, бесспорно, «отцы» и для писателя с читателями в качестве предков⁸⁹⁰, почему отсюда несомненна еврейская национальность адресатов⁸⁹¹. Конечно, «отчество» было пропедевтическим⁸⁹² предварением Сыновнего глаголения и в нём распространяется на всех его соучастников или на всё христианское общество⁸⁹³, но это уже косвенное применение данного достоинства, которое приобретено раньше и существует независимо, будучи прочным достоянием ещё доблудатной эпохи, куда оно переходит по простой фактической наличности без всякой непосредственной мотивировки в прямых отношениях. Всё преимущество берётся помимо связей с «нами», или в его историческом положении, когда восприемниками откровения были старшие поколения, способные усвоить и сохранить точно и передать неповреждённо дальнейшим поколениям. И если глаголение Божие не было всецелым, а варьировалось по содержанию и форме, то все его звуки концентрировались в авторитетных носителях и через них путём живого предания достигали всех родов, хотя бы не каждый слышал их из собственных уст Божиих. Таково было в еврейском народе религиозно-воспитательное, национально-государственное и семейно-бытовое устройство, где всё покоилось на преемстве младших старшим, детей – отцам. Последние – по живому общению с предками и через них с самим первоисточником – были незыблемыми поручителями священной истинности сообщения, – и апелляция, что это «от отец» (Ин.7:22), являлась высшим удостоверением у евреев, которые почивали на «преданиях старцев» и блюли все «речения отцев».

Указанным способом «патристической» традиции гарантировалась сохранность божественного откровения, но его надо было наперёд обеспечить в пунктуальности сообщения, а

это ограждалось самым достоинством функционировавшего посредства – ἐν τοῖς προφήταις. Они тоже рисуются специально определённой величиной, но – соответственно объёму πάλαι – не могут замыкаться кругом строго пророческих лиц, как и терминологически включаются в разряд τῶν ἀγίων ἀπ’ αἰῶνος προφητῶν (Лк.1:70. Деян.3:21) Авраам (Быт.20:7), Моисей (Втор.34:10 и ср. Втор.18:18), Давид (Деян.2:30) и вообще все богодухновенные мужи (Пс.104:15). Пророки, конечно, были высшими представителями божественного озарения и проникновенного прозрения, но через них только говорил Бог, и всякий Его избранник⁸⁹⁴ обязательно являлся до известной степени профетическим⁸⁹⁴, поскольку передавал волю Божию, а она, даже регулируя настоящее, непременно предуготовляла и приоткрывала будущее (ср. 2Пет.1:21). Тем не менее главнейшими провозвестниками его были собственно пророки, которые и служат олицетворением всего ветхозаветного глаголения, ибо в нём были *major pars* (большинство из них), показывая его основной характер и обнаруживая внутреннюю природу всех других представителей. И если их было много, – этим только достигалось надлежащее совершенство передачи многочастного и многообразного содержания. И успех усугублялся ещё тем, что пророки не были здесь механическими орудиями пассивного свойства. Правда, в эллинистической речи ἐν с dat. может равняться διὰ с accus., но по сравнению со вторым сочетанием⁸⁹⁵ первое при именах лиц не является простым евраизмом⁸⁹⁵ чистой орудности (Авв.2:1) и удерживает особый оттенок – активного соучастия посредников в данном деле (см. IV, 7), где они бывают рациональными и ответственными исполнителями функционирующей в них силы⁸⁹⁶. Последняя, сохраняя свою самобытность, обеспечивает соответственное осуществление избранными ею органами, которые разумно воспринимают и верно сообщают полученное. В этом смысле и пророки были сознательными вместилищами верховных откровений, почему естественно передавали их по назначению со всей точностью и с наилучшим эффектом. Преисполненные божественного вдохновения, – они постигали подлинную его энергию и могли осведомлять о ней других с

должным разумением и со всеми необходимыми разъяснениями. Так ветхозаветное провозглашение было глаголанием самого Бога, Который устами пророков непосредственно говорил людям.

В результате теперь имеем, что в Ветхом Завете

- 1) был божественный источник непрерывного откровения,
- 2) последнее сообщалось во множестве своих частей и многообразно,
- 3) оглаждалось «отцами» по восприятию и передаче,
- 4) доходя до них через уполномоченное и бесспорное пророческое посредство.

Божественно авторитетное и неизмеримо богатое содержанием, – это пророчество путём постепенного накопления достигло такого предела, что ждало лишь объединяющего подсчёта и решительного вывода. Требовался в божественном глаголении заключительный аккорд, и он раздался «в последок дней сих» (Евр.1:2). В этом сочетании первый член представляется завершительным для всего разумеемого периода⁸⁹⁷, который по необходимости бывает уже позади. Действие не было бы «на последок» дней, если бы они продолжались доселе. Здесь очевидна хронологическая смена всего раннейшего позднейшим, почему второе никоим образом не может ни предвирать, ни обнимать того, будучи для него конечным итогом. Вся фраза неотразимо внушает, что те дни прошли, принадлежат минувшему и не могут относиться к функционирующему «последку», откуда ясно, что слабо засвидетельствованное ἔπ' ἑσχαίων возникло по грамматической приспособительности и должно уступить более прочному текстуально ἔπ' ἑσχαίῳ (χρόνου). Тогда это будет последняя грань тех дней (ср. Евр.9:26), в которых не отмечалось бы подобного выделения, раз все они были фактически таковы⁸⁹⁸, и не подчёркивалось бы тесной⁸⁹⁹ связи, если бы тут был остаток чего-то иного, сопутствуемый ими⁸⁹⁹. В этом случае получается окончательное увенчание всего предыдущего развития. Но там были пророческие предвозвещения, и потому здесь констатируется божественное осуществление. В силу этого «последок» обнимает время

мессианского исполнения древних пророчеств, когда те дни будут простираться на предшествующую подготовительную эпоху. Тут выразительность ударения на τοῦτων не может удостоверить⁹⁰⁰ наличности и свидетельствует лишь о технической терминологии. Вся фраза будет аналогичной по своему строению традиционной формуле מִיָּמֵי הַלְרִנָּאָה (Быт.49:1; Числ. 24:14; Иер.23:20, 49:39 [25:19]), а это сочетание обозначало мессианскую эпоху (Ис.2:2; Дан.10:14; 1Пет.1:20. Кимхи: *Ibicumque legitur Beaharith hayamim*, ibi sermo est de diebus Messiae. P. Нахман: *Extremum dierum consensu omnium doctorum sunt Dies Messiae*). Получается обычное для всего иудейского сознания и всем понятное различие несколько позднейшей терминологии между מִיָּמֵי הַלְרִנָּאָה (ὁ αἰὼν οὗτος, ὁ νῦν καιρός) и מִיָּמֵי הַלְרִנָּאָה (ὁ μέλλων αἰὼν, ὁ αἰὼν ἐκεῖνος, ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος). В середине их, как заключение того века и переход к будущему, полагается «последок» для мессианского утверждения грядущего славного царства⁹⁰¹. Радостные в качестве увенчивающего завершения, – эти дни были вместе с тем и тяжёлым переломом воссоздания нового в замену старого, которое должно было устраняться даже по самой своей подготовительности. Это момент болезненного рождения путём מִיָּמֵי הַלְרִנָּאָה (ὡδίνες Мф.24:8), после чего следует критический период фактического утверждения со всякими потрясениями, которые являются неизбежными спутниками столь грандиозных пертурбаций. По данной⁹⁰² теневой стороне мессианская эпоха ещё тяготеет к прошлому и по этому свойству рисуется в Новом Завете в качестве «последних дней» (Деян.2:17. Иак.5:3 и ср. 2Тим.3:1), «последней години» (1Ин.2:18), «последнего времени» (ἐπ' ἐσχάτου χρόνον Иуд.1:18) и «конца времён» (ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων 1Пет.1:20). В этом пункте иудейская традиция сильно колебалась, то причисляя дни Мессии или к веку нынешнему или к веку будущему, то считая их особым промежуточным периодом. Христианская мысль склоняется к этому третьему решению, хотя видит здесь больше связующее звено между завершаемым на последок прошлым и открываемым будущим, которое, однако же, действует

фактически и ныне, как предуготовление к тому абсолютному торжеству, когда «Бог всех будет во всех» (1Кор.15:28). И писатель Евр. выдвигает по преимуществу собственно эту внутреннюю связь, констатируя, что в конце одного периода произошло в настоящем совершеннейшее увенчание его высших стремлений. В нём не отмечается никаких разграничений, ибо это есть настоящее, поскольку Бог сказал в Сыне решительное и неповторяемое слово (аор.), которое господствует всецело. С этой стороны всё дальнейшее бывает сплошным целым и единым, хотя и в разных стадиях – основания, утверждения, торжества.

Новый строй вполне обеспечен в своём бытии, так как покоится на прочном фундаменте предшествующего предварения, где все элементы были величественны и священны, а в целом всё направлялось к мессианскому исходу, поскольку все пророки пророчествовали именно о [до] Мессии (Schabbath 63a). Новое не просто вытесняет прежнее, когда для него нужно бы отыскивать и оценивать держащие и скрепляющие опоры. Оно создается на раннейшем и гарантируется его достоинствами, будучи божественной вершиной всех грандиозных сооружений. «В последок дней», – говорит тот же Бог и, конечно, в свойственном Ему тоне. Тут уже самый заключительный аккорд, в котором слагаются в стройную гармонию все прежние разрозненные звуки, и он может только продолжаться, а не повторяться, когда свидетельствовалась бы внутренняя слабость, нуждающаяся в усилении и никогда не достигающая полноты по причине своих органических дефектов. У нас удостоверяется обратное, что Бог сказал раз навсегда (ср. Евр.9:26), ибо аорист означает здесь законченную единократность соответственно строгой единичности посредника – ἐν υἱῷ – в отличие от множественности ранних предтеч – ἐν τοῖς προφήταις. Этот новый деятель нарочито характеризуется по своему сыновству, как тот, кто есть Сын⁹⁰³. Бесчленность имени специально выдвигает это основное, существенное качество, с рельефностью оттеняя, что в нём почерпается вся важность и ходатая, и его дела. Правда, такая бесчленность иногда указывает лишь знакомые, обычные и

общеизвестные термины, но и в этом техническом употреблении всегда отмечается для взятого свойства его очевидное и устойчивое преобладание в предмете, почему последний и определяется через него. Эта особенность в нашем примере тем несомненнее, что ведь и «отцы» и «пророки» равно были принятыми и понятными наименованиями, а однако при них имеются точные грамматические квалификации. Если этого нет при *υἱῶ*, – мы обязаны вывести, что в нём подчёркивается собственно его сыновство, как эссенциально⁹⁰⁴ доминирующее у него настолько, что этим выражается всё достоинство самой природы. Значит, посредником ныне служит Сын в особенном, исключительном смысле самой тесной натуральной близости к Богу по естеству.

Отсюда прямо вытекает, что через Него мы должны получать наивысшее откровение, – не просто завершительное для всего предшествующего, по согласию с последним, но и абсолютно заключительное, по увенчанию его, раз не может быть ничего лучшего по сравнению с явлением Отца в Сыне (Мф.11:27; Лк.10:22; Ин.1:18, 6:46, 14:9). Несомненный по общему понятию сыновства, – этот тезис подкрепляется и раскрывается частнейшими предикатами⁹⁰⁵, какие у него необходимы в разумеемой конкретной личности, когда отвлечённая идея приобретает типическую индивидуальность. И мы видим, что сыновние отношения нового посредника сопровождаются чрезвычайными преимуществами в самом деле, поскольку «Бог положил Его наследником всего». Что Сын наследует отцу, – это тогда было ещё бесспорнее, чем теперь, ибо наследничество почиталось безусловно данным в самом сыновстве и фактически осуществлялось с неизбежностью *jure haereditatis* (*право наследования*) (Гал.4:7 и ср. Рим.8:17). В рассматриваемом случае допустима лишь та особенность, что Сын единственный получал всё достояние со всеми правами первородства. Вопреки сему в Евр. говорится о специальном поставлении Божиим, без которого наследование – теоретически – могло бы и не совершиться (ср. Гал.4:1–2). Очевидно, здесь констатируется нечто такое, что доставляется Богом заслужившему в обсуждаемой области, в которой

обетованные богатства с исключительной собственностью принадлежат Ему и достаются лишь достойному по нарочитому усмотрению Божию⁹⁰⁶. У нас же трактуется о пророческих предвозвещениях, увенчанных откровением в Сыне, или о мессианских благах. Значит, к ним и относится разумеемое наследование со всей безграничностью, отмечаемой бесчленным πάντων для самого разнообразного множества. Сын приобрёл описываемую привилегию в силу того, что пророчески предуготовленная цель нашла в Нём своё всецелое выполнение. В таком случае обязателен и соответствующий сему результат в реальном наследовании.

Тогда ἔθικε⁹⁰⁷ указывает не на предвечное предопределение, где принципиальная прерогатива наследничества была незыблемой по самому сыновству и не требовала специального решения, которое удостоверяет исторический акт⁹⁰⁸. Но это и не простое юридическое право, хотя бы авторитетно обеспеченное ветхозаветным божественным предречением (в Пс.2:8)⁹⁰⁹, поскольку в нём было лишь пророческое глаголение Божие и – о Сыне, а не в Сыне. По всей комбинации моментов ожидается бесспорное обладание в наличности. Тут ἔθικε равняется «сделал» (ср. Рим.4:17 = Быт.17:5; 1Тим.2:7; 2Тим.1:11), выражая, что всё произошло по соизволению Бога, как основоположника и совершителя всего спасительного процесса во всех его исторических стадиях⁹¹⁰. Мыслится наследование не по натуральной божественности, а по домостроительству искупительного подвига, по которому «всё предано» (ἐδόθη) Сыну-Христу (Мф.28:18 и ср. Пс.2:8). Эта сторона бесспорна ещё и потому, что Сын рассматривается в положении, тождественном пророческому, т. е. при самом служении или по воплощении. Здесь Он внешне аналогичен своим предтечам, но неизмеримо превосходит по чрезвычайному успеху в общей миссии. Последняя не достигалась в совершенстве пророками, ибо они лишь предвозвещали утешительные факты, но не владели ими и потому не могли снабдить других. Наоборот, Сын унаследовал всё и усвоил себе настолько, что фактическое приобретение стало неотъемлемым обладанием, почему теперь

в качестве господина Он сообщает присным от своего неисчерпаемого изобилия.

Вот здесь и заключается безусловная причина, что Сын окончательно завершил всё откровение, сделав обетованное живой реальностью. На общем промыслительном пути Сын недостижимо выше всех предшественников в реализации искомой задачи и, следовательно, должен иметь для того индивидуальные оправдания в самом своём существе, как заранее и натурально бывшие и определившие достоинство подвига. Он лучше других совершил и потому, очевидно, превосходнее всех по своей природе. Его преимущества, неизмеримо выдвигающие над исторической условностью, оказываются высшими и раннейшими по сравнению с ней, доминирующими в ней с властной державностью свободного распоряжения владыки своим созданием. И это вполне неотразимо по миротворческому влиянию Сына. Данный момент служит разъясняющим и мотивирующим по отношению к наследничеству и отмечается у писателя выразительным καὶ. Последнее не связывает, для чего было бы излишним при ὅς, но усилительно утверждает вышесказанное ссылкой на бывшее некогда, что через Сына было уже и миротворение, а отсюда тем понятнее совершившееся в самом домостроительстве⁹¹¹. Важно активное посредническое сучастие, которое и должно с решительностью оттеняться поставлениям ἐποίησεν перед τοῦς αἰῶνας – согласно авторитетной текстуальной традиции. Акт этот констатирует миротворчество, однако со специальной целью принципиального освещения домирной независимости Сына, чтобы обеспечить Его окончательное и всецелое наследничество. По этой комбинации αἰῶνες, бесспорно, обнимают κόσμος, но именно в его периодических сменах, квалифицированных в иудействе особыми «веками» (ד'רביז). Это всё сотворённое через Сына, которое Им и охраняется, или τὰ πάντα (Евр.1:3). Но – по логическому ходу построения – мысль сосредоточивается не на бытии мира в его упорядоченном течении, а на со-присущей ему временности или временной последовательности, каковая началась и держится вместе с осуществлением тварности. Тогда ясно, что Сын был

со-виновником Богу в происхождении самого времени и потому в нём натурально торжествует над ним. Этим удостоверяется, что естество его совсем иное и содержит стихии чисто божественные, которые порождают исключительные отличия спасительного подвига и соприисутствуют в нём⁹¹². Они и описываются далее в ближайшей характеристике Сыновней природы (Евр.1:3). Прежде всего, Сын по отношению к Отцу есть ἀπαύρασμα, а этот термин по своему производству и употреблению означает

- 1) излучение в его процессе и результате, или
- 2) отражение света другим предметом, как, например, зеркалом, рефлектором и т. п.

Во втором случае вся важность будет в отражающих свойствах, которыми условливается достоинство образа, как отражённой копии. Но рефлексивная способность чего-либо нимало не говорит о соответствии его излучающему источнику и, собственно, даже не отмечает ближайших качеств, ибо этой энергией обладают весьма многие объекты, различные и, по существу, и по действию. Такое понятие констатировало бы лишь факт божественной отражённости в Сыне, не давая решительно ничего конкретного для индивидуальной Его характеристики, между тем у нас в этом пункте лежит центр тяжести всего построения. Ведь фактически и весь мир во всём своём составе служит отблеском божественного сияния, а нам нужно с точностью определить специальную особенность Сыновнего отражения по степени восприятия в нём Отчего первосвета, который сам тут функционирует и вызывает свои следствия. Отсюда неоспоримо, что разумеется активное излучение, но не столько по самой процессуальности, а в его неразрывности и пунктуальном воспроизведении светового фактора. Это – ἡλίου φθέγγος (Исихий), излучённый свет, эссенциально равный со своим производителем, являясь φῶς ἐκ φωτός. Сын бывает излучением τῆς δόξης, или той известной читателям славы Божией (Еф.3:16; Кол.1:11), в которой непосредственно отражается существо Божие и в котором Бог живёт, как в неприступном свете (1Тим.6:16). В этом виде слава Божия недостижима для человека и открывается для него

приспособительно (см. [Исх.33:19](#) сл. [Ис.40:5](#), [46:13](#), [60:1](#) и далее), когда усваивается людьми, пока они сами сохраняют её в себе (ср. [Рим.3:23](#)). В Ветхом Завете она обнаруживалась в шехине ([Исх.24:16](#); [Пс.84:10](#) и ср. [Рим.9:4](#); [2Пет.1:17](#)), а в Новом – всегдашним носителем её явился Христос ([Рим.6:4](#); [Ин.1:12](#)), сообщивший её миру ([2Кор.4:4](#) и ср. [Рим.9:23](#); [1Тим.1:11](#); [Ин.11:40](#)) и открывший путь к первоисточнику в эссенциальной славе Божией ([Откр.21:23](#)), которая служит лишь целью достижения для наших стремлений ([Тит.2:13](#); [Рим.5:2](#)). Христос направляет и приводит туда, ибо Он исконно был излучённым светом. Это достаточно обнаруживает Его природу; – однако излучение ничуть ещё не обеспечивает самостоятельного бытия и, во всяком случае, совершенно не предрешает, что с ним будет при подобном обособлении. Этот второй момент теперь и характеризуется вполне уместно через *χαρακτήρ*. Давно ходившее и всегда довольно обычное, – слово это (от *χαρασσω*) отмечает собственно орудие для начертания на чём-либо, а затем и само начертание, в котором отпечатывается нечто. Такое новое применение данного термина было тем натуральнее, что в древности обычным средством этого рода служили печати, но для сего они сами должны были носить на себе известное начертанье. Раз же последнее в точности переходило на оттиск, то и этот по тождеству с ним оказывался *χαρακτήρ*, являясь равным ему двойником. Здесь вся особенность состоит именно в отчётливости воспроизведения, отражающего со всей типичностью лишь данное начертание и характерное для него. Отсюда дальше естественно развивается и получает возобладание идея типически-характерного отражения, адекватно передающего все собственные черты особого от него оригинала. В этом смысле термин *χαρακτήρ* отмечает не простое подражательное подобие, лишённое отдельной реальности, но самостоятельность вещи при материальном тождестве с отражаемой в ней другою⁹¹³. Очевидно, только этот предикат и допустим при описании Сыновней природы в отношении к Богу. Сын и в своём обособлении, сохраняя все свойства излучения, выражает в себе самые типические стороны первоисточника. В этом

частном оттенке заключается специальная энергия избранного слова, тогда как εἰκὼν означает целостное и безупречное изображение незримого в осязательном внешнем воплощении (2Кор.4:4; Кол.1:15; 1Кор.11:6; Кол.3:10), а μορφὴ (Флп.2:6 сл.) отмечает эссенциально соответственную форму бытия⁹¹⁴. Первое пока здесь не требуется, второе же достаточно указывается излучением, поскольку ἀπαύλασμα по контексту речи означает не откровение недоступной славы Божией для других (ср. Прем.7:26) через Сына, но отражённое сосредоточение её в Сыне, удостоверяя общие натуральные Его свойства. Касательно последних χαρακτήρ и определяет индивидуальную их концентрацию, как выпуклое впечатление τῆς ὑποστάσεως. По своему производству, это слово знаменует то, что стоит внизу под чем-нибудь (τό ὑποκείμενον) и служит для него основой (Иез.43:11) и опорой (Пс.68:3; Иер.23:22) в качестве фундамента. По отношению ко всякому бытию это есть самая его природа, которою оно держится и существует, а для каждой частной вещи таковы её особенные натуральные отличия, какими она выделяется из среды других в своей самостоятельности. Понятно, что ὑπόστασις первоначально тождественное с οὐσία, потом наклоняется в сторону индивидуалистического оттенка, который всегда содержался в глаголе ὑφίστασθαι и мало-помалу получил в догматике решительное преобладание⁹¹⁵. Посему нормально, если в применении к человеку ὑπόστασις стало характеризовать сколько естество, столько же и лицо в его обособленной индивидуальности. В рассматриваемом контексте единственно пригоден лишь второй оттенок⁹¹⁶, ибо по своей природе Сын описан ранее, как излучённый свет славы Божией. Теперь речь сосредоточивается на выяснении его отрешённого существования, когда вполне возможно, что, удаляясь от первоисточника, луч постепенно помрачается и теряет типическую яркость своего светоча. Здесь мыслим лишь единственный вопрос: насколько эта обособленная величина сохраняет и воспроизводит свой индивидуальный оригинал? В этой ассоциации необходимо должен господствовать момент персональности⁹¹⁷, хотя бы не со всей строгостью

догматической Никейской формулировки, которая, однако же, имела тут достаточное предварение и авторитетное оправдание.

Таковы эссенциальные Сыновние свойства, в которых заключается сама природа бытия⁹¹⁸, почему – вместе с ним – они всегда являются настоящими (ὄν). Неизбежно, что соответственными бывают и все функции. В характеристике Сына это уже новая сторона, присоединяемая к данному описанию через внутренне связующее τέ (ср. Деян.2:37, 27:5) по правилу: καὶ conjungit, τέ adjungit⁹¹⁹. Внимание обращается теперь к деятельности Сыновней в сообразности с описанной выше, природой. Но последняя отличалась божественной независимостью по бытию, а потому и первая будет одинаковой по сохранению нормального существования во всём, что в этом нуждается. Отсюда – φέρων, аналогичное לָבֹר, которое употреблялось для промыслительного сохранения Богом мира (Schemot Rabba, par. 36 у Aug. Wünsche, Bibliotheca Rabbinica XVIII, Leipzig 1882, S. 271). Оно даёт знать, что разумеемый объект не имеет собственного устоя и должен бы пасть и развалиться, если бы не поддерживающая помощь, которая сообщает ему свою прочность. По внешности пассивный, – этот акт содержит внутреннюю жизненную активность, ибо не ограничивается чисто механическим подкреплением, а внедряет собственную энергию. Он преодолевает косность тяготения и разложения и вдохновляет к обеспеченному бытию. Об этом свидетельствует тот факт, что механический агрегат, сам по себе готовый развалиться, теперь образует стройное целое, поскольку квалифицированное τὰ πάντα по сравнению с простым πάντα (Ин.1:3) означает «все» не по простой нумерической численности, но обнимает все мыслимые вещи в совокупном, органическом единстве⁹²⁰. Уже одно это достаточно удостоверяет, что φέρειν обладает движущей, развивающей силой, какая предполагается и понятием несения, – конечно, вперёд, к чему-нибудь высшему и лучшему. Достигается это τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ. Говорится о действиях Сына на основании принадлежащих ему натуральных преимуществ и – значит – своими личными средствами, почему αὐτοῦ относится к

Нему⁹²¹, а не к Отцу⁹²². Если бы справедливо было второе, – этим колебалось бы достоинство Сына, коль скоро Он не может сам поддерживать мир, хотя активно соучаствовал в творении его. Ведь Бог обнаруживает Своё величие независимо от важности посредника и, во всяком случае, не констатирует у каждого равных отличий. Тогда и для Сына получалась бы лишь несомненность его миропромыслительного посредничества, но не божественного достоинства Его, между тем на этом сосредоточивается вся сущность авторской аргументации. В ней закрепляются за Сыном божественные качества природы и на них утверждаются соответствующие обнаружения, как натурально собственные. Теперь пред нами будет «слово соприсущей Сыну силы» в данном частном применении, которое не исчерпывает её всецело и бывает только специальным отзвуком Сыновнего глаголения. При таком соотношении у λόγος с ῥῆμα⁹²³ – совершенно понятно, что второе отражает свойства первого, проникается его божественной мощью и сообщает Сыновнему мироправлению характер действия самого Бога Отца (ср. Кол.1:17). Всё это нормально по комбинации описанных элементов, но идея слова не представляется необходимой в данной связи и могла вызываться лишь исконной ассоциацией, которая была подготовлена ранее. А там отношения Божие к миру рисовались под формой глаголения, каковая вполне законна и для Сына. Тем более это уместно здесь касательно тварного мира, вызванного к бытию творческим словом Божиим, которое принадлежит и Сыну по Его сучастию в миротворении. Здесь «всё» простирается на всю совокупность созданного без всяких ограничений и определений. Сотворённое через Сына, – оно Им же и существует в своём нормальном историческом течении.

Все отмеченные преимущества и действия сохраняются у Сына в том Его состоянии, когда Он достиг наследничества. Это было в воплощении и по воплощении. Последнее внешне являлось уничижением и по наружности приравнивало Сына ко всем земнородным по самому лицу и служению. В таком случае Сыновнее глаголение не было бы по существу слишком несоизмеримо с пророческим, превосходя разве лишь

градально. Раньше констатировано совсем иное, а ныне разъясняется, что и в своём вочеловечении Сын неизменно оставался индивидуальным божественным отблеском (ὥν), продолжая на земле удерживать (φέρω) Свою миропромыслительную активность. Всюду обнаруживается соответствие Сыновних проявлений с самой природой, где все отражения условливаются ею в силе и применениях. По непосредственному участию в творении мира Сын близко соприкасается с ним и потому бывает заправителем его, ограждая регулярное течение и постепенное развитие. Нормально, что Он же восстанавливает нарушенное равновесия и для исцеления нисходит к падшему, ибо последний не может подняться до божественности. Так условливается воплощение Сына и предначертывается самый подвиг – сосредоточением на устранении дефектов, вызванных греховностью и сопровождающихся язвой разрушающих и дезорганизирующих грехов человеческих. На этот пункт и устремляется теперь Сыновняя энергия со всей натуральной божественностью. При таких данных искупительное служения воплощённого Сына получает божественную державность самого решительного акта, а он заключается в καθάρισμός или в очищении, изглаждающем пятно (см. Мф.8:3; Иов.7:21 и ср. Исх.30:10) и освобождающем от него замаранный предмет (ср. Евр.9:14). Поскольку у нас трактуется сейчас о грехах, – писатель напоминает религиозно-ритуальные способы морального очищения, причём легалистический термин (Лк.2:22 и Мк.1:44; Лк.5:14; Ин.2:6, 3:25) приобретает этический смысл (2Пет.1:9 и ср. Исх.30:10 и Иов.7:21 по LXX-ти). В этом очистительном действии конечно, тоже допустимы оба названные момента, из которых первый непременно сопровождается вторым, но обратное не требуется с безусловностью, ибо возможно кого-нибудь очистить от грязи, не уничтожая её, а только снявши. Естественно, что при этом всегда остаётся опасность последовательных дальнейших загрязнений, – и успех тут сомнителен и случаен. Это всего менее вероятно для Сына при описанных предварениях о достоинстве Его лица и подвига, где всё располагало ожидать полного, окончательного эффекта. Очевидно, Сын уничтожил

сам источник нечистоты именно тем, что счистил, смыл самые грехи, упразднив их (ср. Евр.9:26), почему больше они ни к кому не могут пристать⁹²⁴. Таково здесь обязательное требование по фактическому течению вещей, в которых вредные следствия устранялись единственно поражением причин. В виду сего нельзя согласиться, когда ближайшую аналогию в Мф.8:3 странным образом обращают против представленного понимания, якобы в обоих случаях тут просто искусственность и некорректность, между тем разумеются лица в качестве освобождаемых от грехов путём очищения их⁹²⁵. Но подобное толкование гораздо насильственнее грамматически, а предметно грешит уже тем, что усваивает Сыну чисто внешнее действие, которое бывает поверхностным и временным по объёму и результату, поскольку простирается на непосредственно подвергшихся ему и допускает даже у них возобновление старого с необходимостью бесконечного повторения очистительных операций. В этом отношении Сын ничуть не превосходил бы прежней, ветхозаветно-ритуальной практики, и Его специальное вторжение в обычный процесс оказывалось бы спорным по принципиальной надобности и по фактической благостности. Такая возможность всего менее подходила к авторской аргументации, ибо ход её направлял к незыблемой уверенности, что очистительное действие Сына, как со-существенного Богу миротворческого и миропромыслительного соучастника, будет решительным и всецелым, а это и вполне, истинно, раз в корне побивается сама греховность. Тогда констатирование самых объектов становится излишним, – и текстуально непрочное ἡμῶν является неприемлемым идейно, поскольку напрасно и говорит о пунктах применения известной силы за совершенным упразднением её. Зато тем натуральнее, что наперёд выдвигается со всесторонним освещением всё дело Сыновнее в качестве καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν по его достоинству, чтобы потом отметить, самым способом исполнения, которым определяется полученный отсюда результат. В этом отношении всё значение данного события целиком зиждется на авторитете совершителя, и тут требуется утвердить, что оно обязано

последнему по Его собственной инициативе. Это и выражает медиальная форма $\rho\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$, которая имеет при accusativus'e активную энергию⁹²⁶ и потому не нуждается в дополнении через $\delta\iota'$ $\epsilon\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$, каковая прибавка текстуально сомнительна и могла явиться лишь по недоразумению – в применении $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ к Отцу, когда необходимо было потом с рельефностью оттенить Сына. Без этого и одно $\rho\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ отчётливо раскрывает, что всё описанное Он сделал Сам собою по присущей Ему божественной мощи и промыслительной миродержавности.

Сам источник и виновник своего подвига, – Сын, естественно, Сам и торжествует, независимо пользуясь плодами своей победы. Он «восседает одесную величества», как заслуживший особого отличия. Это не простой факт временного триумфа, а наглядное засвидетельствование удостоверенной авторитетности, которая, видимо, коренится в существе природы (ср. Пс.109:1). Посему, проявившись фактически, она приобщается отныне к самому центру абсолютного владычества, будучи богодержавной в своём искупительном влиянии. Этот центр заключается, конечно, в Боге, предполагавшемся соответствующую послебиблейской сигнатурой $\pi\tau\iota\beta\alpha\eta$, а с Ним Сын искони был в единении по своему божественному естеству. Но теперь берётся богочелонеческое бытие, и для него надобно было разъяснить, что ему тоже принадлежит божественное превосходство. Поэтому разумеемый центр не просто называется, но характеризуется по своему величеству царственного господства (ср. Пс.150:2), – и $\epsilon\nu$ $\delta\epsilon\chi\iota\alpha$ с топографической конкретностью рисует достоинство непосредственной близости и активного соучастия. В этой форме употреблённая фигура восседания, применяемая лишь к превознесённому Христу в качестве царя (Деян.2:33 сл. Еф.1:20 сл. Кол.3:1; Евр.10:12–13), первосвященника (1Пет.3:22. Евр.8:1, 12:2) и ходатая (Рим.8:34), выдвигает момент исключительной величественности, чтобы по сравнению с земным унижением выразить приобретение всей полноты божественного верховенства и всемогущества. Сын теперь достиг со-царственных прерогатив, будучи главой Церкви (Еф.1:22), хотя

в Нём последняя устремляется к Богу, чтобы перейти в царство Отца. Но Сын не просто воссел одесную по причине изначальной божественности: – это богообщение могло быть уже в земной сфере воплощённого Его бытия и обеспечивало бы только человеческие преимущества опять же чисто градального превосходства пред пророками. Фактически было иначе и неизмеримо больше, поскольку речь идёт о возвращении по человечеству к прежнему богосыновнему восседанию с Отцом до воплощения или в небесной области. Это и свидетельствуется дополнительным упоминанием ἐν ὑφ' ἡλοῖς о престоле Божиим. Но что последний находился там, – в этом была общеизвестная аксиома, которую излишне повторять, между тем важно было убедить, что Сын по человечеству проник туда при акте восседания и находится в месте обитания Божия на небесах (ср. Евр.8:1; 1Пет.3:22; Еф.1:20; Кол.3:1)⁹²⁷, превосходя и обнимая всю их превыспреннюю множественность, принимавшуюся тогда всеми⁹²⁸.

Такая беспримерная интронизация, ставя Сына выше всего, решительно выделяла Его из среды не только земного, но и небесного. А в религиозном смысле над человеческими посредниками спасения возвышались ещё лишь небожители – Ангелы, как это допускало даже иудейство. Подле пророков или земных вестников воли Божией спасительными ходатаями были именно небесные силы, и если Сын был в ряду с первыми по земному служению, то теперь оказывается в общей сфере со вторыми по своему превознесению. Отсюда естественное и неизбежное сопоставление с Ангелами, которые отныне соприкасаются с Сыном в однородной деятельности и не могли затрагивать её раньше, когда она граничила с пророческим глаголением. Начинается новая фаза Сыновнего посредничества – в сфере ангельского промысления, где требуется точное выяснение всего положения конкурирующих величин, т. е. Сына и Ангелов⁹²⁹. Но здесь сразу поражает, что последним нигде не усвоится седения с Богом, и они всегда стоят у престола Божия (Ис.6:2; 3Цар.22:19), или падают ниц пред лицом Божиим. Понятно, что, воссевши одесную

величества, Сын этим актом стал выше Ангелов по самому своему превосходству уже в качестве превознесённого Искупителя (Евр.1:4). И грамматически бесспорно, что *υενόμενος* отмечает исторический факт и относится к искупительному служению Сына, где Он возвысился Своим царственным восседением. Это знаменовало не превосходство натуральных качеств, несравнимых по всецелой их божественности. Отмечается преимущество по достоинству, могуществу и власти не со стороны их конкретных отличий у того или иного лица (*ἄμεϊνων*, *ἄριστος*), а по самому свойству, присущему им. И – редкое у других новозаветных писателей – *κρείττων* обычно в Евр.(13 раз) для характеристики важности известного положения. Но всякой власти принадлежит выражающий её титул со строгой пропорциональностью полного тождества в гармоническом соответствии *τοσοῦτω* – *ᾧσω* (см. ещё Евр.7:20–22, 8:6, 10:25). Значит, насколько лучше имя для восседения, настолько и Сын выше Ангелов. В конце концов, градальное соотношение отмечается степенью, в какой у него *διαφερώτερον ὄνομα* – не в смысле простой разности (ср. Евр.10:10), но по выделению от всего прочего с обособлением от него в самых натуральных преимуществах. Сын выше Ангелов по эссенциальному, внутреннему превосходству, сближаясь с ними лишь в частных внешних обнаружениях, а не по самой природе, как этот оттенок подчёркивается и сочетанием *παρὰ* с *ассис*. (ср. Евр.3:3. 2Ездр.4:35)⁹³⁰. Всё теперь сосредоточивается на понятии имени. Оно наследовано, когда приобретено отмечаемое им превосходство, каковое достигнуто при восседении одесную. Первое просто удостоверяет второе в качестве раньше его совершившегося факта и потому и *κεκληρονόμηκεν*⁹³¹ не может указывать ни предвечного предуставления⁹³¹, ни пророческого предопределения в ветхозаветном слове⁹³². Разумеется исторический акт царственного провозглашения законченного события, которое отныне делается историческим и неотъемлемым⁹³³. Чрезвычайная особенность этого торжества заключалась в том, что победитель бывает правой рукой верховной власти. Это равночестный соучастник величества не по временному

фаворитизму, а по природному праву, поскольку воссел Сам и сидит без всяких протестов или соизволений. В данной области натурально-юридического наследования ветхозаветных прерогатив таком может быть только сыновство, которое – по достижению законной зрелости – обеспечивает полномощное восприятие всех отеческих достояний. Отсюда ясно, что унаследованное имя есть «Сын» для всей превознесённой богочеловеческой личности, – и всякие другие догадки напрасны, недопустимы, или неподходящи. Мыслится точное обозначение конкретного достоинства, которое заранее существует и ничуть не заменяется и не вытесняется именем, а только делается через него понятным для всех: – тогда *ὄνομα* никоим образом не может быть *nomen explicitus* в *schem hammephorasch*⁹³⁴.

Конечно, Сын берётся в совокупности всех божественных отличий и привилегий, но органически объединяет их в целостной индивидуальности, которая требует и целостного наименования. Посему нет ни оснований, ни надобности⁹³⁵ разуместь всю сложную божественную номенклатуру, коль скоро все согласны, что это – не голый звук, а полновесная реальная величина. Затруднения здесь совсем иные и касаются естественного недоумения, что как будто получается уже бывшее прежде. Догматически – сыновство эссенциально и предвечно, почему не может восприниматься после. Всё это верно с принципиальной стороны: однако писатель совершенно не затрагивает здесь этих пунктов, а говорит о Сыне в Его историческо-искупительной миссии. Но и о ней ещё в первой фразе сразу сказано, что в конце дней Бог глаголал именно в Сыне; значит, такое достоинство принадлежало Ему с самого начала и не могло восприниматься когда-либо позднее. Подобное суждение было бы незыблемо, если бы в тексте допускалось хронологическое разграничение моментов, чего совсем нет при наличности прямо обратного. Сыновнее глаголение параллельно вещаниям пророческим, а ими охватываются не частные акты или обособленные стадии, но все соответственные деяния во всей их совокупности и завершённости всего ветхозаветного домостроительства.

Согласно сему и ἐλάλησεν ἐν υἱῷ обнимает весь Сыновний подвиг во всей законченности, с какой он рисуется нам в исторической перспективе по своём божественном увенчании. С этой точки зрения всячески бесспорно, что всё тут соделано Сыном, хотя превознесение по человечеству было уже в итоге всего спасительного процесса. На земле Христос фактически являлся «Сыном человеческим», не имеющим, где приклонить главу (Мф.8:20; Лк.9:58), и своё искупительное господство утвердил лишь восседением одесную Отца, как Сын Божий и в своём богочеловечестве. Отселе это стало вечным обладанием, которое сообщило свою божественную силу всему мессианскому служению. Теперь последнее во всех частях является и может трактоваться только Сыновним. Иначе оно теряло бы всякую ценность и получает её единственно потому, что всё предшествующее, будучи существенным элементом целого, ингредиентно входит в конечный результат, заимствуя из него принадлежащее ему достоинство. А раз здесь богосыновство, то и там будут исходившие из него богосыновние функции.

Пред нами находится целостный образ необыкновенной яркости. Вся картина нарисована молниеносно-быстрой кистью огненно-яркими, пылающими чертами. Это истинный плод величайшего вдохновения, когда дух возносится до непосредственного созерцания и всё кипит порывами восторженной гармонии, которая естественно отражается и звучностью закруглённой речи, где больше показывается, чем рассказывается. Посему дальше требовалось всмотреться в данный тип и понять, анализировать и оценить существенные особенности. Ранее всё сводилось к рельефному, наглядному описанию. В нём автор констатирует, что новозаветное откровение было поглощающим завершением из древнего. Тут нет оттенков специальной полемики или намеренного противопоставления, раз решительно внушается, что ветхое было сколько предварением, столько и предуготовлением нового. Разумеется, второе превосходит своего предшественника, а – при несомненности общего для обоих первовиновника в едином глаголющем Боге – такое отличие

может созидаться лишь на индивидуальных отличиях новозаветного посредника. Мысль неизбежно сосредоточивается на нём и в авторском изображении видит пред собою фактически бесспорного наследника всех обетованных благ и соучастника миротворения, который, будучи божественным по природе и миродержавно-промыслительным, смыл все грехи и своим подвигом достиг божественного величества по самой своей искупительности, как совозсевший с Богом Сын, превысший Ангелов. Тут вся важность заключается в сыновстве, и именно оно должно служить предметом последующих изысканий.

Приобретённый тезис гласит, что Новозаветный Ходатай – в качестве Сына – безмерно превосходит все ангельские инстанции. Пока данные положения формулировались аподиктически⁹³⁶. Для писателя это незыблемые аксиомы, и не видно, чтобы имелись глубокие сомнения у читателей, однако, но по самой своей догматической важности они требовали авторитетного обоснования и конкретного раскрытия в целях утверждения, постижения и убеждения. В этих сентенциях – исходный пункт отправления и фундамент всего авторского построения, но в интересах совершенной прочности необходимо было наперёд обеспечить их всецелую незыблемость специальной трактацией. Отсюда вполне правильно, что стихи 1–4 служат базисом всего послания и непосредственно воспринимаются во второй главе, но столь же ошибочно, якобы Евр.1:5–14 являются лишь побочной вставкой вроде примечания⁹³⁷. Контекст гласит совсем иначе. Новозаветный посредник превосходит Ангелов соответственно своему имени, а что последнее есть «Сын», – это удостоверяется и библейскими цитатами о Нём. Но откуда же узнать это имя и его достоинство по их принадлежности этому деятелю? Последний по сравнению с пророками бывает завершительным изречением Божиим и вместе с ними может освещаться лишь божественными свидетельствами. Так с логическо-фактической принудительностью вызывалась необходимость библейской аргументации, хотя сему должна была способствовать и пригодность её для ближайших читателей.

О глаголах Божиих естественно справляться в слове Божиим, которое в речи о вещах божественных единственно даёт силу и разум человеческим учениям и суждениям. Свою идею писатель формулировал слишком категорически и конечно потому, что она с решительной неотразимостью выражается Библией. Отсюда дальнейшее (Евр.1:5) ⁹³⁸ *у́дѣ* есть не просто риторическое украшение обычных у автора интеррогативных оборотов (ср. ещё Евр.1:14, 2:2–3, 3:16, 7:11, 12:7), а служит к причинно-оправдывающему разъяснению ⁹³⁹ исключительной, вышеангельской природы провозглашённого сыновства, которое запечатлено адекватным наименованием. Вся фраза формулируется вопросительно с неустранимой неизбежностью отрицательного ответа, но так должны были сказать сами вопрошаемые по бесспорности дела. Говорящим и здесь предполагается Бог, хотя бы через Писание, ибо во всём рассматриваемом отделе Он единственный субъект наряду с Сыном, о Котором никто другой и не может свидетельствовать.

Берутся два библейских изречения со знаменательным ударением, что на всём протяжении откровения Божия ничего подобного не прилагалось к Ангелам. Во-первых, таковы слова Пс.2:7, что царь в Сионе – это Сын Божий, рождённый ныне Богом, и, во-вторых, воля Божия во 2Цар.7:14 через пророка Нафана о наследнике Давидовом, что Господь будет ему отцом, а он – сыном. Простые ссылки писатель считает достаточными, будучи уверен, что читатели принимают приводимые ⁹⁴⁰ тексты согласно с ним и не нуждаются в убеждающем обосновании. Для увещательных целей ничего больше не требовалось, поскольку непосредственный успех гарантировался безошибочно. Историческая оценка, конечно, должна созидаться на фактических результатах действия аргументации, а этого у нас нет по неясности адресатов и среды ближайшего предназначенья послания. Тогда остаётся одно средство – в проверке того, не было ли предположение автора о единомыслии читателей субъективной фикцией и подтверждается ли оно историческими известиями? Но тут ещё не конец делу. Солидарность обеих сторон могла быть тоже общим заблуждением возобладавшего мнения, которое, по

существо, было лишь общепринятой иллюзией. Историческо-догматическая важность всей аргументации принципиально колеблется, если она имеет только условную и временную состоятельность, не обладая объективной силой. Но писатель послания к Евреям всего менее допускал что-либо подобное, раз стремился внедрить вечные и непреложные истины. Так по чисто экзегетическим требованиям мы обращаемся к объективному рассмотрению, а оно само собою решает и подлинную оценку, поскольку утверждает библейскую правоту автора, хотя бы читатели и не были столь единомысленны с ним.

С объективной стороны вызывает специальное внимание та особенность комментируемого текста, будто подобных слов никогда не было говорено Ангелам, между тем известно, что они почитались и объявлялись сынами Божиими. Это бесспорно и для Библии (Быт.6:2; Втор.32:43; Пс.28:1, 88:7; Иов.1:6, 2:1, 38:7) и для иудейских верований (ср., например, Енох.6:2), однако, во-вторых, не было привычным, а в первой даётся почти исключительно подлинным, еврейским текстом и отсутствует в греческом переводе. В этом обстоятельстве обыкновенно и находят лёгкую разгадку, думая, что писатель упустил все противные примеры по неведению, ибо пользуется лишь редакцией LXX-ти⁹⁴¹, откуда формулируется более серьёзный вывод, что принимаемое к Евр. применение ветхозаветных выдержек вообще не соответствует оригиналу, и достоинство авторских мыслей нельзя связывать с такой фиктивной аргументацией⁹⁴². Но последняя оговорка ничего не разъясняет, а всё губит, поскольку идея необходимо должна падать при крушении своих оснований, если она здесь прямо извлекается из них. Ведь превосходство Новозаветного Ходатая по его богосыновству пред Ангелами заимствуется единственно из библейских свидетельств и обуславливается ими по самой своей принципиальной состоятельности. Этого, конечно, не мог не сознавать автор, и потому нельзя допустить, чтобы он не постарался обеспечить себя самым прочным образом. Для сего нужна была прежде всего точность в библейской цитации, а на этот счёт едва ли позволительно отрицать, что писатель не

считал Библию оригинально-греческой. И в этом отношении его метод не настолько прост и прямолинеен, чтобы приравнивать его к механической шаблонности. Конечно, преобладает тот взгляд, что Евр. утилизует лишь перевод LXX-ти и при том в одной форме, близкой к тексту Александрийского кодекса⁹⁴³; однако в частностях обнаруживаются большие колебания⁹⁴⁴. Греческий вид ветхозаветного текста в анализируемом послании не покрывается имеющимися ныне копиями⁹⁴⁵ и заставляет предполагать у автора свой экземпляр⁹⁴⁶, особенности которого не объясняются свободным цитированием по памяти⁹⁴⁷ и удостоверяют другую, уклоняющуюся рецензию⁹⁴⁸. В свою очередь эта последняя не совпадает со всеми существующими списками⁹⁴⁹ и иногда содержит самостоятельную обработку⁹⁵⁰, где встречаются характерные созвучья с еврейским оригиналом⁹⁵¹. При таких условиях законно ли аподиктически полагать, будто автор «всецело держался греческого перевода LXX-ти и, по-видимому, не знал еврейского текста»⁹⁵², хотя был «учёным писателем»⁹⁵³? Несомненно не более того, что редакция Евр. сходна с LXX-ти, но даёт немало индивидуального, допускающего разные толкования⁹⁵⁴, а тогда можно ли признать огулом, что авторский экземпляр непременно разнился от еврейского типа в обсуждаемых пунктах? Не резоннее согласиться, что серьёзный и образованный писатель с тщательной библейско-текстуальной осведомлённостью обладал солидными основаниями для своих решительных утверждений? И раз они находятся, – науке совсем непристойно апеллировать к примитивному недоразумению, которое и вообще дозвоительно привлекать только в самом крайнем случае, как единственный доступный выход из непреодолимого затруднения. Но этого у нас нет, а имеется совсем обратное. Во всех соответственных библейских указаниях всегда и везде богосыновство усваивается лишь всему сонму ангельскому и было параллельно тому, что Израиль в своей совокупности был сыном Божиим – первенцем (Исх.4:22–23). При всяком толковании отсюда должно вытекать неотвратимо, что это есть сыновство коллективное и, следовательно, не собственное и не эссенциальное⁹⁵⁵. В этом

виде оно не подходило к авторским намерениям, ибо в Евр. писатель специально допрашивает о том, кому в отдельности из Ангелов усвоялось индивидуальное и – потому – натуральное сыновство? Отрицательный ответ прямо внушает, что у Новозаветного Ходатая последнее было и личным, и природным по абсолютно авторитетному здесь слову Божию.

Для объективного исследования обратимся к цитируемым текстам.

В псалме втором вспоминается дерзновенная попытка возмущения народов и племён с царями и вельможами против царственного помазанника. Речь ведётся частью от самого этого лица, которое пережило описанную борьбу и своё торжество понимало в свете богоизбранности. Всего приличнее такие черты Давиду, который и называется во многих кодексах LXX-ти в качестве автора. Впрочем, по существу вопроса для нас важно лишь то, что разумеется исторический деятель, утвердившийся на царстве с преобладанием над всеми враждебными царями. Столь исключительное превознесение могло оправдываться, конечно, особыми природными преимуществами по сравнению со всеми соперниками, а – по своей грандиозности неограниченного превосходства – это знаменовало сверхчеловеческое достоинство. Но последнее необходимо постулировало к Богу, так как именно от Него исходит всякое царство на земле. Дальше следовало, что подобный царь есть натуральный наместник Божий, и его победная интронизация равнялась рождению от Бога в изображаемом царственном отличии. Он Сын Божий по своей божественной царственности, в день овладения или наделения ею⁹⁵⁶. Ясно, что это преимущество индивидуально и фактически верно для царственно торжествующего победителя⁹⁵⁷. Тем не менее анализируемые слова не исчерпываются взятой личностью, ибо приложимы к ней с весьма большой относительностью. Конкретно – сыновство простиралось собственно на царственность, как порождённую от Бога и обязанную ему, а не на саму сущность индивидуального бытия, откуда царственно-абсолютная державность вытекала бы тогда непосредственно, сама заявляя и утверждая свои

неотъемлемые права. В разбираемом примере и во всех его исторических повторениях – этого не было в совершенной степени, поскольку все цари в Сионе были если не (всегда) вопреки своей природе, то всё-таки свыше её – единственно милостью Божией. Понятно, что здесь личное дело царское не было столь неразрывно от Божия, чтобы последнее условливалось и выражалось в духе второго псалма, где Сионское воцарение рисуется рождением от Бога и антимонархическое противление бичуется в качестве восстания на Господа и Владыку всяческих, живущего на небесах. При отсутствии псаломски возвещаемой неразрывности божественного и человеческого элементов натурально и то, что эмпирически совсем и никем не достигалось предрекаемого абсолютного господства. Посему все должны согласиться, что пред нами не простая коронационная ода⁹⁵⁸, ибо псаломская картина не нашла точной реализации в иудейской теократии и для обычной истории всегда оставалось идеальной целью. Но центральной фигурой в этой картине был Помазанник Божий, имевший водворить на земле единоедержавное царство Божие. Её содержание – строго мессианское⁹⁵⁹, и в целом второй псалом является бесспорно мессианским⁹⁶⁰, почему таковыми будут все главнейшие частности⁹⁶¹, как и ветхозаветный теократизм был фактическим предуказанием мессианского богоправления, где Бог подлинно царствует в своём божественном гражданстве. Чтобы отрицать данное понимание, – надо отвергнуть объективную истинность библейского откровения с разрешением его в субъективную игру горячих порывов, широких притязаний, поэтических мечтаний, но тут вопрос переходит из экзегетики в иную область теоретических прений об основательности библейско-христианской веры, без которой всегда и везде будут казаться человеческие миражи и условные случайности. А с библейской точки зрения, исповедующей в истории планомерно раскрываемую волю Божию, мессианство было главнейшим её фактором, как предназначенная к осуществлению цель, которая проникает всё историческое движение и сообщает ему разумную поступательность. В силу этого мессианский идеал, составляя

душу истории, частью реализуется в ней, частью же предносится в качестве заветного пункта притяжения. Отсюда неизбежность и натуральность мессианского пророчества вплоть до самого воплощения. С этой стороны псаломские предречения будут именно мессианско-пророческими, каковыми и почитались всегда у людей библейских убеждений ветхозаветного и христианского мира (см. Деян.13:3; Евр.5:5 и ещё для 2-го псалма ср. Деян.4:26 сл. Откр.2:27, 12:5, 19:15). Но – для читателей послания к Евреям и всех предположенных читателей его – новозаветный посредник Христос был истинным Мессией, и потому псаломские пророческие слова необходимо должны были относиться собственно и исключительно к нему (ср. Евр.5:2), удостоверяя не общее понятие богосыновства⁹⁶², а особенную, сосущественную родственность его Богу⁹⁶³. В результате получалось, что своего заключительного вестника Бог назвал (в Пс.2:7) Сыном со всей решительностью, не допускающей сближения с ним кого-либо из Ангелов.

Это ещё прямее провозглашается во второй цитате, присоединяемой обычным в иудейской литературе сочетанием καὶ πάλιν = «и ещё» (см. Евр.10:30). Здесь тоже веления Божии через Нафана. Пророк возвещает Давиду, что задуманный последним храм построит не он, но лишь его преемник, которому Бог будет отцом, а тот Ему – сыном (2Цар.7:14). Ближайшим образом это обетование Господне исполнилось в великом храмоздате Соломоне, сыне Давидовом, при помощи прочно организованного культа обеспечившем теократический строй царства Израилева. Однако этим исчерпывалось далеко не всё пророческое содержание, ибо исторически Соломон вовсе не утвердил престол царства Давидова на веки и фактически был предшественником скорого разделения его и постепенного упадка. Значит, Соломоново храмоздательство было только временным проявлением и обусловленным применением пророческого предречения, почему последнее, будучи словом Божиим, отсылало ко всецелой реализации в том же духе, но в совершеннейшей силе. При таком положении знаменательно, что в подлинном тексте говорится о נֶחֱדָה или потомстве во всей непрерывности

генеалогического преемства до конечного увенчания, а в параллельной редакции 1Пар.17:11 категорически упоминается о «семени Давида из сынов его» в неограниченном смысле. Следовательно, по своему существу это библейское свидетельство опять оказывается пророческо-мессианским⁹⁶⁴, как подобные выражения и понимались в библейском употреблении (см. 2Кор.6:18 и ср. Откр.21:7).

Вторая цитата подкрепляет и разъясняет предшествующую. Она отредактирована в форме будущего и относилась лишь к имеющему быть воцарению, с которого только и должно было начаться предсказанное богосыновство в рождении от Бога на царство. Соответственно этому и во втором псалме разумеется мессианское сыновство в том моменте, когда его незыблемость гарантировалась окончательно в качестве натурального преимущества по рождению или происхождению. В этой концепции хронологическое обозначение приобретает особенную важность в оригинале и сохраняет её в новозаветном комментировании, о котором нельзя сказать, будто σήμερον удержано просто по точности копирования⁹⁶⁵ и для автора не заключало ни малейшей ценности⁹⁶⁶. Нужно принять обратное и по вербальной конструкции фразы, где вся сила в вопросе о возможности исторического бытия данного случая, а с предметной стороны требовалась ссылка на совершившийся факт, что недопустимое для Ангелов действительно было с Новозаветным Ходатаем. Теперь всё затруднение будет и специальной энергии хронологического указания. В псалме рисуется торжество победного воцарения, и буквалистически его должно мыслить при σήμερον. Это есть день царственного утверждения помазанника Божия⁹⁶⁷. Однако хронологический штрих не обнимается простым констатированием события, ибо тогда не достигал бы цели при всяких суждениях о происхождении и достоинстве псаломского изображения⁹⁶⁸. В нём рисуется воцарение с преобладанием над противниками и непреоборимостью для них. При подобном превосходстве оно, естественно, должно не столько отмечаться, сколько обосновываться. Но ничуть не служила бы достаточным оправданием голая дата, что описываемый субъект воцарился,

хотя бы по своей царственной урощённости, коль скоро успешная интронизация многими оспаривалась тоже по фактическим правам. Тут истинное обеспечение могло почерпаться лишь в том, что превышает все историческо-условные преимущества и даёт господство над ними, как независимое от них по бытию и природе. Значит, вполне основательно всегда находили у псалмопевца учение о премирном богосыновстве⁹⁶⁹ которое принимается даже либеральными толкователями⁹⁷⁰ и для Евр.1:5⁹⁷¹. Тем не менее фактически говорится о событии царственного возобладания по принципиальному превосходству вечного существа. Для мессианского исполнения последнее, конечно, обязательно предполагается, но здесь всё внимание должно лежать на высшем завершении того, что прежде выражалось недостаточно и предзнаменовательно. И поскольку псаломское пророчество – всецело мессианское, для его реализации необходим параллельный прежнему факт в мессианском служении, для чего искони назывались крещение (Лк.3:22 по cod. D; Иустина М. Диал. с Триф. 88)⁹⁷² и воскресение (Деян.13:33 и ср. Рим.1:4)⁹⁷³. Но мессианское применение определяет искупительное достоинство Новозаветного Ходатая, как Сына по самому богочеловечеству, отныне обеспеченному на веки в благодатном царстве. Этим констатируется искупительное увенчание в последнем мессианском торжестве, а такое состояние наступило лишь с превознесением божественного Избавителя до сыновства во всей Его богочеловеческой личности. Потому и σήμερον означает «день»⁹⁷⁴ восседения Господа Христа одесную величества Божия, когда окончательно обеспечена господственная царственность всего мессианского подвига по достоинству богосыновства.

* * *

В итоге всего получаем, что новозаветный посредник должен почитаться Сыном Божиим по велению божественного авторитета в слове Божиим. Тогда Его искупительное достоинство возносится выше всего досточтимого в этой области и оказывается несоизмеримо преобладающим пред ангельством. В этом смысле категорически несомненны прямые

свидетельства, которые вообще приводятся и применяются у автора с убеждающей действенностью⁹⁷⁵. В Писании Мессия по самому своему искупительному званию провозглашается собственным Сыном Божиим, которому уже при вхождении во вселенную на спасительное избавление должны поклоняться все Ангелы (Евр.1:6). Это общее превосходство неразрывно от того, что ангельское служение, очевидно, бывает вторичным, соподчинённым и как бы стихийным, между тем миссия Сына сохраняет вечную силу и обязательность (Евр.1:7). Естественно, что результатом сего бывает победное увенчание Исккупителя и Его спасительного дела, Ангелы же будут лишь споспешниками последнего на пользу людей (Евр.1:8–14). Здесь ангельские функции ничуть не уничтожаются, а – скорее – утверждаются и санкционируются, но так, что ограждают и освещают божественное величие Сыновнего подвига. Между ними бесспорно тесное соотношение – предварения и окончания, вспомогательной подчинённости и активного главенства.

Эта связь раскрывает нам и характер всей аргументации, где в особенности типично, что всё строится на сравнении Сына с Ангелами. Теоретически это представляется некоторым тавтологизмом⁹⁷⁶. Конечно, превосходство кого-нибудь пред чем-либо исключительно высоким тем сильнее выдвигает величие первого, – и с этой стороны преимущество пред верховными духами обеспечивало Сыну непререкаемый авторитет абсолютной несоизмеримости. Однако для всех, принимавших обе истины, такой вывод был заранее бесспорен догматически, и тут всякие рассуждения оказывались совершенно излишними. А для состоятельности и убедительности их необходимо, чтобы наперёд уже исповедовалось божественное сыновство новозаветного посредника, но когда последнее несомненно, – при нём совсем неуместно сличение с ангельством для его ограждения, раз данное преимущество всеми признаётся с непоколебимостью безусловной веры, что это Сын Божий и потому всячески превосходит пред Ангелами Божиими. Эта коллизия может разрешиться только мыслью, что сыновство служит лишь предпосылкой и должно оправдываться и обрисовываться конкретными фактами сыновнего обнаружения

в заключительном глаголении Божиим. Очевидно, Сын берётся по Его искупительному подвигу, и уже отсюда очерчивается в нём персональное достоинство. Писатель преследует не теоретическо-отвлечённые интересы метафизической догматики⁹⁷⁷, всецело сосредоточиваясь на сотериологических потребностях – возвеличения новозаветного дела и привлечения к нему всех людей. Для этого и было важно раскрыть, что оно – исключительно и единственно спасительно, а эта истина лучше всего обосновывалась божественным, его первенством пред всеми аналогичными начинаниями и стараниями. Но среди таковых явно выделяется своим одинаковым направлением именно ангельское служение для спасения людей и потому вполне натурально привлекается для сравнения с мессианским. И если теперь превосходство последнего пред первым является для христиан догматической аксиомой, то – значит – рассматриваемое послание относится к другой христианской эпохе и иной среде, где даже в христианской сфере не было подобной бесспорности, – конечно, по присутствию и распространению обратных воззрений. Но это перспектива апостольских времён в иудействе. Оно значительно уклонилось от прежнего, собственно библейского течения в своих религиозных созерцаниях и моральных настроениях. Тогда всех и всюду проникало чувство непосредственной, – почти интимной, – близости заветного народа к Богу, Который всегда был с ним во всей жизни всего общества и отдельных избранников. Фактический опыт истории был, однако, неблагоприятен, – и Израилю не суждено было удержаться на первоначальной высоте. Частные грехи и общие падения воспитывали и обостряли ощущение виновности, а внутренние потрясения и внешние бедствия слишком наглядно и внушительно говорили о неблагоприятии Божиим. Сознание близости к Богу постепенно колеблется и помрачается, между тем постоянные удары сменяются жестокими грозами и ведут к тяжёлой катастрофе в потере теократическо-государственной автономности. Всё яснее и неумолимее обрисовывается отчуждение Божие от народа Израильского с таким контрастом святого и грешного, что взаимное соприкосновение

представляется и невозможным, и немыслимым, когда само имя Божие бывает неизреченным для человеческих уст (schem hammerphorasch). Утверждается как бы непроходная пропасть. Но её необходимо было заполнить и по наличности самого бытия Израиля, ибо основу своего существования он полагал всецело в Боге и при отрешении от Него лишался бы единственной опоры, подвергаясь неизбежному и совершенному крушению. Ради самосохранения обязательно было обеспечить нарушенную связь, без которой всё тварное неминуемо обрекалось бы на гибель. При отмеченном обособлении это возможно было лишь через посредников, сближающих обе стороны и потому родственных каждой из них – одной по божественной духовности, другой – по тварной ограниченности. Так рождается неумолимая потребность в ангелической плироне⁹⁷⁸, покрывающей образовавшуюся бездну, и отсюда в иудействе – наряду с догматическим деизмом – водворятся сотериологическая ангелология. Основы её были даны в библейском учении, а вся теоретическая разработка принадлежит школьному религиозному умозрению, особенно развивающемуся в этой области с эпохи Вавилонского плена при самых разнообразных пособиях и материалах. Не только имена Ангелов, но и существенные концепции имеют инородное происхождение, если в конечном устремлении и применяются всегда к теократическо-сотериологическим созерцаниям и упованиям народа Израильского. Теперь понятно, что в сознании позднейшего иудейства большую, иногда – доминирующую важность приобретает ангелология⁹⁷⁹. Религиозное внимание сосредоточивается на Ангелах, а они во всех категориях рисуются служебными духами ради Израиля и – в нём – всего мира. Бесспорно, что такая ангельская миссия по своей задаче вполне совпадает с мессианской. Выдвигался вопрос о градальном их соотношении, но иудейской догматикой он не был решён категорически и – тем менее – в пользу второй, хотя и были отдельные голоса о превосходстве Избавителя над небесными духами⁹⁸⁰. Напротив, достоинство Ангелов было для всех очевидно, у Мессии же, во всяком случае, неясно. Иудейский деизм мог утвердиться лишь при

мёртвом, чисто арифметическом монотеизме, без чего ни было бы самой надобности в искусственных посредниках. Нет нужды особо аргументировать, что для иудейства здесь у Мессии была совсем недопустима натуральная божественность. Последняя никак ни могла быть у него выше ангельской, а фактически сильно принижалась по сравнению с нею. Правда, Мессия часто именовался в иудейской теологии Сыном Божиим, однако это сближало Его не с ангелами, но с первенцем Божиим в Израиле, показывая в нём лишь лучшего из сынов человеческих. Личность Мессии в иудействе является по самому существу глубоко человеческой, низшей по природе перед Ангелами, и само дело представлялось временной стадией в обеспечении Израильского торжества⁹⁸¹, между тем ангельские функции сохраняли вечную значимость спасительно-служебного посредничества для реализации верховных планов Божиих. В такой атмосфере христианское возвеличение божественного мессианства во Христе обязательно требовало специального обоснования и для своего успеха должно было раскрыть несравнимое его превосходство в отношении к ангельству. Эта задача вызывалась самым свойством предмета и ничуть не предполагает борьбы с ангелологическими или прямо гностическими мечтаниями, ибо не слышится отзвуков даже косвенной полемики данного рода⁹⁸². и без этого в описанной среде аргументация послания понятна и по своим мотивам и по фактическим результатам, поскольку имеет для себя соответствующую жизненно-догматическую почву и, базируясь на ней, предусматривает все запросы, чтобы удовлетворением их обеспечить себе должное внимание и убеждённое подчинение. Автор, видимо, исходит от иудейских ангелологических предпосылок в читателях и, следовательно, апеллирует к иудейски-воспитанной публике. При этом невыясненность касательно взаимности мессианства и ангелологии свидетельствует о религиозно-догматической колебательности по настоящему пункту при особой остроте мессианских упований, а всё это отсылает нас к иудейству апостольских времён. Была тогда жажда мессианского спасения, но она не всегда питалась из чистого христианского

источника или примешивала к нему свои иудейские суррогаты. Писатель и устраняет последние, раскрывая на основании соответственных иудейских воззрений божественное превосходство искупительного дела Христова, как богосыновнего по качествам и результатам в силу натуральной богосыновности Новозаветного Ходатая.

Так в наличных исторических условиях утверждается принципиальная догматическая истина, которая своей пригодностью для них свидетельствует о своей внутренней жизненности и внешней живительности. А она заключается в том, что христианское здание совершенно и незыблемо, поскольку основывается и держится божественным посредничеством Сына и всегда имеет в нём свою опору, не уклоняясь и не колеблясь. Этим ограждается его вечная действенность неисчерпаемой и всеобщей спасительности для мира.

Но то же верно и для всяких духовных учреждений, которые могут быть продуктивными и благотворными лишь тогда, когда возникают из высоких духовных запросов и неизменно питаются ими, функционируя с духовной благостностью приобщения людей к светлой области духа, где постепенно исчезает всё бренное и разгорается немерцающий свет вечности. В этом смысле сколь искренно приветствуем, столь же душевно и желаем, чтобы матерински дорогая нам Московская Духовная Академия, верная лучшим духовным заветам своей славной столетней истории, всегда сохраняла «непреложное ходатайство» своего благословенного основания в правде Божией и истине Христовой.

Николай Глубоковский XLIII-го курса (1884–1888 гг.) по поступлению и XLIV-го (1885–1889 гг.) по окончанию⁹⁸³.

Христианская вера и жизнь, как таинство

Тайна окружает человека от колыбели до гроба, вернее – от зачатия в утробе матери до разложения в холодном лоне общей матери – сырой земли. Тайн полна вселенная: вдумчивый взгляд везде в мире Божиим видит тайны: чуткое сердце чувствует их и в дыханье ветерка, и в шелесте листьев, и в журчании ручейка. Тайны неизбежны и в науке: самые точные из естественных наук не могут объяснить нам всех тайн природы; доколе наука будет оставаться научной, она всегда будет повторять нам, что и для неё есть тайны, неразрешимые наличными силами человека.

Тем более тайны должны быть в религии. «Всякая религия, поскольку она цель человеческой жизни полагает в тесном общении с Божеством и это общение понимает, как глубоко-интимное⁹⁸⁴ переживание, содержит в себе мистический элемент»⁹⁸⁴ – тайну. Без тайны религия не была бы религией. Если содержание религии не представляет ничего таинственного, то она старается выдумать у себя фиктивные тайны. Настойчивая потребность тайны говорит о здоровом чутье человека, что тайны непременно должны быть и есть.

Если же естественные религии немыслимы без тайн, то тем более немыслима без них религия богооткровенная христианская, которая в самой основе своей проповедует нечто непостижимое и таинственное: нисхождение Бога на землю, Боговоплощение и Богораспятие. Не менее таинственны и другие стороны христианского верования, особенно учение о духовном возрождении и обожении человека, учение о всеобщем воскресении мёртвых и пр.⁹⁸⁵. Если всякая религия мистична, то христианская – по преимуществу.

Настоящий очерк и посвящается обследованию именно этой – таинственной стороны христианской веры при помощи Свящ. Писания Нового Завета и святоотеческих творений.

* * *

На подлинном языке первоисточников христианского верования тайна – таинство обозначается словом *μυστήριον*⁹⁸⁶.

Последнее происходит от греческого слова $\mu\acute{\upsilon}\omega$ – заключаю, закрываю (уста, глаза)⁹⁸⁷ и, вероятно, суффикса $\tau\eta\rho\iota\upsilon\omega$, означающего или место действия или самое действие (в данном случае последнее)⁹⁸⁸. Таким образом, $\mu\iota\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omega$ означает, собственно, закрывание, замалчивание или то, что скрывает, исключает как восприятие, так и сообщение через чувственные органы, нечто сокровенное, утаённое – тайну. В классической литературе множественное число слова – $\mu\iota\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ прилагалось обычно к религиозно-политическим тайным учениям, мистериям. Особенной известностью из них пользовались елевзинские мистерии, в которых тайное учение сообщалось было только посвящаемым, дававшим обет молчания⁹⁸⁹. Вообще же слово $\mu\iota\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omega$ – тайна, таинство может быть употребляемо с двумя оттенками: с *субъективным*, когда оно означает нечто скрытое не само по себе и от всех, а только от некоторых, которые почему-либо лишены знания или восприятия этого сокровенного, и с *объективным* оттенком, когда по самому существу своему нечто является сокровенным от всех по невозможности для человека проникнуть в тайну, если не отчасти, то, по крайней мере, всецело⁹⁹⁰.

Теперь мы обратимся к выяснению новозаветного словоупотребления термина $\mu\iota\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omega$. Но предварительно нам необходимо заметить, что ветхозаветному библейскому языку совсем почти чуждо понятие тайны в религиозном смысле. $\mu\iota\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omega$ в нём (в переводе LXX) обозначает тайну друга и вообще близкого человека (Сир.22:25; 27:16, 18:23), либо «тайну царёву» (Тов.12:7, 11; Иудиф.2:2), либо военную тайну (2Макк.13:21). С религиозным оттенком, наш термин впервые встречается в книге прор. Даниила в приложении к таинственным сновидениям, значение которых открывается Богом (Дан.2:18, 19, 27–30, 47; 4:6). Религиозно-культовый оттенок придаётся понятию $\mu\iota\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omega$ в неканонической книге Премудрости Соломона (Прем.2:22; 6:23; 14:15:23). Исключительно же религиозный характер термин $\mu\iota\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omega$ имеет только в Новом Завете, на почве которого он получает своё глубокое, исключительно новозаветное, христианское

содержание. Рассмотрим отдельные случаи новозаветного его употребления.

В евангелии слово *μυστήριον* употреблено только однажды – в сочетании *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας* – тайны царствия (небесного или Божия). Все три синоптические евангелия согласно свидетельствуют, что это изречение произнесено Спасителем после того, как Он сказал притчу о сеятеле, на вопрос учеников: «почто притчами глаголеши им?» (Мф.13:10) Христос на это ответил (приводим слова Его по Луке, наиболее краткому здесь): «вам есть дано ведати тайны царствия Божия (*τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ*)⁹⁹¹, прочим же в притчах, да видяще не видят и слышаще не разумеют» (Лк.8:10; ср. Мф.13:11–17; Мк, 4:11–12). Эти слова являются вставочными с одной стороны между притчей о сеятеле, с другой – между следующими притчами: о пшенице и плевелах, о сокровище на поле и о купце, о неводе и, наконец, о зерне на поле, посеянном и постепенно растущем (Мф.13 гл., Мк.4, Лк.8). Во всех этих притчах Иисус Христос раскрыл учение о царствии Божиим. Следовательно, и вышеприведённое изречение Христа имеет непосредственное отношение к изложенному в них учению о царствии Божиим. По смыслу слов Христа, тайны царствия Божия, то есть скрытое, внутреннее содержание названных притчей дано знать только ученикам Христа, а прочим доступна только форма, оболочка Христова учения, внешняя сторона притчей, и недоступно внутреннее их содержание. Таким образом, *τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας* – тайны царствия есть не что иное, как то общепонятное учение о царствии Божиим, которое изложено в столь простой и вместе прекрасной форме притчей и с раннего детства известно всем и каждому.

Но что же в нём таинственного, какие здесь разумеются тайны царствия? Как ни странно кажется видеть здесь тайны, между тем слова Христа остаются для нас в полной силе. Попытаемся же уяснить их. По евангелию Матфея, наиболее пространному, ответ Христа ученикам приведён в таком виде: «Он же отвещав рече им: яко вам дано есть разумети тайны

царствия небесного, о нем же не дано есть; иже бо имать, дастся ему и преизбудет (ему); а иже не имать, и еже имать, возмется от него; сего ради в притчах глаголю вам, яко видяще не видят, и слышаще не слышат, ни разумеют; и сбывается в них пророчество Исаиино, глаголющее: слухом услышите, и не имате разумети; и зряще узрите, и не имате видети: отолсте бо сердце людей сих, и ушима тяжко слышаша, и очи свои смежиша, да не когда узрят очима, и ушима услышат, и сердцем уразумеют, и обратятся, и исцелю их. Ваша же блаженна очеса, яко видят, и уши ваши, яко слышат; аминь бо глаголю вам, яко мнози пророцы и праведники вожделеша видети, яже видите, и не видеша, и слышати. яже слышите, и не слышаша. Вы же услышите притчу сеющаго» и т. д. (Мф.13:12–18). Христос Спаситель высказывает здесь, с одной стороны, порицание тем, которые видя не видят и слыша не разумеют, а с другой, ублажает Апостолов, очи которых видят и уши слышат нечто вожделенное для многих пророков и праведников. В той же главе несколько ниже Евангелист, излагая приточное учение Христа, замечает: «Яко да сбудется реченное пророком, глаголющим; отверзу в притчах уста Моя; отрыгну сокровенная от сложения мира» (Мф.13:35).

Всё это убеждает нас в том, что под тайнами царствия Божия Иисус Христос разумел не что иное, как то, по-видимому, простое и несложное учение, которое Он предложил в сказанных при этом притчах. Вникнем же поглубже во внутренний смысл этого приточного учения.

Обозревая евангельские притчи Христа, нетрудно заметить, что те из них, которые содержатся в 13 гл. Матфея, 4-й Марка и 8-й Луки, сгруппированы в одно целое и стоят как-то особняком от прочих притчей Спасителя, сказанных Им в период времени между Преображением и крестной смертью, и помещённых главным образом в евангелии Матфея, в отделе от 18 до 25 главы, и в евангелии от Луки, в отделе от 10 до 20 главы. Эта вторая группа притчей представляет собой как будто наиболее богатое и разнообразное содержание, чем – первая группа, между тем как изречение Христа о тайнах царствия относится главным образом к притчам именно первой группы.

Сделаем общий анализ содержания притчей той и другой группы. В притчах первой группы изображается зарождение и развитие духовно-нравственной, благодатной жизни как в душе отдельного человека – сына царствия (притча о сеятеле, о зерне на поле, посеянном и постепенно растущем, о зерне горчичном и о закваске, о сокровище и о купце)⁹⁹², так и в судьбах целого человечества – в истории Церкви Христовой (притча о пшенице и плевелах и притча о неводе)⁹⁹³. Таким образом, во всех этих притчах царствие Божие изображается с *внутренне-психологической, субъективной* стороны, как оно воспринимается, зарождается и растёт в душе человека и в истории мира. Эта сторона в учении о царствии Божиим является, конечно, наиболее сокровенной и таинственной. Притча о зерне, на поле посеянном и постепенно растущем (Мк.4:26–29) особенно ясно подчёркивает эту сокровенность царствия Божия, указывая на то, что даже для человека, воспринявшего благодатное семя царствия, рост его является хотя и вполне очевидным, и осязательным, всё же глубоко сокрытым в тайниках души, полным непостижимости и таинственности. Во второй же группе притчей Христа царствие Божие изображается главным образом с *внешне-объективной* стороны. В одних из них раскрываются преимущественно объективные условия, объективные нормы и законы жизни царствия Божия. Таковы притчи: о делателях в винограднике, о заимодавце и должнике, о господине, служащем рабам своим (Лк.12 гл.), о богаче, собравшем обильный урожай с поля, о смоковнице в винограднике, об овце погибшей, драхме потерянной и о блудном сыне, о неправедном домоправителе, о богатом и Лазаре, о жестокосердном судье и вдовице, о мытаре и фарисее⁹⁹⁴. В других же рисуется главным образом различное отношение людей к царствию Божию, но не субъективно-психологическое отношение (как в притче о сеятеле), а объективно-историческое, житейски-практическое. Таковы: притча о двух сыновьях, послушном и непослушном (Мф.21 гл.), о злых виноградарях, о 10 девах и о талантах, о званых на вечерю, о 10 минах⁹⁹⁵. С этой внешне-объективной стороны учение о царствии Божиим представляется, конечно, наиболее

доступным и для непосвящённых в тайны царствия. По крайней мере, относительно двух из вышеуказанных притчей (см. притчу о послушном и непослушном сыне и о злых виноградарях) евангелие свидетельствует, что первосвященники и фарисеи поняли, что Христос в этих притчах говорил о них, и потому хотели схватить Его (Мф.21:45–46). Притчи же первой группы остались для иудеев, несомненно, совершенно непонятыми. Но скажем несколько подробнее о двояком отношении слушателей к притчам Христа.

Одним из них дано было разуметь тайны царствия Божия, то есть скрытый, внутренне-психологический смысл евангелия царствия. Это были ученики Христа, внявшие Его учению и последовавшие за Ним. Другим же недоступен был этот смысл; «тем внешним (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἑξῶ), по словам Христа, всё бывает в притчах» (Мк.4:11). Этими внешними, как уже выше замечено, были первосвященники, книжники и фарисеи и вообще не уверовавшие во Христа иудеи. Почему же они не могли разуметь тайн царствия Божия, а Апостолы могли? Ведь последние тоже не понимали значения, по крайней мере, некоторых притчей Христа, прося Его изъяснить им, например, притчу о плевелах (Мф.13:36), или спрашивая Его о значении притчи о сеятеле, на что Христос сказал им: «не весте ли притчи сея? и како вся притчи уразумееете?» (Мк.4:10:13). Несмотря на это, велика была разница между Апостолами и фарисеями. Оставив всё, Апостолы с готовностью восприняли в сердце семя царствия, они нашли во Христе то сокровище, о котором говорится в притче; они увидели в Нём приточную драгоценную жемчужину, и потому безвозвратно последовали за Ним. Вместе с благодатным семенем царствия, долженствующим впоследствии развиться в многоветвистое дерево, Апостолы получили начатки духовной жизни и духовного опыта, совершенно непонятного внешним слушателям Христа, и потому если сразу и не поняли внутреннего значения притчей Христовых, то всё же способны были уразуметь Его впоследствии. Закваска царства Божия, свободно воспринятая простыми и чистыми сердцами галилейских рыбаков, должна была дать обильный рост, должна

была заквасить всё тесто их внутренней жизни и духовного разумения. Вот что означают слова Христа: «иже бо имать, дастся ему и преизбудет», стоящие в непосредственной связи с Его изречением о тайнах царствия (Мф.13:11–12).

Книжники же и фарисеи были горды, сребролюбивы и лукавы; упокоеваясь на внешней, законнической правде и лелея в душе чувственные, политические мечтания, они огрубели в сердцах своих и не способны были уразуметь духовные тайны царствия Божия, слыша о которых, они как бы не слышали и не разумели. По отношению к сокровенному приточному учению Христа не веровавшие иудеи оставались внешними (οἱ ἔξω), так как оплотнявшему, рассудочному мышлению их доступны были только внешние приточные образы и сравнения, но недоступно было внутреннее, духовное зерно истины. Сознательно отвергнув призыв Христа к коренной перемене жизни – к покаянию и самоотвержению, совершенно не мирившийся со всем укладом их жизни и мышления, и не имея в душе жизненного зародыша царствия Божия, книжники и фарисеи неизбежно должны были катиться по наклонной плоскости, всё более и более беднеть в духовном отношении. К ним и относилась обратная сторона вышеприведённого речения Христа: «а иже не имать, и еже имать, возмется от него».

Итак, одни притчи Христа (первая группа их) представляют собою как бы эзотерическое⁹⁹⁶, сокровенное учение о царствии Божием, непонятное для непосвящённых в тайны царствия; другие же (вторая группа притчей) излагают преимущественно экзотерическое, объективно-внешнее учение о царствии, более или менее доступное для всех. И в самом деле, возьмём некоторые притчи из второй, группы, например, притчу о блудном сыне, о богатом и Лазаре, о злых виноградарях: внутреннее содержание этих притчей настолько прозрачно, что решительно не представляет никакого затруднения для понимания их. Для всякого ясно, что здесь изображается необыкновенная благодать Божия к кающемуся грешнику⁹⁹⁷, строгое соответствие загробного воздаяния с нравственным достоинством человека и с пользованием земными благами и суд Божий на злоупотребляющих дарами Его. Вообще для

уразумения притчей этой второй группы не требуется ничего, кроме здравого рассудка и ясного мышления.

Но иное дело притчи эзотерического характера. Для человека, скажем, каменного душой, материалиста и рационалиста чистой воды, для того, кто не имеет никакого понятия о благодатном действии Духа Святого, поистине чудеса совершающего в сердцах людей, – что будет говорить уму и сердцу такого человека, например, притча о сеятеле, о зерне горчичном и закваске, а ещё более притча о сокровище на поле и купце? Для него, как для слепца, непонятно, каким образом семя царствия может засыхать в душе человека, подавляться тернием или приносить плод сторицей; ещё менее понятно ему, как это семя может заквашивать всю полноту душевно-телесных сил человека, все их подчиняя служению одной идее царствия Божия, или как эта идея может составить для человека несравнимую ценность приточной жемчужины, ради которой человек всё оставляет, только бы приобрести её. Все эти духовные истины постигаются не холодным рассудком, а верующим сердцем, благодатно-возрождённым или возрождаемым через сокровенную жизнь во Христе. Вот почему внутренний сокровенно-таинственный смысл притчей первой группы, доступный одному только духовному опыту, Господь и называет тайнами царствия Божия. «Разуметь тайны царствия, – по словам Златоуста, – есть дар благодати, ниспосылаемой свыше»⁹⁹⁸; и Христос, говоря Апостолам: «Ваша же блаженна очеса, яко видят, и уши ваши, яко слышат» (Мф.13:16), по толкованию того же Отца, разумел «зрение и слух не чувственные, но умственные (то есть духовные)»⁹⁹⁹.

Таково, по нашему мнению, значение евангельского изречения: τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας.

Обратимся теперь к посланиям ап. Павла, этого, по словам св. Григория Паламы, «¹⁰⁰⁰верховного таинника Законоположника нашего», того самого Апостола, который восхщён был до третьего небесе – в рай, и слышал сам некие неизреченные глаголы (2Кор.12:1–4). В посланиях ап. Павла термин *μυστήριον* употреблён свыше 20 раз¹⁰⁰¹. Указывая важнейшие значения его здесь, мы будим держаться систематического порядка.

На основании 1Кор.13:2, где Апостол говорит: «аще имам пророчество, и вем тайны вся (*τὰ μυστήρια πάντα*) и весь разум, и аще имам всю веру, яко и горы преставляти, любви же не имам, – ничтоже есмь», а также и 1Кор.14:2–3, где читаем: «глаголяй бо языки, ни человеком глаголет, но Богу: никтоже бо слышит духом же глаголет тайны (*μυστήρια*); пророчествуяй же, человеком глаголет созидание и утешение и утверждение»; – на основании этих мест следует прежде всего заключить, что под *μυστήρια* Апостол разумел таинственные истины не нравственно-практического характера, а догматико-теоретические и вообще умозрительные истины христианского вероучения, так как в первом случае тайны противоплагаются любви, а во втором – пророчеству, назидаящему церковь. Такой теоретико-умозрительный характер содержания термину *μυστήριον* придаётся ап. Павлом и во всех почти других местах его посланий, как ниже увидим.

Припомним теперь классическое место из первого послания ап. Павла к Тимофею (1Тим.3:15–16), где он пишет своему ученику: «аще же замедлю, да увеси, како подобает в дому Божии жити, яжи есть Церковь Бога жива, столп и утверждению истины (15 ст.). И исповедуемо велия есть благочестия тайна (*ὁμολογουμένως μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*): Бог явился во плоти, оправдася в Дусе, показася Ангелом, проповедан бысть во языцех, веровася в мире, вознесися во славе» (16 ст.). Здесь Апостол называет великой тайной благочестия самый основной пункт христианского вероучения – Боговоплощение («Слово плоть бысть» Ин.1:14) и непосредственно связанные с

ним и им обусловленные факты: оправдании искупительного дела Христова в сошествии Св. Духа на Апостолов и всемирную проповедь о Христе среди язычников, верою принявших евангельскую проповедь, затем вознесение Христа во славе и седение одесную Бога Отца превыше всех сил небесных, впервые узревших в Лице Христа безгрешное и обоженное естество человеческое. Таким образом, следствием домостроительства воплощения было создание Церкви земной – столпа и утверждения истины и воссоединение её с Церковью небесной под единой Главой – Христом. Такова, думается, связь между 15 и 16 ст. цитируемого места, где Апостол, упомянув о Церкви, непосредственно затем перешёл к факту воплощения.

Когда ап. Павел писал к Тимофею о тайне Боговоплощения, то ему предносилась, без сомнения, идея кенозиса – самоуничтожения Богочеловека, раскрывая которую, быть может, незадолго перед тем в послании к Филиппийцам^{1b02}, он писал: «Сие бо да мудрствуется в вас, еже и во Христе Иисусе: Иже, во образе Божии сый (ἐν μορφῇ Θεοῦ), не восхищением непщева быти равен Богу; но Себе умалил (точнее: уничижил, истощил – ἐκένωσεν), зрак раба (μορφὴν δούλου) приим, в подобии человечеством быв, и образом обретесе якоже человек» (Флп.2:5–7). Истина о самоуничтожении Христа является одной из самых таинственных в христианской догматике. Человеческий разум одинаково поражает здесь как величие любви Божией, так и необычайный способ её проявления. Сын Божий, по словам церковных молитв и песнопений, нисшел на землю «истощанием странным», смилив Себя «до рабья зрака», и явился во плоти «Богом таящимся». Слабая мысль человека решительно отказывается постигнуть, как Тот, Кто по норме бытия Своего был Богом (ἐν μορφῇ Θεοῦ), существенно принял норму тварного бытия человека (μορφὴν δούλου), которому Он уподобился во всём, кроме греха.

Св. Иоанн Златоуст в толковании 1Тим. 3:15–16, заметив, что Апостол говорит здесь о домостроительстве нашего спасения, продолжает: «Церковь (которой объемлются вера и проповедь) есть столп вселенной. Помысли о тайне, – и

овладеет тобой трепет: это и тайна, и великая, и благочестия тайна, и непререкаемая, и не подлежит изысканию, так как она выше всякого сомнения»... И несколько далее: «Заметь, что он (Апостол) везде домостроительство нашего спасения называет тайной. И справедливо, – потому что она не всем людям известна, вернее же сказать, даже ангелам не была открыта; иначе как бы она открылась через Церковь?... И подлинно она велика, – потому что Бог сделался человеком и человек Богом, явился человек безгрешный, человек вознёсся, был проповедан в мире; с нами увидели Его ангелы. Следовательно, это тайна»¹⁰⁰³.

Выражением τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ап. Павел указывает, очевидно, на то, что тайна Боговоплощения есть достояние только благочестия, т. е. благочестивой веры и непорочной жизни. По закону контраста припоминается здесь другая тайна – тайна беззакония¹⁰⁰⁴ – τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας (2Фес.2:7), о которой тот же Апостол говорит в приложении к антихристу. Как домостроительство нашего спасения, создаваемое в Церкви Христовой, ап. Павел назвал тайной благочестия, так и разрушительное действие антихриста в мире по скрытности его названо у Апостола тайной беззакония. Если Христос – краеугольный камень Церкви явил в Своем лице образ крайнего самоуничтожения, то антихрист – виновник тайны беззакония явится совершенной противоположностью Ему. По словам Апостола, это – «человек беззакония, Сын погибели, противник и превозносящийся паче всякого глаголемаго Бога или чтилища» (2Фес.2:3–4).

Но возвратимся к идее кенозиса. Крайним проявлением последнего была крестная смерть Христа. Тот, Кто не почитал для Себя хищением быть равным Богу, не только воплотился и вочеловечился, но, по словам Апостола, «смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестная» (Флп.2:8). Если ум человеческий не в состоянии постигнуть тайну Боговоплощения, то тем более непостижимым кажется ему факт Богораспятия. Неудивительно поэтому, что проповедь о Христе распятом была для иудеев соблазном, а для эллинов безумием (1Кор.1:23). Божией Силой и Божией Премудростью распятый

Христос сделался только для призванных в Церковь, для верующих (1Кор.1:24); но и для них даже эта Премудрость, по словам ап. Павла, – в тайне (ἐν μυστηρίῳ) сокровенна (1Кор.2:7). Господь, Царь славы – на кресте! (1Кор.2:8) – это поистине нечто недомыслимое и таинственное. Справедливо поэтому проповедь о кресте Христовом, как и о Боговоплощении, Апостол назвал таинством Божиим – τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ (1Кор.2:1)¹⁰⁰⁵.

Такой же смысл, можно думать, имеет выражение ап. Павла τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου в Еф.6:19 и параллельное ему τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ в Кол.4:3. В том и другом месте Апостол просит христиан молиться о нём, дабы ему с дерзновением дано было возвещать тайну благовествования или тайну Христову. А так как он ничего не хотел знать и ничем хвалиться, кроме креста Христова (1Кор.2:2; Гал.6:14), то в обоих этих случаях, несомненно, и разумел главным образом проповедь о Христе распятом.

Крест Христов примирил человека с Богом и с миром невидимым, возвёл его на высоту обожения и славы. Здесь мы снова встречаемся с тайной, которую ап. Павел старался хотя отчасти раскрыть в посланиях к Ефесянам и Колоссянам. В Еф.1:9 он пишет, что Бог открыл нам «тайну воли Своея» (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ), которая, как можно судить по связи речи Апостола (особенно по стиху 5, 10:11), состояла в том, чтобы усыновить человека и сделать его наследником царствия и, таким образом, всё небесное и земное воссоединись под одной Главой – Христом. Толкуя это место, Златоуст говорит, что сильным сердечным желанием Бога было «как-нибудь сказать нам тайну (воли Своей). Какую же?

Ту, что Он желает человека посадить горе». «Такая тайна, – замечает св. Отец, – в самом деле исполнена всякой мудрости и разума»¹⁰⁰⁶.

Непосредственное отношение к цитированному сейчас месту имеет 3-й ст. 3-й гл. того же послания, где ап. Павел пишет, что ему «по откровению сказася тайна (τὸ μυστήριον) якоже преднаписах во мне» (то есть в 1:9). Следовательно, μυστήριον употреблено здесь в том же значении, что и выше. В

следующем 4 стихе той же главы также говорится о тайне: «о немже, продолжает здесь свою речь Апостол, можете чуще разумети разум мой в тайне Христове» (ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ). Но особенно следует обратить внимание на 9 ст. 3-й гл., который в связи с 8 и 10 стихом читается так: «Мне, меньшему всех Святых, дана бысть благодать сия, во языцех благовестити неисследованное богатство Христово (8-й ст.) и просветити всех, что есть смотрение тайны сокровенные (τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκρυμμένου...) от веков в Бозе, создавшем всяческая Иисус Христом (9-й ст.), да скажется ныне началом и влаstem на небесных Церковью многообразная премудрость Божия» (10-й ст.). И в первом, и во втором случае (т. е. в 4 и 9 стихе) под словом μυστήριον Апостол разумел, несомненно, одно и то же. Параллельным же выражению ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου – домостроительство тайны (в 9 стихе) является, можно думать, ἡ οἰκονομία τῆς χάριτος – домостроительство благодати, употреблённое Апостолом во 2 стихе той же главы. Последнее, то есть домостроительство благодати, обнаружилось в том, чтобы и язычникам через благовествование быть «снаследником, и стелесником и спричастником обетования» Божия о Христе Иисусе (стих 6).

Не делая пока общего вывода о значении термина μυστήριον в послании ап. Павла к Ефесянам, обратимся теперь к посланию к Колоссянам, весьма родственному с первым не только по общей идее содержания, но и по многим параллельным местам. Из этих последних приведём прежде всего 26–27 ст. 1-й гл. послания, где Апостол говорит, что по домостроительству Божию он сделался служителем Церкви Христовой, чтобы исполнить слово Божие (25 ст.), – «тайну сокровенную (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκρυμμένον) от ¹⁰⁰⁷век и от родов, ныне же явися (явленную) святым Его (26 ст.)¹⁰⁰⁷, имже восхоте Бог сказати, кое богатство славы тайны сея (τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου) во языцех, иже есть Христос, упование славы» (27 ст.)¹⁰⁰⁸. Кроме того, в Кол.2:2 говорится о познании «тайны Бога и Отца и Христа (τοῦ μυστηρίου τοῦ Θεοῦ) (2-й ст.)¹⁰⁰⁹, в Немже суть вся сокровища премудрости и разума сокровенна» (3-й ст.).

Общая идея посланий ап. Павла к Ефессянам и Колоссянам есть, главным образом, идея Церкви, как тела Христова, в которой все народы, примирённые с Богом кровью креста Христова, сделались единым целым, так что и язычники, бывшие некогда чадами гнева: безбожниками, мёртвыми по грехам и преступлениям и врагами Богу, оживотворены во Христе, со-воскресли в Нём и посажены на небесах, сделались сожителями святым и присными Богу (см. особенно Еф.1–5 гл.; Кол.1–2 гл.). В связи с этим мы приведём толкование Златоустом изречения: «богатство славы тайны сея во языцех» (Кол.1:27), где он говорит: «Людей более бесчувственных, чем камни, вдруг возвести к достоинству ангелов, единственно посредством безыскусственных слов и одной веры, подобно тому, как если бы кто-нибудь пса, издыхающего от голода и паршей, гнусного и отвратительного, уже не могущего двигаться и заброшенного, вдруг сделал человеком и показал на царском престоле. Смотри, они поклонялись камням и земле»... и далее, изобразив всю глубину греховного падения и заблуждения язычников, из которой они поднялись на необычайную высоту, вселенский учитель заключает: «Человека, стоявшего так низко,.. (Христос) посадил на небесах, на троне; того, который был ниже камней, поставил выше ангелов, архангелов, престолов, господств. Действительно, хорошо сказал (Апостол): кое богатство славы тайны сея... во языцех, иже есть Христос в вас? Ещё надлежало познать, что Тот, Кто выше всех, Кто господствует над ангелами..., нисшел долу, сделался человеком, претерпел бесчисленные мучения, воскрес и вознёсся.

Всё это было следствием тайны»...¹⁰¹⁰.

Когда ап. Павел писал о необычайном деле домостроительства Божия касательно спасения язычников, то он прежде всего, конечно, переживал в памяти чудо своего обращения, когда «Бог, рекий из тьмы свету возсияти», таким же творческим актом озарил и его сердце светом познания Христа (2Кор.4:6), и из хульника и гонителя превратил в избранный сосуд Своей благодати для благовестия о Христе среди язычников (1Тим.1:13; Деян.9:15). Затем пред умственным

взором Апостола рисовались живые картины весьма и весьма многих случаев почти таких же чудесных обращений¹⁰¹¹; ему припоминались целые города и области, которые, вняв его благовестнической проповеди, подклонили свои выи в послушание веры Христовой; Апостол живо представлял себе целые племена и народы, сотни тысяч, а быть может, и миллионы грубых язычников, которые были ни кем иным, как идолослужителями, пьяницами, блудниками, хищниками, лихоимцами и пр., и на глазах Апостола омылись, освятились, оправдались, язычников, бывших некогда тьмой и вскоре ставших светом о Господе. Необычайность факта усиливалась ещё от того, что ап. Павел, по крайней мере, до обращения своего, как иудей, не мог, конечно, не смотреть на язычников с узко-националистической, иудаистической точки зрения. Все нарисованные нами картины были для Апостола языков делом не теоретического умозрения, а самого непосредственного, живого опыта; всё это тысячами нитей было связано с его личной жизнью, затрагивало все струны души великого благовестника. Как же иначе после этого, спросим мы, Апостол мог бы назвать всё это чудное дело домостроительства спасения рода человеческого в Церкви, как не тайной, и при том «тайной сокровенной» или «богатством славы тайны сея»?¹⁰¹².

Итак, в посланиях к Ефесянам и Колоссянам ап. Павел словом *μυστήριον* обозначает главным образом как вообще дивное и таинственное домостроительство возрождения и обновления ветхого человека в Церкви, так и в особенности чудесный и необычайный факт обращения язычников ко Христу и совершившееся в лоне Церкви примирение их с Богом. Сюда подходит отчасти Рим.11:25 («не бо хочу вас не ведети тайны сея» – *τὸ μυστήριον τοῦτο*), где тайной обозначаются у Апостола сокровенные промыслительные планы Божии о спасении Израиля и языков.

С несколько иным оттенком термин *μυστήριον* употреблён у ап. Павла в Еф.5:32, где он, говоря о том, что муж и жена бывают в браке в плоть едину, замечает: «Тайна сия велика есть (*τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν*), аз же глаголю во Христа и во Церковь». Тайной, таинством Апостол называет здесь брачный

союз, в котором два индивидуума, две жизни душевно-телесно сливаются в одну жизнь. Такое слияние происходит по образу таинственного единения Христа с Церковью (и с верующей душой), которую Он возлюбил и предал Себя за неё, чтобы освятить и очистить Церковь, которую Он питает (разумеется, в таинстве евхаристии) и греет, как члены Своего тела, как сущую от плоти Его и от костей Его (Еф.5:25–30). Таким образом, ап. Павел говорит здесь «и о плотском соединении, и о единении духовном», по словам Златоуста и Феодорита, о духовном браке, в котором «мы делаемся со Христом одна плоть, по причастию», «в котором душа соединяется с Богом неизреченным союзом, как Он один знает»¹⁰¹³. Если плотской брак Апостол назвал великой тайной, то тем более тайной считал он духовный брак, служащий первообразом плотского, так как, несомненно, более таинственности заключает в себе то органически-неразрывное единение, какое существует между Христом, как Главой, и Церковью, как телом Его; то теснейшее и существенное духовно-благодатное единение, которое бывает между Христом и всякой человеческой душой, прилепляющеюся ко Господу и делающеюся «един дух» с Господом (1Кор.6:17). Итак, термин *μυστήριον* имеет здесь у Апостола не столько объективный, сколько субъективный смысл, служа обозначением не только таинственной истины вероучения, но и подчёркивая таинственность и сокровенность церковно-благодатной жизни во Христе.

Нам следует ещё указать два места в посланиях ап. Павла, где *μυστήριον*, будучи употреблено без члена, не имеет такого определённого смысла, как во всех почти вышеприведённых местах. Так в 1Кор.4:1 Апостол называет себя, Аполлоса, Кифу и прочих Апостолов и благовестников «служителями Христовыми и домостроителями таин Божиих» (*οἰκονόμοις μυστηρίων Θεοῦ*), то есть Божественных планов, касающихся домостроительства спасения людей, строителями всего того, чем созидается тело Христово – Церковь (Еф.4:12). В 15 гл. того же послания, посвящённой раскрытию истины о всеобщем воскресении мёртвых, Апостол между прочим пишет: «се тайну (*ἰδοὺ μυστήριον*) вам глаголю: «все бо не успнем, все же

изменимся» (1Кор.15:51). Здесь Апостол хочет сказать, что воскресение мёртвых, облечение перстного человека во образ небесного, особенно же чудесное изменение в нетление оставшихся живых (1Кор.15:47–54) будет чем-то непостижимым, таинственным...

Наконец, у нас осталось ещё одно место: 1Тим.3:9, где ап. Павел, указывая нравственные качества епископов и диаконов, о последних говорит, что они должны содержать «таинство веры (τὸ μυστήριον τῆς πίστεως) в чистой совести». Слово: веры – τῆς πίστεως, поставленное здесь с членом, указывает на истинную, христианскую веру. Следовательно, всё это выражение получает такой смысл: христианская вера (во всей, разумеется, совокупности своих истин) есть таинство, которое должно быть содержимо чистой совестью и непорочной жизнью.

Кроме синоптических евангелий и Павловых посланий, термин μυστήριον мы встречаем в Новом Завете ещё в Откровении тайнозрителя Иоанна Богослова. Так в нём упоминается о тайне семи звёзд (Откр.1:20), о тайне жены-блудницы (Откр.17:5:7); в этих случаях μυστήριον имеет значение просто таинственного символа. Ещё раз слово μυστήριον поставлено в Апокалипсисе в 10 гл. 7 ст. (Откр.10:7), где говорится, что в то время, когда вострубит седьмой ангел, «тогда скончается тайна Божия (τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ), якоже благовести (Бог) Своими рабы пророки» (7-й ст.). В следующей же 11 гл. 15 ст. (Откр.11:15) новозаветный Тайнозритель говорит, что, когда вострубил седьмой ангел, на небе раздались голоса: «царство мира сделалось царством Господа нашего и Христа Его». Таким образом, τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ в данном месте означает всё Божественное домостроительство о спасении рода человеческого и о судьбах всего мира, – таинственное домостроительство царствия Божия на земле, имеющее окончиться с упразднением самого времени (Откр.10:6).

Сделаем теперь общий вывод о новозаветном употреблении термина μυστήριον. Соответственно отмеченному в начале двоякому его смыслу: субъективному и объективному, и в Новом Завете наш термин выступает то с одним, то с другим оттенком. В Евангелии μυστήριον употребляется в смысле

субъективной тайны, для обозначения внутренней, сокровенно-благодатной жизни верующих. В посланиях же ап. Павла это слово имеет преимущественно объективный смысл и обозначает как всю совокупность христианской проповеди, так в особенности, наиболее таинственные её истины: о воплощении и распятии Христа, о возрождении верующих в Церкви и таинственном сочетании их со Христом и, наконец, о всеобщем воскресении мёртвых¹⁰¹⁴.

Перейдём теперь к богатой сокровищнице святоотеческих творений и посмотрим, нет ли в ней подтверждения тех идей, которые мы видели в Св. Писании Нового Завета. И прежде всего обратимся к отдельным истинам христианского вероучения. Как смотрят на них св. Отцы? Быть может, и у них в данном случае мы найдём применение того же термина *μυστήριον* или производных от него слов?

«Бог Сам по Себе всегда по существу пребывает тайной» (*ὁ θεὸς ὁ αὐτὸν ὁ θεὸς ἀεὶ κατ' οὐσίαν ὑπάρχει μυστήριον*), пишет св. Максим Исповедник¹⁰¹⁵. Климент Александрийский неоднократно говорит о таинственности сокровенности существа Божия¹⁰¹⁶, которая не может быть выражена словами, но отчасти только вместилищем для «учеников веры»¹⁰¹⁷. Существо Божие непостижимо для нас, потому что нашему познанию вполне доступно только бытие сложное – тварное, между тем как существо Божие абсолютно просто, всегда Себе тождественно, и потому вечно и неизменно. Таким образом, тайна существа Божия сводится к «тайне Божественной простоты», о которой упоминает Максим Исповедник¹⁰¹⁸. По словам того же Отца, не только существо Божие, но даже свойства Божии пребывают сокровенными «в неприступной тайне»¹⁰¹⁹, равно как и действия Божественного Промысла¹⁰²⁰. Таким образом, уже первая истина нашего вероучения, не исключительно христианская, по учению св. Отцов, с разных её сторон представляет предмет тайны.

Если же Божественное бытие уже само по себе таинственно, то тем более таинственно Триипостасное Бытие, в котором одновременно нераздельно и неслиянно мыслится единство и троичность. Поэтому св. Отцы называют Троицу таинственной (Кирилл Александрийский)¹⁰²¹ или говорят нам о таинстве Св. Троицы – *τῆς ἁγίας Τριάδος μυστήριον* (Василий Великий, Герман Константинопольский и др.)¹⁰²². Но ещё более таинственным является догмат, по выражению Максима Исповедника, «о воплощённом домостроительстве Единого от Св. Троицы»¹⁰²³. В творениях Дионисия Ареопагита говорится о

«богоначальном таинстве неизреченного Богозачатия» или о «божественном таинстве человеколюбия (то есть воплощения) Иисуса» (τὸ θεῖον τῆς Ἰησοῦ φιανθρωπίας μυστήριον)¹⁰²⁴. Непостижимость этого догмата тот же автор изображает следующим образом: «Пресущественный, быв доселе сокрыт, явился нам в существе человеческом. Но сокровен Он пребывает и после явления: ибо сокровенно сие таинство Иисуса (τοῦτο γὰρ Ἰησοῦ κέκρυπται μυστήριον), и само по себе никаким словом, ни разумом неизъяснимо, но неизреченно пребывает и тогда, как изрекается, и непостижимо, когда разумеается»¹⁰²⁵.

Таинственность христологического догмата отмечают также св. Кирилл Александрийский и св. Максим Исповедник, специально занимавшиеся им. Первый отдал все свои силы на защиту «преславного и великого таинства воплощения», как он его часто называет; отстаивая однажды православное учение о лице Христа Спасителя, Кирилл порицает излишнюю пытливость Нестория и говорит ему: «почти верою таинство, не исследуй заботливо того, что выше нашего ума»¹⁰²⁶. А второй, даже кровью запечатлевший свою верность истинному учению о Богочеловеке, в одном месте пишет: «Будем с верой смотреть на таинство Божественного воплощения... Ибо кто, надеясь на силу исследования своего разума, может изречь, как Бог – Слово зачинается?.. как Бог человек бывает и что ещё паче таинственнейшее есть (τὸ δὴ πλεον μυστηριωδέστερον), как Слово по ипостаси существенно есть во плоти, по естеству ипостасно все пребывая в Отце?... Все сии таинства вмещает одна вера»¹⁰²⁷... Учение о двух естествах во Христе и единстве ипостаси св. Иоанн Дамаскин называет «божественным и таинственным, и превосходящим всякий ум и понимание домостроительством»¹⁰²⁸.

Что же касается великого вселенского учителя св. Иоанна Златоуста, то его внимание, как и Апостола языков, более всего, кажется, привлекает крест Христов. Так однажды, говоря о крестной смерти Христа, он называет её великим, страшным и превышающим ум человеческий делом, «неизреченным таинством (μυστήριον ἀπόρρητον), которого с нетерпением

ожидали патриархи, которое предсказывали пророки, взирая на которое, ужасались ангелы и которое по справедливости признаётся самым главным делом Божия промысления о нас»¹⁰²⁹. Укажем ещё на св. Григория Паламу, по которому, слово крестное «есть великое таинство и поистине Божественное»¹⁰³⁰. Плоды крестной смерти Христа и вообще всего его искупительного дела особенно ясно обнаружили в сошествии Св. Духа на Апостолов, когда последние получили дар языков. Это чудесное событие Златоуст называет «таинством благодати» (τὸ τῆς χάριτος μυστήριον)¹⁰³¹.

Вообще же следует сказать, что как ап. Павел «велией благочестия тайной» называет не одно воплощение Сына Божия, но и другие тесно связанные с ним события, так и св. Отцы и учителя под домостроительством разумели всю совокупность фактов земной жизни Христа с их спасительными следствиями. Всё это они называют или просто «таинством», или чаще «таинством домостроительства нашего спасения (τὸ τῆς ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίας μυστήριον)». Таковы: Климент Александрийский, Златоуст, Кирилл Александрийский, Дионисий Ареопagit, Максим Исповедник, Герман Константинопольский и др.¹⁰³². Григорий же Богослов называет его «таинством нового спасения»¹⁰³³.

Из других догматических истин св. Отцы весьма часто ещё отмечают таинственность христианского учения о кончине мира, всеобщем воскресении и будущей жизни. Так св. Ириней Лионский говорит, что в будущей жизни в каждом человеке утвердится «таинство воскресения» (то есть нетления и бессмертия)¹⁰³⁴. Исаак Сирин пишет о молчании, что оно «есть таинство будущего века», тогда как «слова суть орудия этого века»¹⁰³⁵. Максим Исповедник обновление мира в конце веков называет «высшим и таинственнейшим домостроительством»¹⁰³⁶; по Григорию же Паламе великое чудо света Фаворского есть таинство будущего века¹⁰³⁷.

Творения св. Отцов заключают в себе несравненно более материала для подтверждения нашей идеи, но мы не имели времени и возможности изучать их специально с этой точки зрения. Нам хотелось бы здесь несколько подробнее

остановиться только на одном Отце, в писаниях, которого дано весьма обстоятельное развитие нашей темы. Мы говорим о преп. Симеоне Новом Богослове, которого одни (Григорий Палама) называют, «верным зрителем (ἐπόπτης) истины Божиих таинств»¹⁰³⁸, а другие (Никита диакон) – тайноводителем (μυσταγωγός)¹⁰³⁹ боговдохновенных учений, подобно Моисею, приявшим от Бога таинственные скрижали¹⁰⁴⁰. Преп. Симеону, как мистика по преимуществу, не только христианское вероучение, но и нравоучение, и вся христианская жизнь представляются как бы системой отдельных тайн или одним великим таинством.

Первый из гимнов Симеона Нового Богослова, представляющий собою молитву к Богу (или ко Св. Троице)¹⁰⁴¹, начинается таким призыванием: «Прииди, Свет истинный, прииди, Жизнь вечная, прииди, сокровенное Таинство» (τὸ ἀποκεκρυμμένον Μυστήριον)¹⁰⁴². Раскрывая отдельные истины христианского вероучения, Симеон говорит то о таинстве Св. Троицы (τὸ μυστήριον τῆς Ἀγίας Τριάδος)¹⁰⁴³, то о таинстве домостроительства (τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον)¹⁰⁴⁴, то о высоком таинстве Креста (τὸ ὑψηλὸν μυστήριον τοῦ Σταυροῦ)¹⁰⁴⁵, то о таинстве воскресения Христа Бога нашего (τὸ μυστήριον τῆς τοῦ Χριστοῦ καὶ Θεοῦ ἡμῶν ἀναστάσεως)¹⁰⁴⁶, то о таинстве воссоздания рода человеческого (τὸ μυστήριον τῆς ἀναπλάσεως τοῦ γένους ἡμῶν)¹⁰⁴⁷. Из всех этих «таинств» особенное внимание преп. Симеон уделяет таинству домостроительства или иначе «великому таинству воплощенного домостроительства» (τὸ μέγα μυστήριον τῆς εὐσάρκου οἰκονομίας)¹⁰⁴⁸, о котором он говорит весьма часто. Толкуя в одном, слове притчу о браке для царского сына (Мф.22 гл.), св. Отец видит здесь некий таинственный брак, тот именно, который Бог Отец устроил для Единородного Сына Своего, взяв Ему в невесту дочь... блудника и убийцы, т. е. царя Давида, – пренепорочную, чистую и пречистую Деву Марию. «Видишь ли, – говорит Симеон, – благодать и снисхождение несравненное? Видишь ли, беспредельное человеколюбие? Видишь ли море любви и благодати?»... И несколько далее восклицает: «И се неизреченное сочетание! Се таинственный брак Божий! (ὁ γάμος

ὁ μυστικός τοῦ Θεοῦ). Так совершился новозаветный союз Бога с человеками: Он принял плоть и даровал Божество. Сам пресущественный, преестественный Бог неслиянно соединился с тленным и бедным естеством и существом нашим человеческим. Зачала Дева и предивно родила о двух естествах, Божестве и человечестве, единого Сына, совершенного Бога и совершенного человека»¹⁰⁴⁹ ...

Страшный суд и огненное испытание на нём Симеон также называет страшным и ужасным таинством (τὸ φοβερὸν καὶ φρικτὸν μυστήριον)¹⁰⁵⁰, а предметы, касающиеся будущей жизни, – сокровенными тайнами царства небесного¹⁰⁵¹. Вообще все важнейшие истины христианской догматики: схождение Бога на землю, восхождение Его на небеса, паки-пришествие и пр. преп. Симеон называет божественными и страшными таинствами веры нашей (τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν θεῖα τε καὶ φρικτὰ μυστήρια)¹⁰⁵²: даже учение о первородном грехе преп. Симеон представляет, как таинство веры нашей¹⁰⁵³.

Если же все важнейшие истины христианской веры, по учению св. Отцов, являются для нас не чем иным, как тайнами, то и сам источник нашего вероучения – св. Писание также должно быть таинственным. По словам Климента Александрийского, Дионисия Ареопагита, Исаака Сирина и др., св. Писание, действительно, полно тайн и таинственности¹⁰⁵⁴. Для первого из них учение Христово представляется в особенности таинственным, эзотерическим. По словам Климента, этого прототипа христианского мистика, Христос, принеся на землю таинственное учение, посвятил человечество в великие тайны Провидения¹⁰⁵⁵, которые Он скрывал от внешних под приточной формой¹⁰⁵⁶. Также и св. Максим Исповедник говорит нам, что в св. Евангелии «сведены воедино все тайны промысления и основания сущего»¹⁰⁵⁷.

В особенности же Симеон Новый Богослов подробно развивает мысль о непостижимости и таинственности Слова Божия. Он говорит, что св. Писание является закрытой и запечатанной книгой или как бы плотно замкнутым сундуком (ῥωτὴρ κιβώτιον στερρὸν καὶ κατισφαγισμένον), в котором находится драгоценное сокровище – духовное разумение

Писаний. В букве Писания (особенно же Евангелия), по словам этого св. Отца, сокрыты божественные таинства (θεῖα μυστήρια) – вечная жизнь и вместе с ней неизреченные блага небесные. Но люди недостойные – презрители заповедей Божиих не в состоянии постигнуть заключающуюся в нём таинственную славу вместе и силу (τὴν μυστικὴν καὶ θεῖαν δόξαν ὁμοῦ καὶ δύναμιν)¹⁰⁵⁸.

IV

Христианская вера, как тайна в объективном смысле, даже и св. Отцам была доступна только отчасти. Но гораздо более доступна была им другая условная и относительная тайна, тайна христианской жизни. Сами, вкусив и изведав опытом благ этой жизни, св. Отцы оставили нам непререкаемое свидетельство о ней; но так как вполне ясно и точно поведать о ней другим, тем, которые не ощущают духовно-благодатной жизни и не живут ею, – совершенно невозможно, то все основные моменты сокровенной христианской жизни и изображены у Отцов, как некоторого рода тайны.

Так духовная жизнь, как жизнь иного, неземного порядка – «другая жизнь» (ἄλλη ζωή); по словам св. Максима Исповедника¹⁰⁵⁹, прежде всего зачинается в нас – в духе таинственно¹⁰⁶⁰. Поскольку падший человек осквернился страстями, ставшими для него естественною стихией, постольку чистота внутри нас (ἡ καθαρότης ἐντὸς ἡμῶν), по выражению Исаака Сирина, является первой из тайн (πρῶτον τῶν μυστηρίων)¹⁰⁶⁰. Равным образом, как утративший Духа сыноположения и ставший рабом греха, безблагодатный человек может говорить только о «таинстве свободы» (μυστήριον τῆς ἐλευθερίας), каковое выражение мы находим у того же Отца¹⁰⁶¹. Будучи пропитана ядом эгоизма, наша падшая природа ещё более чужда любви, как основного положительного содержания духовно-благодатной жизни. Та любовь, которая по Апостолу не ищет своих си, не мыслит зла, вся любит, всему веру емлет, вся уповает, вся терпит (1Кор.13:4–7), такая любовь кажется нам не только невозможной, но даже и непонятной, – она поистине есть «таинство любви» (τὸ τῆς ἀγάπης μυστήριον), как говорит Максим Исповедник¹⁰⁶². Такая благодатная любовь, изливаемая в сердца наши Духом Святым (Рим.5:5), неосуществима в социальных и гражданских обществах, она тайнодействуется только в Церкви, где все члены, «истинствующе в любви», при гармоническом взаимодействии, возрастают в едино тело о Господе (Еф.4:15–16), органически

связанное с ипостасной Любовью – Христом. Вселяя Христа в сердца наши (Ин.14:21–24), любовь единит нас с «Главою выше всех – Церкви» (Еф.1:22), она именно прививает нас к той виноградной Лозе, которая есть Христос (Ин.15:1–17). Если ап. Павел назвал это великой тайной (Еф.5:32), то и св. Отцы в лице, например, Максима Исповедника, говорят о дивной, превосходящей ум и слово тайне единения (τὸ φρικτὸν τῆς ὑπὲρ νοῦν καὶ λόγον ἐνότητος μυστήριον), когда Бог с Церковью-душою, и душа с Богом бывают едина плоть и един дух¹⁰⁶³, что и является концом и идеалом благодатной христианской жизни.

Преп. Симеон Новый Богослов ещё пространнее, чем о христианской вере, говорит нам о «таинстве христианской жизни» (τὸ μυστήριον τῆς χριστιανικῆς πολιτείας), как он называет последнюю¹⁰⁶⁴. Самые нормы этой «таинственной жизни»¹⁰⁶⁵, данные в евангельских заповедях блаженства, поскольку они вполне постигаются только опытом, Симеон называет не иначе, как «таинствами Христа» (τὰ μυστήρια τοῦ Χριστοῦ)¹⁰⁶⁶. В духовной жизни, по словам св. Отца, «всё таинственно (μυστικῶς) всегда происходит»¹⁰⁶⁷. Прежде всего, душа человека, как мёртвая по причине греха, нуждается в оживлении, в воскресении. Это последнее ещё здесь на земле, как говорит Симеон, «таинственно бывает и в нас», когда Христос, соединяясь «с душами нашими, воскресает в нас и вместе с Собою воскрешает и нас». Это есть «таинственное воскресение» (ἡ μυστικὴ ἀνάστασις) или «таинство воскресения» нашего¹⁰⁶⁸. Духовно-таинственное возрождение человека к новой жизни совершается в таинстве крещения или покаяния¹⁰⁶⁹. Через них человек получает «таинственную благодать» (τὴν μυστικὴν χάριν)¹⁰⁷⁰, которая, по учению Симеона, как человеком воспринимается таинственно¹⁰⁷¹ и содержится им некоторым неизъяснимым таинственным образом¹⁰⁷², так и сама, бывая для человека некоей световой купелью, восприимлет его «в лоно своё таинственно и возрождает благодатно»¹⁰⁷³, таинственно услаждая его¹⁰⁷⁴, таинственно подкрепляя¹⁰⁷⁵, таинственно научая¹⁰⁷⁶, таинственно действуя и побеждая в нём¹⁰⁷⁷. Через таинственное действие благодати в душе человека совершается гармоническое сочетание¹⁰⁷⁸,

1079

«возрождение и таинственное образование душевных сил»¹⁰⁷⁹; происходит богоусыновление и богоуподобление человека¹⁰⁸⁰, – одним словом, через благодать совершается «таинство обновления душ человеческих» (τὸ μυστήριον τῆς ἀνακαίνουρώσεως τῶν ἀνθρώπινων ψυχῶν)¹⁰⁸¹, которое Симеон называет ещё «великим таинством божественной благодати» (τὸ μέγα μυστήριον τῆς θείας χάριτος) или просто таинством благодати¹⁰⁸².

Вместе с благодатью Сам Христос таинственно приходит в душу, вселяется, упокоивается, обитает и царствует в ней¹⁰⁸³. Так происходит таинственное сдружение, сочетание души человеческой со Христом, описываемое Симеоном под образом таинственного брака души-невесты с Женихом-Христом¹⁰⁸⁴. Это предивное таинство (τὸ παράδοξον τοῦ μυστηρίου)¹⁰⁸⁵ называется у Симеона таинством браков (τὸ μυστήριον τῶν γάμων)¹⁰⁸⁶ или таинством обожения (τὸ μυστήριον τῆς θεώσεως)¹⁰⁸⁷, когда Бог, душа и тело бывают едино, и человек делается богом по благодати¹⁰⁸⁸. Говоря о высоте того созерцания и обожения, какого сам св. Отец удостоился от Бога, преп. Симеон весьма часто повторяет: «о таинство странное» (ὦ μυστηρίου ξένου)¹⁰⁸⁹. А однажды, изобразив глубину своего падения, из которого Господь вознёс его на высоту славы, Симеон восклицает: «О глубина таинств! о высота славы! о восхождение! о обожение, о богатство!» и пр.¹⁰⁹⁰.

Если к возрождению человека для новой благодатной жизни служит таинство крещения (и покаяния), то к обожению приводит его главным образом таинство причащения. Когда мы с верой каемся и достойно причащаемся, тогда «Бог, по словам преп. Симеона, входит... в нас, как и в утробу Приснодевы», и «мы имеем внутри себя... всего воплощённого Бога... Сына Божия и сына Девы». Он, находясь в нас не телесно, но бестелесно, духовно, однако же существенно и неизреченно, преискренне сочетавает нас с Собой и Собою проникает и обоготворяет, соделывая нас сотелесниками Ему, как плоть от плоти Его и кость от костей Его.

«И сие-то, – заключает св. Отец, – есть великий плод неизреченного домостроительства Господа нашего! Сие-то есть

страшное таинство (τὸ φρικτὸν μυστήριον), о коем пишу трепеща!...»¹⁰⁹¹. Этого, по словам Симеона, желали пророки, цари и праведники¹⁰⁹². Ибо те блага, которых око не видело и ухо не слышало, по учению Симеона, суть не только будущие блага, но прежде всего евхаристические дары – «Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа, кои мы каждодневно видим, вкушаем и пием»¹⁰⁹³.

И в самом деле, таинство евхаристии, в котором мы самым существенным, реальным образом воссоединяемся и примиряемся с Богом, не есть ли оно конечный плод всего искупительного дела Христова? не является ли оно в то же время и конечным идеалом в интимной духовной жизни всякого христианина? Как таковое, таинство евхаристии есть μυστήριον κατ' ἐκοξήν – таинство по преимуществу, совершенно неместимое для плотского мудрования, для голого рассудочного мышления. Как иудеи, выслушав евхаристическую беседу Христа в Капернаумской синагоге, говорили: «жестокое слово сие» (Ин.6:60), так и для всех современных неверов, это величайшее христианское таинство является решительным камнем преткновения.

Другие Отцы, говоря о евхаристии, также с особенной ясностью отмечают в ней таинственный элемент. Св. Иоанн Златоуст называет евхаристию страшной трапезой, тайной вечерю (τὸ μυστικὸν δεῖπνον), божественными тайнами (τὰ θεῖα μυστήρια), страшными и ужасными таинствами (τὰ φρικτὰ καὶ φοβερὰ μυστήρια)¹⁰⁹⁴. Св. Кирилл Александрийский евхаристию называет таинством благословения или таинственным благословением (ἡ μυστικὴ εὐλογία)¹⁰⁹⁵, в творениях Дионисия Ареопагита она названа совершительными тайнами (τὰ τελειωτικὰ μυστήρια), таинством таинств (τελετῶν τελετῇ)¹⁰⁹⁶ и, наконец, концом и главой всех таинств¹⁰⁹⁷; последнее наименование встречается также и у Симеона Солунского¹⁰⁹⁸.

Литургия, на которой совершается евхаристия, есть последнее и совершенное отображение всех таин христианской веры и жизни. В её молитвах, песнопениях и священнодействиях дано полное и рельефное выражение и осуществление самой таинственной стороны христианской

веры. Если грехопадение, по христианскому учению, разорвало наше общение с Богом и рассекло на части единое естество человеческое, то во время совершения богоучреждённой литургии иерарх, раздробляя единый хлеб на многие части, «таинственно, – как говорится у Дионисия Ареопагита, – распространяет и устрояет единение и, таким образом, совершает всесвятейшее священнодействие... Дабы и мы, посредством тождества нескверной и божественной жизни, согласовались с Ним (Христом), как члены с телом, чтобы, быв умерщвлены пагубными страстями, не сделались несочлененными и неприлепленными и не соживущими с Его божественными и здоровыми членами»¹⁰⁹⁹. В силу этого литургия названа у Дионисия таинством собрания или общения (μυστήριον συνάξεως εἰς τοὺν κοινωνίαν)¹¹⁰⁰, не в смысле собрания народа, но в смысле приведения и приобщения к Богу¹¹⁰¹. Воссоединяя и примиряя человека с Богом, литургия в то же время, по выражению Максима Исповедника, учит верующих тайнам¹¹⁰². Само объяснение литургии этот св. Отец назвал не иначе, как Μυσταγωγία. Герман Константинопольский говорит между прочим, что иерей, литургисая, «посвящается... в боговедение и веру Св. Троицы и втайне изрекает пред Богом тайны, в таинственных действиях возвещая тайны, сокровенные от век и от родов, ныне же открывшиеся нам чрез явление Сына Божия...»¹¹⁰³. Таким образом, в литургии мы видим все тайны и тайны, она есть, если можно так выразиться, конденсированное таинство. Справедливо поэтому пред началом литургии верных св. Церковь всем тем, на умах и сердцах которых нет таинственной печати Духа Святого, через своих служителей возглашает: «елицы оглашении, изыдите»...

Итак, и христианская вера, и христианская жизнь, по изображению новозаветного Писания и по учению Отцов, есть нечто сокровенное и таинственное: На вопрос о том, что такое христианская вера, прежде чем излагать систему христианского вероучения, следует ответить словами ап. Павла: она есть «велия благочестия тайна» (1Тим.3:16). Равным образом и на вопрос о существовании христианской жизни, не описывая духовно-благодатных переживаний христианина, мы должны бы прежде

всего словами того же Апостола сказать: «тайна сия велика есть» (Еф.5:32). Христианская вера это *μυστήριον* – тайна в объективном смысле, потому что истины нашего вероучения, постигаемые только отчасти, во всей полноте недоступны никому не только из людей, но даже из ангелов (1Пет.1:12). *Μυστήριον* же в приложении к христианской жизни имеет значение субъективной тайны, так как духовно-благодатная жизнь во Христе, будучи недоступной и непонятной для одних – для внешних, для других, опытом вкусивших и познавших её, хотя по существу своему и не перестаёт быть сокровенной и таинственной, всё же, как опытно дознанная, является для них вполне очевидной и достоверной.

Вообще христианство взятое в целом, как объективно данная истина и как субъективно усвояемая жизнь, есть таинство – тайна. И когда св. Отцы говорят нам, что христианство это – великое таинство (Макарий Великий)¹¹⁰⁴, или когда мы читаем у них о тайне благочестия (Василий Великий)¹¹⁰⁵, великом нашем таинстве (Григорий Богослов)¹¹⁰⁶, или о таинстве христианства (очень часто у Симеона Нового Богослова)¹¹⁰⁷, то эти выражения не следует обычно прилагать исключительно к одной христианской вере или к одной христианской жизни (Отцы не знали такого разделения между верой и жизнью). Таинство христианства это, с одной стороны – христианская вера вместе с жизнью, а с другой – христианская жизнь по вере; тайна христианства это – живая жизнь во Христе, верой воспринимаемая и деятельно осуществляемая, единая нераздельная духовно-благодатная жизнь, усвояемая, ощущаемая и переживаемая всецелым существом человека, всеми его душевно-телесными силами.

Наша работа казалась бы незаконченной, если бы мы не сделали тех выводов, которые естественным образом вытекают из выше обоснованной нами идеи. Если христианство есть тайна, не совершенно сокрытая от человека, но при известных условиях отчасти доступная ему, то вместе с этим возникает вопрос об этих самых условиях, законах и нормах познания христианской веры и жизни, т. е. вопрос *христианской гносеологии*. Св. Писание Нового Завета и творения св. Отцов для решения его дают весьма богатый и сложный материал, который с успехом может составить предмет для совершенно самостоятельного исследования. Не считая себя вправе совершенно уклониться от решения гносеологической проблемы в христианстве, мы попытаемся сейчас в самых общих чертах нарисовать тип новозаветной и святоотеческой гносеологии.

По словам ап. Павла, Бог хочет всем человекам не просто спастися, но *и в разум истины приити* (εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας) (1Тим.2:4). Следовательно, спасение наше неразрывно связано с познанием истины. Это же последнее – познание единого истинного Бога и едиnorodного Сына Божия есть не что иное, как *жизнь вечная* (Ин.17:3), воспринятая умом и сердцем человека. Но «никтоже знает Сына, токмо Отец; ни Отца кто знает, токмо Сын, и емуже аще волит Сын *открыти*» (Мф.11:27). Значит, для богопознания необходимо откровение. Но Сын открывает Себя не непосредственно, а через Духа истины (τὸ Πνεῦμα τῆς ἀληθείας), Который всему научает и наставляет нас на всякую истину (Ин.14:26; 16:13). «Дух бо вся испытует, и глубины Божия». Ибо как человеческая природа, недоступная для низшей её природы, познаётся только сродным ей духом человеческим, так и высочайшая Божественная природа познаваема только для одного Духа Божия (1Кор.2:10–11), поэтому высшая сфера ведения духовного, божественного открывается исключительно Духом Святым. «*Душевен же человек* (ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος) не приемлет яже Духа Божия, юродство (безумие – μωρία) бо ему

есть, и не может разумети, зане духовне востязуется (судится). Духовный же (ὁ δὲ πνευματικός) востязует убо вся»... (1Кор.2:14–15).

Таким образом, духовное ведение вещей Божественных доступно только духовному человеку, а не душевному. Что же означает душевный и духовный человек? Первый – это тот, кто не *родился* ещё *свыше* от воды и Духа (Ин.3:3, 5–6), кто не обратился и не *уподобился дитяти* (Мф.18:3), не умом, но сердцем (1Кор.14:20). Таковой не может ни войти в царствие Божие, ни видеть его, ни познать таин царствия. Видя последние, он как бы не видит, и слыша о них, как бы не слышит и не разумеет (Мф.13:13–15). Но что же необходимо для того, чтобы быть духовным человеком и разумеать духовное? Прежде всего, необходима *вера*, ибо «верою разумеваем»... (πίστει νοοῦμεν), то есть познаём бытие вещей невидимых и существующих для нас пока только в надежде (Евр.11:1:3). Затем – *соблюдение заповедей*, потому что исполняющий Христово учение не только познает истину и сделается свободным (Ин.8:31–32), но и сподобится явления и обитания в нём самой Истины – Христа (Ин.14:6, 21:23). Это настолько верно, что Богопознание без соблюдения заповедей, по словам ап. Иоанна Богослова, есть ложь (1Ин.2:3–4). В особенности же для познания таин веры требуется *чистота совести* (1Тим.3:9), ибо только чистые сердцем Бога узрят (Мф.5:8). Наконец, для духовного разумения необходима *любовь*, ибо «всяк любяй от Бога рожден есть и знает Бога; (а) не любяй не позна Бога, яко Бог любви есть» (1Ин.4:7–8). По словам ап. Павла, «любовь назидает», руководствуя нас к приобретению не мнимого, а истинного знания, потому что все мы имеем обычно то знание, которое надмевает, и думаем, что знаем что-нибудь, ничего не зная так, как должно знать (1Кор.8:1–2). Любовь же роднит нас с ипостасной Любовью и вместе – вечной Истиной; и потому «кто любит Бога, сей познан бысть от Него» (1Кор.8:3), и сам знает Его, так как подобное познаётся подобным. Такова вкратце новозаветная гносеология. Она несколько прояснится для нас, когда мы сделаем далее наброски для святоотеческой гносеологии.

В творениях Дионисия Ареопагита говорится, что Бог – «Троица-Единица, непостижимо для нас, но ведомо для Себя, хочет *разумного* спасения нашего» (...θέλημα μὲν ἔστιν ἡ λογικὴ σωτηρία καθ' ἡμᾶς)¹¹⁰⁸. Исаак Сирий говорит о необычайной сладости Богопознания¹¹⁰⁹, а Максим Исповедник утверждает, что «начало и конец спасения каждого есть премудрость», та премудрость, которая в начале проявляется как страх, а в конце как любовь¹¹¹⁰. Ищите прежде царствия Божия, по его же словам, означает: ищите «прежде всего познания истины... единого Божественного ведения и... добродетели»¹¹¹¹. Все эти изречения Отцов говорят о необходимости Богопознания и вообще духовного ведения. Но в чём состоит это последнее по учению Отцов?

На этот вопрос и почти на все последующие ответит нам величайший христианский психолог и гносеолог – Исаак Сирий. Он говорит, что «духовное ведение есть (не что иное, как) ощущение сокровенного», или «ощущение тайн» (αἴσθησις τῶν μυστηρίων)¹¹¹², или иначе – «ощущение бессмертной жизни», а она есть «ощущение Бога»¹¹¹³. Последнее же возможно только через откровение или через благодать Духа Святого. Исаак Сирий говорит о таинственном обучении тайнам Духа и откровениям ведения¹¹¹⁴. Максим Исповедник заявляет, что Господь есть «просветитель ума и показатель таинств (δείκνυς τὰ μυστήρια), доступных одним чистым»¹¹¹⁵. О необходимости для Богопознания Божественного откровения и об истинном Боговедении, как даре Божиим, даре Духа Святого, говорят Климент Александрийский, Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Максим Исповедник и вообще все Отцы и учителя Церкви¹¹¹⁶.

Если доселе святоотеческая гносеология только следовала новозаветной гносеологии и разъясняла её, то естественно ожидать, что и в дальнейших пунктах, указывая условия и средства для Богопознания, она пойдёт по тому же пути. Исаак Сирий говорит, что царство небесное не приобретается изучением, оно может быть вкушаемо только по благодати (ἐκ τῆς χάριτος)¹¹¹⁷. Равно и знание тайн царствия – духовное ведение не приобретается внешним, душевным ведением.

«Оного духовного ведения, – по словам Исаака, – никто не может приять, если не обратится, и не будет как дитя», то есть если «не поставит себя в младенческий образ мыслей»¹¹¹⁸; ту же мысль св. Отец выражает, говоря: «будь невеждой в мудрости своей»¹¹¹⁹ ...

Тайны царствия делаются доступными для вступившего в него прежде всего через веру, которая, по словам Климента Александрийского, «есть некое внутреннее, скрытое в душе благо»¹¹²⁰. Она, как выражается тот же учитель, дарит человека «новым глазом, новым слухом и новым сердцем»¹¹²¹. «Для тайн Духа, читаем у Исаака Сирина, которых не ощущают ни телесные чувства, ни разумная сила ума, Бог дал нам веру»¹¹²², которая есть дверь таинств (ἡ πίσις ἡ θύρα ἐστὶ τῶν μυστηρίων)¹¹²³. Говоря, что «вера утонченнее ведения»¹¹²⁴, Исаак подробно изображает богатство первой и скудость последнего, то есть несравненное превосходство веры – этой драгоценной жемчужины над душевным ведением, равноценным медному оболу¹¹²⁵.

Но для приобретения духовного ведения необходима не просто вера, но вера деятельная, выражающаяся в соблюдении заповедей и в любви, что и раскрывается у многих Отцов Церкви. Климент Александрийский пишет: «Бог есть любовь, и Он открывается всем, кто Его любит. Бог и верен, и Он свидетельствует о Себе верным через заповеди»¹¹²⁶. о соблюдении заповедей, как нравственном условии Богопознания, говорят Григорий Богослов, Исаак Сирин, Максим Исповедник и др.¹¹²⁷. В частности соблюдение заповедей, по учению Отцов, включает в себя очищение от страстей и стяжание добродетелей, особенно же любви. Обо всём этом довольно подробно говорится, например, у Максима Исповедника. «Ведение недеятельное, – пишет преп. Максим, – ничем не разнится от мечтаний фантазии»; равно и «деятельность неосмысленная есть то же, что идол»¹¹²⁸. Не соблюдая заповедей, человек остаётся без Божественного света¹¹²⁹. «Сохранив (же) Божественную заповедь, (он) вкушает от древа жизни, то есть премудрости, в уме созидающейся». Последний, «будучи возделываем добродетелями, порождает

(духовное) ведение»¹¹³⁰. Следовательно, путём к духовному ведению является «труд деятельной добродетели»¹¹³¹. Поэтому у Максима постоянно встречаем сопоставление добродетели и ведения (ἀρετῇ καὶ γνώσις)¹¹³².

Отдельные ступени восхождения человека к созерцанию таин рисуются у Максима в таком виде: «Верующий боится Бога; боящийся Бога смиряется; смиряющийся кротким делается... кроткий соблюдает заповеди; соблюдающий заповеди очищается; очистившийся озаряется; озарившийся сподобляется совозлежать с Женихом – Словом в сокровищнице таин»¹¹³³. Таким образом, заповеди доставляют человеку духовное ведение главным образом посредством очищения от страстей и по мере этого очищения. Последнее вселяет в наши сердца ипостасную Премудрость – Слово Божие, в Коем все сокровища премудрости и ведения сокровенны суть¹¹³⁴. Однако Христос вселяется в нас не иначе, как через любовь, которая, будучи, по словам Максима, «полным без всякого недостатка подобием образа Божественной красоты»¹¹³⁵, является для человека дверью к созерцанию Св. Троицы¹¹³⁶. Любовь, восторгая ум превыше всего тварного и как бы на крыльях вознося его к Богу, порождает «просвещение познания», или «свет святого деятельного ведения»¹¹³⁷, и через это сподобляет его дара богословского – τῆς θεολογικῆς χάριτος (то есть благодатного, духовно-опытного богословствования)¹¹³⁸. Вообще святоотеческая гносеология чрезвычайно настойчиво развивает учение о нравственных условиях Богопознания вследствие чего слово «благочестие» на языке св. Отцов сделалось синонимом Православного вероучения и истинного Боговедения. О ведении благочестия (и богочестия), об учении или слове благочестия, о догматах благочестия говорят нам Афанасий Великий, Кирилл Иерусалимский, Василий Великий, Григорий Богослов и мн. др.¹¹³⁹.

Если раньше мы более широко пользовались творениями Симеона Нового Богослова, то и теперь решимся вкратце изложить его глубокомысленную и своеобразную гносеологию. По учению преп. Симеона, христианин потому и называется

верным, что ему вверены дары благодати, «вверены от Бога таинства, которых даже Ангелы не ведали прежде нас»¹¹⁴⁰. Между тем мы, говорит Симеон о современных ему христианах, не знаем в точности ни таинства воплощённого домостроительства, ни других христианских таин¹¹⁴¹. Почему же не знаем?

Потому, отвечает св. Отец, что «тайны веры нашей незримы и неведомы для не кающихся»¹¹⁴². Их не видят и не могут видеть неверы или маловеры или, лучше сказать, полуверы (οἱ ἄπιστοι ἢ δούπιστοι, ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ἡμίπιστοι)¹¹⁴³. В одном из гимнов Симеон приводит длинный каталог лиц, которым непонятна таинственная жизнь во Христе, особенно же обожение человека. Разумея последнее, он восклицает: «О таинство неведомое для всех одержимых страстями! Неведомое любителям наслаждений, неведомое славолубивым, неведомое горделивым, неведомое гневливым» и пр. и пр.¹¹⁴⁴. И это потому, что всякая страсть препятствует нам «прийти в созерцание таин Божиих»¹¹⁴⁵. Для уразумения последних, для стяжания Боговедения необходимо быть познанным от Бога¹¹⁴⁶, необходимо привлечение св. Отца¹¹⁴⁷, откровение Сына¹¹⁴⁸, или что тоже благодать Духа Святого¹¹⁴⁹, которая есть ключ духовного разумения¹¹⁵⁰. «Ум наш, — пишет св. Отец, — всеконечно имеет нужду в ином некоем, кто бы... открыл (ему) тайны Божии»¹¹⁵¹. Этот иной есть Дух — показатель (проявитель) божественных таин» (Πνεῦμα δηλωτικὸν θεῶν μυστηρίων)¹¹⁵². Он таинственно, таинственным гласом научает человека «всякому разумению и познанию и всякому слову премудрости и ведения таинственнейшего»¹¹⁵³.

Вообще у Симеона Нового Богослова весьма часто различается двоякое научение: во-первых, внешнее научение слухом и словом и, во-вторых, духовное научение деянием и опытом¹¹⁵⁴. Бог научает человека через Духа Святого не словом, но именно опытом или, как выражается наш Отец, «делом благодати истины»¹¹⁵⁵. В другом месте Симеон говорит о Богонаученных мужах, что они «не научаются божественному словом только, но светом слова и словом света таинственного» (...μὲ (τὰ) φῶς λόγου, καὶ μὲ (τὰ) λόγον φωτὸς μυστικῶς)¹¹⁵⁶. Это

последнее научение, разумеется, несравненно иного достоинства, чем первое¹¹⁵⁷. Внедряя в человека явное и осязательное чувство благодати Св. Духа¹¹⁵⁸, оно даёт нам сознательно и ощутимо сознать и чувствовать чувством души нашей непостижимые истины веры¹¹⁵⁹. Итак, «познание сокровенных таин Божиих, по учению преп. Симеона, достаётся не внешней мудростью»¹¹⁶⁰. «Никто да не прельщает вас, – обращается св. Отец к своим слушателям, – суетными и обманчивыми словами, говоря, что можно познать божественные тайны веры нашей без научения и просвещения Св. Духа»¹¹⁶¹. Тайны Духа открываются только тем, «кои сделали причастны святыни Духа»¹¹⁶².

Излагая нравственные условия Богопознания, преп. Симеон, подобно другим Отцам, говорит о вере, как художнице и мастерице, и о заповедях, как орудиях, посредством которых мы получаем ведение таин царствия небесного¹¹⁶³. Соблюдение же заповедей сводится к стяжанию добродетелей, которые также доставляют человеку откровение таинств¹¹⁶⁴. Но какие в частности добродетели указаны у Симеона для приобретения духовного ведения?

Прежде всего покаяние, как дверь, приводящая человека из тьмы в свет¹¹⁶⁵, затем чистота сердечная, кротость и смирение¹¹⁶⁶. О последнем св. Отец говорит: «Всякий мнящийся быти мудрым... никогда не сподобится проникнуть в тайны Божии, если прежде не смирится и не сделается (в чувствах сердца своего) буйим (глупым)»¹¹⁶⁷. Смирение названо у Симеона первой из трёх главнейших добродетелей: оно подаёт любовь, которая и рождает уже совершенное рассуждение¹¹⁶⁸. Таким образом, по мере смирения и любви человек получает просвещение и посвящается в глубину сокровенных божественных таин¹¹⁶⁹. Все эти гносеологические условия к достижению духовного ведения можно объединить под одним названием: деятельной веры. Посредством такой именно веры, преп. Симеон и приглашает каждого проверить его гносеологию и осязательно убедиться в истине его таинственного учения. Вот замечательное двуступенчатое из одного гимна Симеона:

Оὐ

λέγω
τοῦτο
πίστευε,
ἀλλὰ
πίστεως
ἔργον
Καὶ
πίστεως
τελείωσιν
ἀναμφίβολον
ἔχε¹¹⁷⁰.

(Не говорю (тебе): верь, но дело веры
И несомненное совершение веры имей).

VI

Итак, христианство по преимуществу есть религия тайн. Но так и должно быть. Если абсолютное Бытие по природе своей сверхлогично и познаётся особенным сверхрассудочным образом¹¹⁷¹, если отношение человека к Божеству, Которым всецело обусловлено ограниченное бытие человека, навсегда останется для него тайной¹¹⁷², если вообще религия неизбежно включает в себе иррациональный, мистический элемент, то христианство, как абсолютно истинная религия, естественно, должна быть наиболее иррациональна и таинственна. Но отсюда же можно сделать и обратное заключение. По крайней мере, у св. Афанасия Великого читаем: «вера в очевидное не может назваться верой; но та вера истинная, которой признаётся невозможное возможным... Тайна сия велика есть» и пр.¹¹⁷³.

Осязательным, конкретным выражением мистического элемента в христианстве служат *церковные таинства*, как литургические священнодействия. В каком же виде нужно представлять себе их отношение к термину *μυστήριον*, являющемуся как бы синонимом христианской веры и христианской жизни? Церковные таинства, поскольку они суть *богоучреждённые* священнодействия, имеют самую непосредственную связь с истинами христианской веры и главным образом с велией благочестия тайной – учением о домостроительстве нашего спасения. С последним они связаны своим происхождением и целью. Поскольку же таинства совершаются в *Церкви и для спасения людей*, они такой же связью соединены и с христианской жизнью, служа к её зарождению, питанию и созиданию; и при том также связаны с наиболее таинственной её стороной, выражением которой является идея благодатно-таинственного единения со Христом и обожения. Но что ещё более делает их таинственными, так это то, что неуловимый и непостижимый элемент христианства даётся в них в видимой, доступной и осязаемой форме, поскольку церковные таинства представляют собой известного

рода священнодействия, сообщающие в видимом, вещественном образе невидимую и таинственную благодать Божию. По словам св. Григория Паламы, в таинствах «видимое есть не простое, но нечто духовное и неизреченное»¹¹⁷⁴. Поэтому церковные таинства должны быть названы τὰ μυστήρια κατ' ἐξοχήν. Если христианство, как живой нераздельный синтез христианской веры и жизни, мы позволим себе назвать μυστήριον как бы в квадрате, то в церковно-литургическом употреблении тот же термин является возведённым уже в куб.

Таким образом, если мир в целом, как творение и некоторое отображение Божества, включает в себе, скажем, минимум μυστήριον'а, а естественную религию тайна проникает и окружает уже со всех сторон, то в христианстве ещё более и более возрастает мистический – таинственный элемент вплоть до таинства евхаристии, которое, по нашему мнению, включает в себе максимум μυστήριον'а. Следовательно, чем ближе и теснее абсолютное Бытие входит в сферу условного, тварного бытия, тем более мы видим в нём тайн, и тем более и более сгущается и усиливается иррациональный элемент в понятии μυστήριον. Но на ряду с этим процессом можно отметить совершенно обратный процесс: чем дальше отходит от Бога падшее человечество, тем больше и больше убывает таинственности в жизни и науке, в философии и религии. В общественном сознании наш термин постепенно как бы всё более и более разбавляется и разжижается и, вместо присущей ему полноты и глубины содержания, в умах всех неверующих рационалистов и материалистов превращается в безжизненное голое слово, в пустой звук без соответствующего ему реального содержания. Идя по известному уклону, человек неудержимо стремится вытеснить таинственный элемент во всех сферах жизни и мысли, и поскольку он в своём сознании старается мнимо эмансипировать себя от абсолютного Самосознания, постольку все загадки и тайны мира постепенно исчезают для него, открывая ему как бы свободный путь для победоносного шествия. И человек верит своей победе и думает, что мало-помалу он развенчает все тайны бытия, сорвав с них гением ума своего извечные покровы¹¹⁷⁵.

Человек пытается обычно сначала устранить только часть мистического элемента из религии, науки и жизни, старается как-либо смягчить, прояснить, подкрасить его, изменить недоведомую ему тайну, чтобы условными и ограниченными нормами ума своего воспринять безусловную и абсолютную Истину, а потом мало-помалу старается и совершенно изгнать тайну из сферы своего сознания. Но «тайна, – скажем словами Златоуста, – не допускает прикрас... какова есть, такой точно и возвещается; она не будет уже тайной божественной и неповреждённой, если ты прибавишь к ней что-нибудь от себя. Тайной она называется и потому, что мы *созерцаем в ней не то, что видим, но одно видим, а другому верим*. Таково свойство наших (христианских) таинств. Иначе смотрю на них я, иначе неверный. Слышу я, что Христос распят, и удивляюсь его человеколюбию; слышит неверный и считает это бессилием. Слышу я, что Христос сделался рабом, и удивляюсь Его промыслению; слышит неверный, и считает это бесчестьем... Слыша о воскресении, он называет это басней; а я, удостовераясь в том самыми событиями, поклоняюсь домостроительству Божию. Слыша о крещении, он представляет одну воду; а я вижу не только видимое, но и невидимое очищение души, совершаемое Духом... так как я *взираю на видимое не простым зрением, но очами духовными*»... Следовательно, тайна сама по себе всегда остаётся тайной, только люди различно воспринимают её. Обыкновенное, чувственное, логически-рассудочное восприятие её неизбежно влечёт за собой отрицание тайны, как невозможности, неразумия и даже безумия. У верующего же открывается какое-то иное, духовное, сверх-логическое восприятие, благодаря которому тайна является для верующего не ниже норм бытия и мысли, как для неверующего, а выше их. Здесь не тайна сама по себе раскрывается, а само сознание человека возвышается и расширяется.

Но прочтём и далее прерванное нами и небезынтересное для нас рассуждение вселенского учителя о христианской тайне. «Дети, – говорит далее Златоуст, – видя книгу, не понимают значения написанного... то же бывает и со всяким

человеком безграмотным, между тем знающий грамоту найдёт в написанном смысл, целые жизнеописания и повествования; также, получивши письмо, безграмотный увидит только бумагу и чернила, а грамотный услышит голос отсутствующего, будет беседовать с ним, и сам посредством письма ответит ему что-угодно... То же бывает и с таинствами: неверные, слыша о них, как будто не слышат; а верующие, будучи научены Духом, понимают силу сокровенного...» Словом *тайна* он (ап. Павел) выражает, что *проповедь (евангельская) есть нечто необычайное*; так обыкновенно Писание называет то, что бывает сверх чаяния и *превышает человеческое разумение*... Хотя она (христианская тайна) проповедуется везде, но, несмотря на то, она – тайна... Тайна то, что хотя и проповедуется везде, но *не постигается не имеющими здравого разума, и открывается не с помощью мудрости, но Духом Святым, сколько мы можем вместить*. Потому не погрешит тот, кто... назовёт её недоведомой тайной, – ведь и нам верующим не дано полное и совершенное ведение, как говорил Павел: «отчасти понимаем и отчасти пророчествуем. Видим убо ныне, якоже зеркалом в гадании, тогда же лицом к лицу (1Кор.13:9:12)»¹¹⁷⁶.

В этих строках Златоуст, как истолкователь новозаветного тайноводителя Павла, прекрасно изобразил сущность христианства, как тайны, и психологию двоякого отношения к ней: верующего и неверующего. И поистине евангельская проповедь о Христе распятом, сколько бы ни распространялась она, никогда не перестанет быть тайной. Пусть как ни силится человек, а никогда не развенчать ему христианской тайны; гений ума человеческого никогда не в силах будет разоблачить таинственных покровов христианской веры. Как вечная богооткровенная истина о Боге и жизнь в Боге, тайна христианства навсегда останется для человека *terra incognita*, или лучше – до конца пребудет пред сознанием человека, как камень преткновения и камень соблазна, тот камень, о котором сказано: «всяк падый на камени том, сокрушится; а на немже падет, стрыет его» (Лк.20:18).

Излагая новозаветную и святоотеческую гносеологию, мы указали те нравственные условия, которые готовят человека к откровению христианской тайны. Но в данном месте нам хотелось бы поставить ещё один вопрос и кратко ответить на него. Если *по самому существу* восприятие и познание абсолютной Истины неместимо для условных, логических норм человеческого рассудка, то каким же образом для последнего возможно всё-таки уловить хотя слабое отражение этой Истины. Что это за *модус*, благодаря которому невозможное становится возможным?

«Отдельное от других познавательных сил логическое мышление», по словам нашего славянофила Киреевского, «составляет естественный характер ума, отпавшего от своей цельности... Потому-то вера и превышает естественный разум, что он опустился ниже своего первоестественного единства»¹¹⁷⁷. Высказанная здесь мысль весьма ценна для нас, как всецело основанная на святоотеческих творениях, по которым падение ума человеческого в том именно и состояло, что он из состояния единства и гармонии своих сил перешёл к состоянию дисгармонии, раздробленности и рассеянности¹¹⁷⁸. Мы бы сравнили наличное состояние умственных сил человека с рассеянными, слабыми лучами света, которые не могут хорошо осветить предмет и сообщить чувственному зрению ясного отражения его. Но эти же самые лучи, будучи при помощи стекла собраны в фокусе, дают настолько яркий и сильный свет, что могут даже зажечь любое горючее вещество. То же бывает и в человеческом сознании: когда силы ума человеческого сольются в гармонический синтез, и создастся максимальная живость и ясность сознания, тогда ограниченный ум человека способен бывает подняться до созерцания абсолютной Истины, до некоторого прозрения христианской тайны. Это и есть тот «внутренний корень разумения», по словам Киреевского, когда «все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»¹¹⁷⁹, тогда получается цельность разума, которая необходима для цельной истины¹¹⁸⁰. Эта цельность и дана в вере, в которой «весь объём ума, – по выражению того же автора, – сливается в одно живое единство, и таким образом,

восстанавливается существенная личность человека в её первозданной неделимости»¹¹⁸¹. Вот почему вера есть нечто самое ценное в человеке, или как говорит Киреевский: «человек – это его вера»¹¹⁸².

Находясь в состоянии «цельного зрения ума», человек приподымается несколько над логическими, рассудочными нормами, некоторым образом как бы выходит из себя и таинственно сочетается с Истиной. Этот процесс и есть не что иное, как вера. Но такое состояние ума является уже не обычным, а благодатно-возрождённым или возрождаемым, и даётся оно только в христианстве, если разуместь веру в истинном смысле, как прозрение в Богооткровенные истины и восприятие благодатной жизни. В других естественных религиях и отчасти в философиях ум человеческий, думается, не столько возвышается до абсолютной Истины, сколько сам принижает её до себя¹¹⁸³. В христианстве же, напротив, познавательные силы человека, силой благодати Божией сливаясь в нераздельный синтез, достигают наибольшей высоты, интенсивности и ясности прозрения. После этих рассуждений мы приведём здесь одну выдержку из творений Симеона Нового Богослова, где он говорит, что истина, утерянная человеком через грехопадение и заключающаяся в слове Божию, постигается не иначе, как при помощи такого именно благодатного синтеза. «Благодать во Христе Иисусе, – по словам св. Отца, – своей недомыслимой силой раздробленные и многосплетённые воззрения упростила, исправила и объединила некоторым как бы физическим и непоколебимым единством, показав тем, что все другие к тому способы и приёмы¹¹⁸⁴ недействительны, непрактичны и бесполезны». Таков модус – способ постижения христианской тайны, который так же, как видим, является таинственным.

В конце концов, мы позволим себе сравнить христианство с таинственным, заколдованным замком, к которому нет иной дороги, кроме узкой, узкой едва заметной тропинки, или лучше – с лучезарным храмом-чертогом, в который можно войти только в брачной одежде. Внешний портик этого храма-чертога ведёт в

переднюю его часть – святилище, которое есть христианская жизнь; на входном фронте этого святилища золотыми буквами начертано: Μυστήριον. Внутренние врата ведут из святилища в самую потаённую часть храма – святое святых, и здесь над входом красуется та же лучезарная надпись: Μυστήριον.

Если таково христианство, если оно в целом, и со вне и внутри есть не что иное, как таинство-тайна, то «для постижения Существа неисследимого, – скажем словами Климента Александрийского, – (нам) ничего не остаётся... кроме собственной Его благодати и откровения Его через посредство пребывающего в Его недрах Логоса»¹¹⁸⁵; потому что «душа человека никогда не может, – по выражению Максима Исповедника, – простираться к познанию Бога (и тайн Его), если Сам Бог, по благонисхождению к ней, не коснётся её и не возведёт её к Себе»¹¹⁸⁶. И св. Церковь, приготовляя, например, верующих к величайшему из своих таинств – евхаристии, в литургии оглашенных неоднократно молится, чтобы Господь подал им в настоящем веке познание Своей истины¹¹⁸⁷, и в особенности о том, чтобы Он, воссияв в сердцах наших Своего «Богоразумия нетленный свет», отверз наши мысленные очи к уразумению евангельской проповеди¹¹⁸⁸. Равно и начиная литургию верных, то есть самую таинственную её часть, Церковь в одной из первых молитв спешит уже испросить своим чадам «преспеяния жития и веры и разума духовного»¹¹⁸⁹. А каково должно быть наше отношение к христианским тайнам, в лице Исаака Сирина ни кто иной, как та же Церковь так поучает нас: «когда дана тебе власть уразумевать – уразумевай, а не касайся с бесстыдством тайн, но поклоняйся, славословь и благодари в молчании...»¹¹⁹⁰.

В заключение своей статьи нам бы хотелось сказать: человек (да простит нам читатель этот дидактический тон), кто бы ты ни был: учёный или неучёный, знатный или незнатный, славный или безвестный, если ты желаешь быть христианином и носить на челе своём лучезарный отблеск таинственной истины Христовой, не посягай на христианскую тайну, не мечтай когда-либо разоблачить абсолютную Истину от её вечных

покровов. Как бедный странник земли, в благоговении преклонись пред великой тайной христианства, восприняв её умом, сердцем и волей, как бесценный дар Бога. В лучезарный чертог, где обитает эта тайна, тебе не войти без брачной одежды. Помни, что Домовладыке чертога угодно было скрыть Свои тайны от премудрых и разумных и открыть их младенцам (Мф.11:25–26).

Иером. Пантелеймон

Примечания

¹ - Апоката́стасис (греч. ἀποκατάστασις – возвращение в прежнее состояние, восстановление) – преображение мира, имеющее осуществиться по Божьему предначертанию при конце времён (Деян.3:19–21)... – Прим. эл. ред.

² - Оригенізм – совокупность еретических направлений, искажающих догматы христианского богословия, восходящая к различным теориям представителя александрийской богословской школы Оригена (около 185 – около 254). – Прим. эл. ред.

³ - Епископ Псковский Арсений. Исследования и монографии по истории Молдавской церкви. СПб. 1904 г., стр. 52–56.

⁴ - Исследования и монографии по истории Молдавской церкви. СПб. 1904 г., стр. 53.

⁵ - Dragantir, Contribuții, privitoare la relațiile de Bisericii Românești cu Russia. București, 1912.

⁶ - Первое правление Стефана Петричейку (молд. Ștefan Petriceicu) относится к 1672–1674 годам.

⁷ - S. Dragomir неточно переводит титул: archimandritului Nicon din Don (sic). Contribuții, p. 46.

⁸ - Уг. Драгомира первые из них называются «călugării (монахи) din mănăstirea Krepoch» (pag. 48). Мы склонны видеть в названии монастыря ошибку. Не может ли идти здесь речь об известном монастыре в Крехове?

⁹ - На последнее указывает фраза: «служаще при раце святого Христова страдальца Иоанна Сучавского и Нового нареченного, его же и в требниках российских на литиях праздничных добре на молитву к Богу с прочими святыми призываете». Как известно, Иоанн Новый признан был святым в России на соборе 1547 года.

¹⁰ - Ubi bene, ibi patria (латинск.) – «где (мне) хорошо, там (для меня) и родина» – обратившееся в пословицу выражение, ближайшее происхождение которого объясняется стихом

трагика Пакувия, перефразировавшего, по всей вероятности, соответствующие этим слова Цицерона о его «Тускуланских беседах» (5:37): «Patria est, ubicunque bene est» (лат. «Родина всюду, где хорошо»). Первоисточником этой пословицы следует считать всё-таки 1151 стих Аристофана в его «Plutos»'е. – Прим. эл. ред.

¹¹ - В христианстве синонимом бездуховности является плотянность: бездуховный человек есть «тело плоти», плотская целостность, человек плотяный. Бездуховность может быть сопряжена либо с неразвитостью тяги души к бытию духа, либо с усталостью преодолевать инерцию экзистенции и эгоизм. Святитель Феофан пишет: «Плотян – не естеством, а внутренним настроением, то есть ищущий только того, что плоть услаждает или устраивает мое лишь земное благобытие...». – Прим. эл. ред.

¹² - Дихотомия (греч. διχοτομία: διχῆ, «надвое» + τομή, «деление») – раздвоенность, последовательное деление на две части, более связанные внутри, чем между собой. Способ логического деления класса на подклассы, который состоит в том, что делимое понятие полностью делится на два взаимоисключающих понятия. – Прим. эл. ред.

¹³ - Трихотомия (от греч. τριχοτομία – разделение на три) – богословский термин, отражающий концептуальный взгляд на человека как на трёхсоставное существо (как на состоящего из духа, души, тела). Большинство св. отцов придерживались дихотомической точки зрения. – Прим. эл. ред.

¹⁴ - Царство Божие, конечно, берётся в его проявлениях на земле в приложении к человеку.

¹⁵ - Нужно заметить, что у Ев. Луки искушение Господа царствами мира, на горé поставлено вторым искушением и понимается св. отцами, как искушение Господа сребролюбием в широком смысле этого слова: владения всем, как первое искушение хлебами понимается в смысле искушения похотью плоти-тела; а третье – броситься с храма – искушение тщеславием и гордостью, какой порядок искушений психологически более последователен (у Ев. Матфея второе

искушение на кровле храма), ибо у св. отцов основными страстями считаются; чревоугодие, сребролюбие – стяжание вообще и гордость: от сих уже и все прочие страсти. Первые две страсти полагают начало категории страстей телесно-душевных, последняя – духовных.

16 - Смиренномудрия потому, что он имел достоинство, но смирился: св. отцы различают смиренномудрие от смирения тем, что смиренномудрие есть сознание недостойности при наличии достоинства.

17 - «Если я о Дусе Божии изгоню бесы, убо постиже на вас Царствие Божие»... «Покайтесь, приблизилось Царствие Божие», – говорит Спаситель.

18 - Textus receptus читает τίνα μὲ λέγουσι с большинством унциалов – DEFGHKLMS, кодексов Италы и т. п. Сирийские тексты в данном месте содержат лишь свободную передачу – ܕܐܢܫܐ ܒܪܚ ܡܢܐ ܐܡܪܝܢ ܥܠܝ ܐܚܫܐ ܡܚܐ ܠܡ ܠܗܟܐ Diat. ar. de me. См. The old syriac gospels or Evangelion da-Mepharreshê, edited by Agnes Smith Lewis. London MCMX, p. 43. Соединение ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου с личным местоимением первого лица совершенно необычно для синоптиков, почему критические издания опускают μέ вместе с χΒ с vg cop syrhr aeth Irint cod Orint 3,521. Возможно, что μέ в тексте Матфея есть вставка из Мк.8:27; Лк.9:18, где стоит только это одно местоимение.

¹⁹ - На Мф. бес. 54:1. Творения, изд. СПб. Дух. Акад. т. 7. стр. 552.

20 - Этот оттенок в вопросе Христа усматривает и св. Иоанн Златоуст: «Показывая, как сильно желает, чтобы исповедовали Его воплощение, говорит: Сына человеческого, – разумея под этим и Божество, как нередко и в других местах Он делает. Так говорит: никтоже взыде на небо, токмо Сын человеческий, Сый на небеси» (Ин.3:13); и в другом месте: «аще узрите Сына человеческого восходяща, идеже бе прежде» (Ин.6:62). На Мф. бес. 54:1. Творений т. 7, стр. 553. На том же смысле Христова вопроса настаивает особенно I. Lightfoot: *quaerit Christus, non tam, an Messiam illum agnoscerent; quam, Messiam agnoscentes. qualemnam eum conciperent?* В доказательство Lightfoot

приводит то, что греч. τίνα, как и еврейское 'נ, вопрошает non tam de persona. quam de qualitate personae. Horae hebraicae et talmudicae in quattuor evangelistas. Lipsiae 1684, p. 375.

²¹ - См. Theodor Zahn. Das Evangelium des Matthäus. Leipzig 1903. S. 533 Anm. 54.

²² - Мф. в ст. 14 употребляет местоимения: οἱ μὲν – ἄλλοι δὲ – ἕτεροι δὲ. У Мк. и Лк. во втором и третьем случае ἄλλοι. О значении ἄλλος и ἕτερος в Н. 3. см. Friedrich Blass' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch vierte, völlig neugearbeitete Auflage besorgt von Albert Debrunner. Göttingen 1913, § 306. S. 178. G. B. Finer's Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms 8-te Aufl. von Paul Wilh. Schmiedel. II. Theil. Göttingen 1898, § 26, 6 a–b. S. 244.

²³ - Догадки и подробные рассуждения комментаторов (см., например, J.B.A. Hart. Cephas and Christ. The journal of theological studies, vol. IX, 1908, pp. 15–24) о народных мнениях не одобряет блаж. Иероним, который пишет: «Я удивляюсь тому, что некоторые толкователи отыскивают причины заблуждения отдельных людей и измышляют весьма длинные разъяснения по вопросу о том, почему одни в Господе нашем Иисусе Христе видели Иоанна, другие – Илию, третьи – Иеремию, или одного из пророков». Творения, ч. 16. Киев 1901, стр. 157.

²⁴ - Св. Иоанн Златоуст. На Мф. бес. 54:1. Творений т. 7, стр. 553.

²⁵ - In Matth. t. 12, 9. Migne; PG., t. 13, col. 996B.

²⁶ - Совпадение чтения кодекса D с текстами сирийскими не случайно. В этом кодексе находят "clear signs of the influence of Syriac phraseology» (F.H. Chase. The old Syriac element in the text of Codex Bezae. London 1893. The Syro-Latin Text of the Gospels. London 1865, pp. 76–100), в нём видят сильное слияние Диатессарона (каковой тезис обосновывает Dr. Heinrich Joseph Vogels в своём труде: Die Harmonistic im Evangelientext des Codex Cantabrigiensis. Leipzig 1910. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausgeg. von Adolf Harnack und Carl Schmidt. 3. Reihe. 6 Band, Heft 1 a). Hermann Freiherr von Soden о том же кодексе утверждает: «d5 von Ta

geradezu inficiert ist». Die Schriften des Neuen Testaments. 1. Th. 11. Abt. Berlin 1907. S. 1640.

²⁷ - На Мф. бес. 54:1. Творений т. 7, стр. 503.

²⁸ - Кн. 1, пис. 236. Творения, ч. 1. Москва 1860, стр. 145.

²⁹ - Jos. Knabenbauer. Evangelium secundum S. Matthaeum. Pars altera. Parisiis 1893. p. 51.

³⁰ - Cfr. Th. Zahn. Das Evangelium des Matthäus. SS. 629–530. P.M.J. Lagrange. 'Evangile selon saint Marc. Paris 1911, p. 204.

³¹ - На Мф. бес. 54, 1. Творений т. 7, стр. 553.

³² - «От лица всех апостолов Пётр исповедует». Творений ч. 16, стр. 157.

³³ - Respondit prae ceteris, immo pro ceteris. De incarn. cap. 4. Migne, PL., t. 16. col. 827.

³⁴ - Unus pro multis dedit responsum. Serm. 76, 1. Migne, PL., t. 38, col 479. Cfr. Serm. 270, 2 (in die Pentecostes IV): Petrus unus pro ceteris, unus pro omnibus.

³⁵ - Dr. August Wünsche. Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. S. 194. См. примеры у Lightfoot'a. Horae hebraicae, p. 376.

³⁶ - Ср. и 1Ин.4:15: кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и Он в Боге.

³⁷ - Проф. М.Д. Муретов. Христос как носитель немощей и болезней человечества. Богословский Вестник, 1900, т. 1, стр. 440.

³⁸ - Schabbath VI, 8.

³⁹ - Taanith II, 1.

⁴⁰ - Just. Dial. с. Tryph. cap. 68. Ed. Otto, p. 240.

⁴¹ - Ibid., cap. 49. p. 164.

⁴² - Philos. IX, 30. Migne, PG., t. 16, col. 3411A.

⁴³ - Этот тезис весьма пространно и доказательно обосновывает проф. И.И. Глубоковский. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу, кн. I. СПб. 1905, стр. 247 слл. 875. кн. II. СПб. 1910, стр. 214–224. 1093 прим. 871. кн. III, СПб. 1912, стр. 9 прим. Ср. проф. прот. А.В. Смирнов. Мессиянские ожидания и верования иудеев около

времен Иисуса Христа. Казань 1899, стр. 324–326. Проф. М.Д. Муретов. Богословский Вестник, 1900, т. 1, стр. 446–450.

⁴⁴ - D. Emil Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. 4-te Aufl. 2 Bd. Leipzig 1907. § 29.

⁴⁵ - Euseb. H.E. III 26:1–2. Cfr. Epiph. Haer. XXX, 2. 3. 2. 29–31. Hippol. Philos. VII 34. Migne, PG., t. 16, col. 3342B. Iren. Contra haer. III 21:1. IV 33:4. V 1:3.

⁴⁶ - Contra haer. V 1:3. Сочинения в перев. прот. П. Преображенского. СПб. 1900, стр. 447.

⁴⁷ - Cfr. W. C. Allen. A critical and exegetical commentary on the gospel according to S. Matthew. 2 ed. Edinburgh 1907, pp. 176, 178.

⁴⁸ - На Мф. бес. 54, 2: на сем камени – т. е. на вероисповедании – τῇ πίστει τῆς ὁμολογίας. Migne: PG., t. 58: col. 534. Творений т. 7, стр. 554. На Мф. бес. 82, 3: создал Церковь на исповедании (ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ) Петра. Migne, PG., t. 58, col. 741. Творений т. 7, стр. 824. Толков. на 1 гл. Посл. к Гал.: обещав на исповедании его положить основания Церкви. Творений т. 10, стр. 729.

⁴⁹ - «Угодно Ему было, чтобы все научились тому несомненному исповеданию, какое вдохновенный Им Пётр положил в незыблемое основание, на котором Господь создал Церковь Свою». Кн. I: пис. 235 к Сирину. Творений ч. 1, стр. 145.

⁵⁰ - На Мф.16:18: Симону, веровавшему в Камень или Христа, Он даровал имя Пётр. Творений ч. 16, стр. 159. Ср. на Мф.7:26. На сем камне Господь основал Церковь; от этого камня апостол Пётр получил имя. Творений ч. 16: стр. 52.

⁵¹ - De Trinitate VI, 36: super hanc confessionis petram Ecclesiae aedificatio est. Migne: PL., t. 10: col. 186C. VI, 37: Haec fides Ecclesiae fundamentum est. Ibid., col. 187A.

⁵² - De incarnatione 5, 34: fides est Ecclesiae fundamentum: non enim de carne Petri: sed de fide dictum est: quia portae mortis ei non praevallebunt. Migne: PL., t. 16: col. 827.

⁵³ - Orat. 32:18: один именуется камнем и ему поверяются основания Церкви – ὁ μὲν Πέτρα καλεῖται, καὶ τοὺς θεμελίους τῆς

Ἐκκλησίας πιστεύεται. Migne. PG., t. 36, col. 193C. Творений ч. 3, изд. 3. Москва 1889. стр. 123.

⁵⁴ - Панарий. Ер. 59:7: Пётр исповедал Христа Сыном Бога живого, и услышал: на камени сем незыблемой веры (τῇ πέτρᾳ ταύτῃ τῆς ἀσφαλῆς πίστεως) созижду Церковь Мою. Migne, PG., t. 41, col. 1029B. Творений ч. 3, Москва 1872, стр. 37. Немного выше Пётр называется камнем, лежащим в основании веры Господней – στερεὰ πέτρα θεμελιοῖσα τὴν πίστην τοῦ Κυρίου.

⁵⁵ - De Trinitate dial. 4: πέτραν: οἶμαι, παρωνέμω, ἕτερον οὐδέν, ἢ τὴν ἄκατασειστον καὶ ἐδραιωτάτην τοῦ μαθητοῦ πίστιν ἀποκαλῶν, ἐφ' ἣ καὶ ἀδιαπτίωτως ἐρήρεισταί τε καὶ διαπέπηγεν ἡ Ἐκκλησία Χριστοῦ. Migne, PG., 75, col. 865C. In Jes. lib. 4, cap. 44, 23: камнем, думаю, Он называет непоколебимость ученика в вере. Творений ч. 7. Москва 1889, стр. 463.

⁵⁶ - Толков. на 1Кор.3:11: Сие основание положил и блаженный Пётр, лучше же сказать, Сам Владыка. Ибо, когда Пётр сказал: Ты еси Христос Сын Бога живаго (Мф.16:16), Господь ответствовал: на семь камени созижду Церковь Мою (Мф.16:18). Посему не по человеческим именам именуите себя; так как основание есть Христос. Migne, PG., t. 82, col. 249A. Творений ч. 7. Москва 1861, стр. 188.

⁵⁷ - In Ioan, tract. 124, 5: На камне, который исповедал ты, создам Церковь Мою. Ибо камень был Христос (1Кор.10:4). На этом основании создан и сам Пётр. Основания же иного никто не может положить, кроме положенного, которое есть Христос Иисус. Следовательно, Церковь, которая основывается на Христе, в лице Петра получает от Него ключи царства небесного, т. е. власть вязать и решить грехи. Sancti Aurelii Augustini opera omnia, ed. monachorum ordinis sancti Benedicti, t. 3. Parieis 1837, col. 2470C–D. Retract. I, 21: не сказано: ты – petra, но: ты – Petrus. Камень (Petra) же был Христос, которого исповедал Пётр, как Его исповедует вся Церковь. Opera, t. 1, col. 68A. Serm. 76, 1: Камень – Христос; Пётр – народ христианский... Итак, говорит, ты – Пётр, и на этом камне, который исповедал ты, на этом камне, который познал ты, говоря: Ты – Христос, Сын Бога живаго, созижду Церковь Мою: т. е. на Мне Самом, Сыне Бога живаго, созижду Церковь Мою.

На Мне созижду тебя, не Меня на тебе. Serm. 270, 2 (in die Pentecostes IV): Я – камень (petra), ты – Пётр (Petrus). Ведь не от Петра камень (neque a Petro petra), но от камня Пётр, потому что не от христианина Христос, но от Христа христианин. И на этом камне созижду Церковь Мою, не на Петре, каков ты, но на камне (supra petram), который ты исповедал.

⁵⁸ - Expos. in. psal. 45 vers. 5: Commoveri non potest Ecclesia, quae in. solidissima petra, hoc est Domino Christo noscitur esse fundata. Migne. PL., t. 70, col. 330C.

⁵⁹ - Homil. de transfigur. Domini 6: οὐ σὰρξ, οὐχ αἷμα. οὐκ ἀνθρώπινη διάνοια, ἀλλ' ὁ Πατήρ μου ὁ οὐράνιος ταύτην θεῖαν τε καὶ ἀπόρρητον θεολογίαν σοι ἀπεκαλύψεν. Αὕτη ἡ πίστις ἡ ἀκλινὴς καὶ ἀκλόνητος, ἐφ' ἣν ὡς πέτραν ἡ ἐκκλησία ἐστήρικται. Migne, PG., t. 96, col. 556A. Ср. выше (col. 553B), где Христос Сам назван – ἡ πέτρα τῆς ζωῆς. Русский перевод в Христианском Чтении. 1842, ч. 3, стр. 179. 177.

⁶⁰ - См. Благовестник, ч. 1: сие-то исповедание, которое ты исповедал, и будет основанием верующих.

⁶¹ - De primatu papae, lib. II., Migne, PG., t. 149, col. 708C. Ср. выше слова преп. Иоанна Дамаскина в прим. 59.

⁶² - См. Augustin. Contra Cresconium I, 29, 34. Migne, PL., t. 43, coll. 463–464.

⁶³ - Cfr. J.H.A. Hart. Cephas and Christ. The journal of theological studies, vol. IX, p. 38: Banah is used... by Jeremiah in reference to the restoration of Israel after the exile. The latter use is more obviously a possible source of this present phrase.

⁶⁴ - О ветхозаветной основе новозаветных эклисиологических терминов см. у Владимира Троицкого. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев посад 1912, стр. 14–18. Какой термин в данном случае употребил Христос, – с точностью сказать нельзя. В сирийских текстах греческому ἐκκλησία соответствуют разные слова: Мф.16:18 пешито и курет. – ܠܬܢܘܬ (sin. deest), иерус. – ܠܬܢܘܬܐ, Мф.18:17 – пеш. и син. ܠܬܢܘܬܐ но курет. – ܠܬܢܘܬܐ. Th. Zahn высказывается (Das Evangelium des Matthäus' S. 541 Anm. 67) За ܠܬܢܘܬܐ, потому что это слово более подходит к образу строения и в Мф.18:20 в

сирийских текстах греческому συννημένοι εἰσιν соответствует מְנִינִי, так что получается созвучие между Мф.18:17 и Мф.18:20.

⁶⁵ - Проф. Д.И. Богдашевский (ныне епископ Василий). Послание Святого Апостола Павла к Ефесеянам. Киев 1904, стр. 406.

⁶⁶ - In Matth. t. 12, 11. Migne, PG., t. 13. col. 1004B.

⁶⁷ - См. у Владимира Троицкого. Очерки из истории догмата о Церкви, стр. 88–101.

⁶⁸ - См. F. Loofs. Leitfaden Zum Studium Der Dogmengeschichte. 4-te Aufl. Halle 1906. § 15:2. S. 99.

⁶⁹ - Доказательство апостольской проповеди, гл. 99. Русск. перевод в Христианском Чтении за 1907 г. ч. 2.

⁷⁰ - Contra haer. IV 31:1. Migne, PG., t. 7: col. 1083C–1084A. Сочинения. СПб. 1900, стр. 414.

⁷¹ - Contra haer. V praef. PG., t. 7, col. 1120B. Сочинения, стр. 446.

⁷² - Contra haer. III 4:2. PG., t. 7. col. 856B. Сочинения, стр. 225.

⁷³ - Contra haer. V 36:3. PG., t. 7, col. 1224B–C. Сочинения, стр. 528.

⁷⁴ - Contra haer. IV 34:4. PG., t. 7, col. 1086B. Сочинения, стр. 417.

⁷⁵ - Contra haer. IV 20:12. PG., t. 7, col. 1042A. Сочинения, стр. 377.

⁷⁶ - Contra haer. V 32:2. PG., t. 7. col. 1211A. Сочинения, стр. 515.

⁷⁷ - См. об этом проф. И.В. Попова. Идеи обожения в древневосточной Церкви. Москва 1909.

⁷⁸ - Св. Афанасий Вел. Против ариан II, 47. Творений ч. 2. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1902, стр. 324.

⁷⁹ - Св. Афанасий Вел. К Аделфию, гл. 4. Творений ч. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1903, стр. 306.

⁸⁰ - Св. Василий Вел. Подвижнические уставы, гл. 18. Творений ч. 5. Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1901, стр. 360.

⁸¹ - Св. Григорий Нисский. Антирритик, гл. 55. Творений ч. 7. Москва 1865, стр. 192.

⁸² - Св. Григорий Нисский. Антирритик, гл. 15. Творений ч. 7, стр. 86.

⁸³ - Св. Ефрем Сирин. Толкование на 3Кор.3:32–33. Проф. М.Д. Муретов. Апокрифическая переписка апостола Павла с коринфянами. Сергиев Посад 1896, стр. XXIII.

⁸⁴ - Толкование на евангелие от Иоанна, кн. 11. гл. 11. Творений ч. 15. Сергиев посад 1912, стр. 109, 110.

⁸⁵ - Ambignorum liber. Migne. PG., t. 91, col. 1097A–B. Cfr. cap. theol. I, 25. PG., t. 90, col. 1135B–C.

⁸⁶ - Mystagog. cap. 1. Migne: PG.: t. 91: col. 668B. Cfr. col. 664D. Писания св. отцев и учителей Церкви: относящихся к истолкованию православного богослужения, т. 1, СПб. 1855, стр. 303, 300.

⁸⁷ - Католики под камнем разумеют ап. Петра и рассуждают так: «Церковь Христова есть собрание, общество людей. А то, что каждому собранию или обществу сообщает устойчивость, крепость единство и чему все принадлежащие к обществу должны прилежать и следовать, – есть авторитет или власть управления и направления. Истинная власть должна обладать каждым обществом и направлять его к тому, ради чего оно и устроено. Необходим авторитет, которым общество было бы крепко, которым оно сохранялось бы в единстве. Если такого авторитета нет, то общество не достойно своего имени; будут лишь отдельные и разрозненные члены. Если этому авторитету кто себя подчиняет, – тем самым определяет себя как члена общества. Так как Пётр есть тот, на ком Христос создаст Свою Церковь, то тем самым обещается на будущее время высший авторитет в Церкви. В словах Христа содержится обетование того, что Он сделает так, чтобы Пётр своей властью управления содействовал истинной твёрдости и единству, или другими словами, чтобы Пётр стоял на страже всей той истины, которая даёт зданию твёрдый фундамент». Jos. Knabenbauer. Evangelium secundum S. Matthaeum: pars altera: p. 55. Это толкование мы отвергаем, как слишком житейское (забота о

прерогативах отдельного епископа) и совершенно убогое и жалкое в смысле идейно-богословском.

⁸⁸ - Не совсем свободны от этого упрёка даже лучшие труды по сотериологии, решительно порвавшие с юридическим учением о спасении, заимствованным нашим богословием у западных внецерковных схоластиков (Таков, например, труд архиеп. Сергия. Православное учение о спасении).

⁸⁹ - 11–13 марта 1914 г. Академию посещал английский учёный W.H. Frere, с которым мне пришлось беседовать о постановке преподавания в их колледже (College of the Resurrection, Mirfield). Он подарил мне маленькую брошюрку – Notes on theological training, где (р. 5) есть план преподавания. В графе догматики моё внимание обратили заглавия двух отделов: the incarnation (воплощение) и the extension of the incarnation (распространение воплощения). Я спросил, о чём идёт речь во втором отделе, что это за «the extension of the incarnation». W.H. Frere ответил, что под этим заголовком содержится учение о Церкви и о таинствах. Церковь, след., определяется как распространение или продолжение воплощения. Неужели в этом пункте внецерковное богословие ближе к истине, нежели наше школьное? Тем, конечно, хуже для этого последнего!

⁹⁰ - Канона Космы песнь 1, троп. 2.

⁹¹ - Канона Космы песнь 1, троп. 3.

⁹² - Канона Космы песнь 5, троп. 1.

⁹³ - Канона Космы песнь 3, троп. 3. Приводим в русском переводе проф. Е. Ловягина. Богослужбные каноны на греческом, славянском и русском языках. Кн. 1. СПб. 1855, стр. 5.

⁹⁴ - Канона Иоанна песнь 6, троп. 1. Ловягин, стр. 18.

⁹⁵ - Канона Иоанна песнь 9, троп. 2. Ловягин, стр. 21–22.

⁹⁶ - 26 декабря на стиховне стихира Иоанна монаха.

⁹⁷ - На хвалитех Слава (Германово).

⁹⁸ - В инвентарном каталоге проф. И.В. Евсеева значится более 4.000 славянских рукописей XI–XVII в. Ветхого Завета, именно текстов богослужебного типа 3.431 рукопись

(Паримийники, Триоди Постные и Цветные, Минеи месячные и общие. Трефологии и служебные Псалтири), текстов четьего чина и толковых 714, причём и здесь преимущественное количество (до $\frac{2}{3}$) падает на Псалтири четьи (одновременно и служебные) и толковые (Евсеев, Рукописное предание славянской Библии. СПб, 1911, стр. 6, примеч. 1).

⁹⁹ - Вульгáта (лат. *Biblia Vulgata* «Общепринятая Библия») – латинский перевод Священного Писания, основанный на трудах Иеронима Стридонского. – Прим. эл. ред.

¹⁰⁰ - «Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в. Опыт исследования языка и текста славянского перевода Апостола по рукописям XII–XV вв.». Москва. 1879. «Характеристические черты четырёх редакций славянского перевода Евангелия от Марка по сто двенадцати рукописям Евангелия XI–XVI вв.». Москва. 1896.

¹⁰¹ - О первой кирилло-мефодиевской редакции – «Тысячелетие памяти св. Мефодия, архиепископа моравского, просветителя славян» (885–1885 гг. 6 апреля) в Прибавл. к творениям св. Отцев, 1885, кн. 3, в Моск. Церк. Ведомостях, 1885, № 15 и в Чтениях Общ. люб. дух. просв. 1885; «Характеристические черты главных редакций славянского перевода Евангелия» в Трудах VI Археологического Съезда, т. 1, Одесса, 1886: о второй редакции – «Древнерусская редакция славянского перевода Евангелия» – в Страннике, 1888, июнь-июль; о третьей редакции – «Новый Завет в рукописи святителя Алексия» – в Церк. Вед. 1889, № 6; в Богосл. Вестнике, 1893, янв., заметка по поводу фототипического издания Леонтия, митр. московского, М. 1892; «Алексиевский список Нового Завета и четвероевангелие преподобного Никона, Радонежского чудотворца» в Богосл. Вестнике, 1893, июль; «Погодинский № 27 Апостол и Чудовская, усвояемая Св. Алексею, рукопись Нового Завета» – в Сборнике статей по славяноведению, изд. Отделением рус. яз. и слов. Императорской Акад. Наук. СПб. 1904.

¹⁰² - Под редакцией разумею не отдельные разночтения, а последовательное, проходящее через всю библейскую книгу, исправление или новый перевод текста. Отдельные же

разночтения свойственны каждому списку, так что по сему можно бы насчитать столько редакций, сколько списков.

¹⁰³ - В своих трудах мы называли её «древне-русской», «древне-русской, ведущей начало от южно-славянских образцов века Симеонова», потому что решительное большинство списков этой редакции (а у нас их принято в разночтениях для Евангелия пятьдесят пять списков и для первых пяти посланий ап. Павла, от семи до тринадцати списков) написаны на Руси, в разных её областях, преимущественно в Галицко-Волынской и Новгородской.

¹⁰⁴ - Чудовская рукопись Нового Завета, усвояемая, по преданию, святителю Алексию до 1893 г. была в полном смысле *codex unicus*, как единственный представитель текста своей особой редакции, так как подобных славянских списков ни Евангелия, ни Апостола не было известно. В 1893 г. мне посчастливилось найти два списка Евангелия той же, третьей, редакции: один из них – четвероевангелие препод. Никона, Радонежского Чудотворца и хранится в ризнице Троице-Сергиевой Лавры, другой – четвероевангелие Императорской Публичной библи. из собрания гр. Ф.А. Толстова, а в 1903 г. я нашёл в Императорской Публичной библиотеке в числе Погодинских рукописей один Апостол, который, как оказалось, содержит тот же текст, что и в Чудовской рукописи Нового Завета.

¹⁰⁵ - «Древнеславянское Евангелие, Евангелие от Марка по основным спискам четырёх редакций рукописного славянского евангельского текста с разночтениями из ста восьми рукописей Евангелия XI–XVI вв.». Сергиев Посад, 1894; «Древнеславянский Апостол. Послания св. ап. Павла по основным спискам четырёх редакций рукописного славянского апостольского текста с разночтениями из пятидесяти одной рукописи Апостола XII–XVI вв.». Вып. 1-й. «Послание к Римлянам». Сергиев Посад. 1892; Вып. 2-й. «Послание к Коринфянам I-е, с разночтениями из пятидесяти семи рукописей Апостола, XII–XVI вв.». Сергиев Посад. 1906; Вып. 3-й, 4-й и 5-й. «Послания к Коринфянам II-е, к Галатам и к Ефесянам... с разночтениями из пятидесяти шести рукописей Апостола XII–

XVI вв.». Сергиев Посад. 1908. Вып. 2–5 – издание Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук.

¹⁰⁶ - Заглавия мы приводим по основным спискам редакций в нашем издании. Заглавия эти разнообразно варьируются в отдельных списках, что указывается в нашем издании в разночтениях. Для послания к Римлянам имеются разночтения: к римляно павлова епистоли , къ римльномъ епистоли ап ѿла павла. Это – заглавия в списках Апостола по посланиям. В списках же Апостола-апракосах обычно сокращено: ап ѿль къ ри . – апѣль къ коре ѿ . – апѣль къ галато . – апѣль къ ефесѣм . – апѣль къ ефе ѿ посла. Многочисленные вариации заглавий в списках-апракосах 1-й и 2-й редакций указаны в разночтениях в нашем издании.

¹⁰⁷ - Вариантами называем такие разночтения славянских списков, которые имеют себе основание в разночтениях списков греческих. Как в греческих списках Св. Писания наблюдаются многочисленные варианты, состоящие 1) в замене одних слов и выражений другими, 2) в опущениях и прибавлениях и 3) в перестановке слов, так и в славянских списках наблюдаются те же явления (варианты), именно: 1) замена славянских слов другими соответственно тем или иным греческим чтениям, 2) опущения и прибавления согласно с греческими списками и 3) различное словорасположение опять по тем или иным греческим спискам. Перевод, собственно, не имеет в виду разных греческих чтений и касается тех случаев, когда одно и то же греческое слово, выражение, форма передаются по-славянски различно – в различных списках.

¹⁰⁸ - В 8-м большом издании Нового Завета Тишендорфа EFGHKMSUVΠΓ. Первые девять, когда они между собою согласны, – а это весьма часто случается, – сокращённо означаются у Тишендорфа «unc9».

¹⁰⁹ - В 8-м изд. Тишендорфа XBDLΔ.

¹¹⁰ - Тексты приводим по Зографскому глаголическому четвероевангелию XI в. в издании В. Ягича: Qvattvor Evangeliorum codex glagoliticus olim Zographensis nunc Petropolitanus. Berolini, 1879. С Зографским согласны в обоих

случаях и другие древние списки 1-й редакции, кирилловские и глаголические.

¹¹¹ - Тексты приводим по Христинопольскому списку Апостола XII в. в издании Е. Калужняцкого: *Actus epistolaeque Apostolorum palaeoslovenice. Ad fidem codicis Christinopolitani, saeculo XIIo scripti, edidit Aem. Kaluzniacki. Vindobonae, 1896.*

¹¹² - В издании Е. Калужняцкого: мог ущен.

¹¹³ - Millii, J. *Novum testamentum graecum, ed. secunda, Lipsiae, 1723.*

¹¹⁴ - Аорист – наиболее употребительное прошедшее время в церковнославянском языке. Примеры использования: «писа́хъ» – «я написал(а)», «облеко́стеся» – «вы облеклись», где аорист переводится глаголом прошедшего времени совершенного вида, отвечающим на вопрос: «Что сделал (-а, -о, -и)?» – Прим. эл. ред.

¹¹⁵ - Патаре́ны – участники патарии, религиозного движения обедневших слоёв городского населения Северной Италии, особенно Милана, в XI–XIII вв., одна из ветвей катаров. Подверглись истреблению при папе Иннокентии III. – Прим. эл. ред.

¹¹⁶ - В издании Зографского Евангелия В. Ягич напечатал отдельно: не врѣд у, но в его же издании глаголического Мариинского Ев. XI в. напечатано слитно: неврѣд у.

¹¹⁷ - Изд. L. Geitler: *Psalterium glagolski spomenik manastira Sinai brda. Zagreb, 1883.*

¹¹⁸ - Scholz, J. *Novum Testamentum graece. Vol. II. Lipsiae, 1836.*

¹¹⁹ - Прі́мас (лат. *primas* – первенствующий, *primus* – первый), в Римско-католической Церкви и Англиканской Церкви почётный титул церковного иерарха в стране, обладающего высшей духовной юрисдикцией над прочими епископами страны. В Православных Церквях используется аналогичный титул «предстоятель». – Прим. эл. ред.

¹²⁰ - «Articles to be enquired of within the diocese of Canterbury, in the ordinarie visitation of the most reverend father in God Matthew, by the providence of God archbishop of Canterbury,

primate of all England and metropolitan», «Articles to be enquired of in the visitation ...within the diocese of Bath and Wells», «Articles to be enquired upon in the visitation of the diocese of Chichester», «Articles to be enquired of by the churchwardens and sworn men in the ordinary visitation ...within the diocese of Sarum»... Эти и другие такого же рода документы можно видеть в сборниках: Wilkins. *Concilia Magnae Britanniae et. Hiberniae*. Londini 1737. и Cardwell. *Documentary annals of the reformed church of England*. Oxford 1844.

¹²¹ - Свидетельства эти можно видеть в Церковной истории Сократа и в посланиях самих святителей. См.: Арх. Иоанна. Опыт курса церковного законоведения гл. IX, § 53 стр. 184, примечание. СПб. 1851 г.; Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима. Епископа Далматинско-Истрийского, т. II. стр. 203, прим. 2. СПб. 1912 г.

¹²² - Cp. Hefele. *Conciliengeschichte nach den Quellen bearbeitet*. Zweiter Band, Freiburg im Breisgau 1875. Zweite, verbesserte Auflage. SS. 54–60, 65–68. Арх. Иоанн. Опыт курса церковного законоведения стр. 183–184. Правила св. поместных соборов с толкованиями. Изд. М. Об. люб. Дух. Просв. стр. 529–531. Москва 1880.

¹²³ - «Reperimis nonnullas dioecesanas esse ecclesias destitutas: ob quam rem. in hac constitutione decrevimus, ut antiquae consuetudinis ordo servetur, et annuls vicibus ab episcopo dioecesano visitentur»... Concilium Tarraconense A. D. 516. Cap. VIII. Harduini. *Acta conciliorum t. II. Parisiis* 1714. col. 1041–1042. См. также Hefele B. II, S. 676–676(?).

¹²⁴ - Капитулярии (от лат. capitula – глава) – законы и распоряжения (указы) франкских королей из династий Меровингов и Каролингов. Составлялись на латинском языке, разделялись на небольшие главы и параграфы. Составление капитуляриев прекратилось в конце IX века. – Прим. эл. ред.

¹²⁵ - *Monumenta Germaniae historica. Capitularia regum Francorum*. ed. Boretii Tom. I. par. I. Hannoverae 1881, Karoli Magni Capitulare primum, c. 7, 8. p. 45; Capitulare Aquisgranense s.

1, p 170; Capitula e canonibus excerpta c. 16. p. 174; Capitulare Mantuanum primum, mere ecclesiasticum, c. 5 p. 195.

¹²⁶ - Экземпция (exemptio) (изъятие, исключение) – подчинение непосредственно папе. – Прим. эл. ред.

¹²⁷ - Richter. Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts. Leipzig 1858. SS. 298–299, 375. Herzog. Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3-e Auflage. Bd. X. S. 480.

¹²⁸ - Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini. Vindobonae 1867. Sessio 24. decr, de reformatione, cap. 3.

¹²⁹ - Herzog. Realenzyklopädie 3-e Auflage. Bd. X. SS. 480–483; Ibid. 1-e Auflage Bd. VII, 694–698; Richter, op. cit. s. 382–383.

¹³⁰ - Cutts. A Dictionary of the Church of England, p. 616; 309–310.

¹³¹ - См. наше исследование «Реформации в Англии (Генрих VIII и Эдуард VI.)». Москва 1881. Глава VI, стр. 244–284.

¹³² - См., напр.: Strype. The life and acts of Matthew Parker, the first Archbishop of Canterbury in the Reign of Queen Elizabeth... London 1711. pp. 72, 76–77, 78–79, 103–105, 455–456. Strype. Annals of the reformation and establishment of religion... London 1735. Vol. I, p 546–547; Vol. II. p. 29, 408–410. 481, 483, 518–519.

¹³³ - Strype. Parker p. 72; Henry Gee. The Elizabethan clergy and the settlement of religion 1558–1564. Oxford. pp. 74–76, 158–159; Cutts p. 616; Uhden. Die Zustände der anglikanischen Kirche. Bielefeld. 1850. SS. 58–59.

¹³⁴ - Для образца приводим несколько пунктов из документа Салисбургской визитации 1588 года. «I. Inprimis, Whether your church be void and if it be, who gathereth the fruiters thereof; and if it be full, whether the incumbent hath any more benefices then one; and whether he be a preacher, yea or more; and who degree of schole he hath taken? II. Item, Whether your minister doth reverently say service and minister the sacraments according to the book of common prayers; and whether doth he use in his ministration the ornaments appointed by the lawes now in force?»

¹³⁵ - 1) Документы (Articler) визитаций:– Кентерберийский 1567 и 1569 г.,– Батской и Уэльской 1583 г.– Чичестерской 1585 г. и Сарумской – 1588 г. См: Strype. Parker. Appendix 85; Wilkins. Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. Vol. IV. Londini 1737. pp. 252–224, 257–260, 304–306, 318–319, 337–338, – Cardwell. Documentary annals of the reformed church of England Voll. I, II. Oxford 1844, pp. 337, 355, 464. 22.

¹³⁶ - Для образца приводим несколько пунктов из документа Салисбургской визитации 1588 года.«I, Inprimis, Whether your church be void and if it be, who gathereth the fruictes thereof; and if it be full, whether the incumbent hath any moc benefices then one; and whether he be a preacher, yea or noe; and wha degree of schole he hath taken?II. Item, Whether your minister doth reverently say service and minister the sacraments according to the book of common prayers; and whether doth he use in his ministration the ornaments appointed by the lawes now in force?»

¹³⁷ - 1) Документы (Articler) визитаций: Кентерберийский 1567 и 1569 г., Батской и Уэльской – 1583 г. Чичестерской – 1585 г. и Сарумской – 1588 г. См: Strype. Parker. Appendix 85; Wilkins. Concilia Magnae Britanniae et Hiberniae. Vol. IV. Londini 1737. pp. 252–224, 257–260, 304–306, 318–319, 337–338, – Cardwell. Documentary annals of the reformed church of England Voll. I, II. Oxford 1844, pp. 337, 355, 464. 22.

¹³⁸ - Симонія (греч. σιμωνία, лат. simonia) – продажа и покупка церковных должностей, духовного сана, церковных таинств и священнодействий (причастие, исповедь, отпевание), священных реликвий и т. д. В широком смысле симония – продажа благодати Святого Духа. – Прим. эл. ред.

¹³⁹ - Божба́ – форма греха, состоящая: 1) в подтверждении собственных слов, обещаний или клятвы именем Божиим; 2) в произнесении имени Божия всуе, т. е. впустую (например: «Клянусь Богом», «Ей богу», «Вот тебе крест», «Боже мой» и т. п.). – Прим. эл. ред.

¹⁴⁰ - История русской церкви Голубинского II, 68.

¹⁴¹ - Ibidem, 1, 312–313. 315.

¹⁴² - Чин избрания и рукоположения архиерейского. Лист. 23 об. и 24. СПб. 1725. Ср. Устав, духовных консисторий § 18. СПб. 1883, стр. 6–7.

¹⁴³ - Розанов. История Московского епархиального управления со времени учреждения Свят. Синода. Ч. 2, кн. 1, стр. 63–64. Москва 1869 г.

¹⁴⁴ - Ibidem, ч. 2, кн. 2, стр. 19–20. М. 1870 г.

¹⁴⁵ - Ibidem, ч. 3, кн. 1, стр. 151–152. Москва 1870 г.

¹⁴⁶ - Собрание мнений и отзывов Филарета, Митр. Московск. и Колом. по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. 2, стр. 242–244 СПб. 1885 г.

¹⁴⁷ - Указ 17 марта 1828 г. Ср. Собрание мнений и отзывов. Т. 2, стр. 242–244.

¹⁴⁸ - Указ 21 октября 1847 г. Ср. Собрание мнений и отзывов. Том дополнительный, стр. 209–210. СПб. 1887 г.

¹⁴⁹ - Говорим так по личным сведениям.

¹⁵⁰ - См. Книга правил. 1839.

¹⁵¹ - РКП МДА № 54.

¹⁵² - И в Стоглавнике наше правило приводится по чтению Номоканона Схоластикова (гл. 55 Кочан. изд. стр. 265). И очень сомнительно, чтобы ныне принятое чтение было подлинным; ибо остаётся непонятным то, что епископ предоставляет тяжущимся клирикам избирать себе третейских судей. Примеч. Е.Е. Голубинского.

¹⁵³ - «Каждый раз, когда по какому-либо делу, касающемуся религии, между клириками родится спор, должно быть тщательно соблюдено, чтобы он судебным порядком разрешался в собрании, на которое прибудут созванные епископом пресвитеры диецеза (Епархии)».

¹⁵⁴ - Voelli et Justelli, t. I, p. 298.

¹⁵⁵ - Ibid., p. 135.

¹⁵⁶ - Bewer. Synodicon, sive Pandec. t. I, p. 722.

¹⁵⁷ - Алфавитная Синтагма М. Властаря. Перев. свящ. И. Ильинского. 1892, стр. 157.

¹⁵⁸ - Исчерпывающее описание ркп. Номоканоны И. Схоластика, их классификация, анализ и глоссы, – дано в труде Проф. В.И. Бенешевича: Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб. 1914.

¹⁵⁹ - В Синодальной библиотеке есть греч. ркп. IX–X в. (№ 398) превосходного письма и хорошо сохранившаяся, содержащая глоссированный Свод И. Схоластика. Она описана И.И. Срезневским под названием: Иверская Кормчая. СПб. 1871 г. Еп. Амфилохий говорит о ней: замечательнейшая и драгоценнейшая рукопись эта и древностью, и составом своим древним стоит того, чтобы, быв проверена по рукописям и по печатным изданиям вместе с древним славянским переводом (Москов. Румянц. Муз. № 230) проверенным также по рукописям, была издана в свет.

¹⁶⁰ - Правда, есть и ещё список Москов. Арх. М. И. Дел, сделанный поморским полууставом в 1926 г., но он – точная копия Румянцевского.

¹⁶¹ - И.И Срезневский: Обзорение древних русских списков Кормчей книги, стр. 134.

¹⁶² - См. много примеров такого рода в издании И.И Срезневского, *ibid.*, стр. 1–66. Приложения.

¹⁶³ - А.И Соболевский: Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии, стр. 142.

¹⁶⁴ - Тит. XIX, Халкид. 10.

¹⁶⁵ - А.И Соболевский, цит. соч. стр. 142.

¹⁶⁶ - И.И Срезневский по поводу этой прибавки замечает: «ненужная приписка новейшего времени». Замечание верное относительно лишь «анафема ѣ». Но предыдущие слова есть не что иное, как схолия, имеющаяся в разных греческих редакциях Схоластикова свода, между прочим, и в синодальной № 398. См. у Бенешевича: Синагога, стр. 253.

¹⁶⁷ - Описание Румянцевского Музея, стр. 279.

¹⁶⁸ - Это слово известно нам ещё из мучения Климента папы Римского. Примеч. А. Соболевского.

¹⁶⁹ - А.И Соболевский: Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии, стр. 142. (Отд. Р.Я

и Сл. Им. Ак. Наук Т. LXXXVIII, № 3. СПб. 1910).

¹⁷⁰ - А.И Соболевский, очевидно, считает особой редакцией и список Архива М.И.Д.

¹⁷¹ - А.И Соболевский: Церковно-славянские тексты Моравского происхождения. (Русский Филологический Вестник 1900. стр. 165–166).

¹⁷² - Примеры за тем указываются. Но, к сожалению, не указывается близкого, хотя и не буквального, сходства занимающей нас версии. Ср. И.И Срезневский: Описание древних русских списков Кормчей книги, стр. 123 и далее (приложения).

¹⁷³ - Изданный проф. Бенешевичем: Древнеславянская Кормчая XIV титулов без толкований. СПб. 1906, т. I и II.

¹⁷⁴ - Описана И.И Срезневским: Обзорение древних русских списков Кормчей, стр. 85–112.

¹⁷⁵ - По каталогу Ундольского № 27. На белом начальном листе рукой Ундольского написано: «Сводная Кормчая» скоропись разных почерков первой половины XVI века: принадлежала известному дьяку Порфирию Семенникову (см. его подпись внизу первых листов). Из многих пробелов (без пропуска текста) разных почерков и главное из современной подписи: «книга правила митрополичьи казённые» с достоверностью можно заключить, что наш экз. есть подлинник составителя Кормчей, митрополита Макария. Подробно описана А.Х Востоковым по новой не совсем исправной копии Лаптева со списка 1615 года в «Обзрении Кормчей» Розенкампа. Приложение VII обоих изданий. В. Ундольский. В рукописи нет первых листов. Всего 694 листа. Обрывается комментариями к 6-му правилу Двукратного собора.

¹⁷⁶ - Поставленные в скобках слова не имеют соответственных в греческом тексте.

¹⁷⁷ - РКП. Архива Минист. Ин. Дел. Отд. V. Рубр. 1 № 17. Грань 1, гл. 5, Л. 44 обор.

¹⁷⁸ - Соболевский: Церковнославянские тексты Моравского происхождения, стр. 106.

¹⁷⁹ - Схолия настолько древняя, что знает только ещё 4 вселенских собора. Ср. Бенешевича: Синагога, стр. 202–203.

¹⁸⁰ - Павлов. Первоначальный Славяно-русский Номоканон, стр. 16–17.

¹⁸¹ - Там же.

¹⁸² - И.И Срезневский, цит. кн. стр. 16, 17.

¹⁸³ - См. Павлов. Первоначальный слав. русск. Номоканон.

¹⁸⁴ - Довольно странно отношение Стоглавого собора к Сводной Кормчей. В главе 54 (о святительском суде) он приводит один из комментариев к 2-му правилу Апостольскому, буквально выписанный из Сводной Кормчей (л. 32), а в следующей за тем 55-й – приводит текст 9-го правила Халкидонского собора уже не по Сводной, а по Ефремовской, или Софийской Кормчей. Стоглавый собор пользовался, правда, Софийской кормчей (свящ. Стефанович: О стоглаве. Его происхождение и состав, 1909.): но текст правил Софийской списан с Ефремовской.

¹⁸⁵ - Надо заметить, что словарь Гесихия, жившего, вероятно, в V в. по Р.Х., представляет собой переработку более древнего словаря Диогениана. Издатель Гесихия М. Schmidt сделал попытку отделить более новые глоссы, принадлежащие самому Гесихию, от более древних глосс, взятых Гесихием из словаря Диогениана. Для этого Шмидт глоссы Гесихия заключает в скобки в большом своём издании Гесихия (Leipzig, 1858–1868, 5 vol.) или ставит их внизу страницы, под текстом Диогениана, в малом своём издании Гесихия (Leipzig, 1867). Приведённая нами глосса для φαίλονης отнесена Шмидтом к числу Гесихиевых.

¹⁸⁶ - У Гардтг. почему-то оно помечено XIV, 18.

¹⁸⁷ - Jo. Chr. Gottl. Ernesti, выделивший из словаря Гесихия глоссы, относящиеся к Св. Писанию, и издавший их отдельно (Glossae sacrae Hesychii. Lipsiae 1785), сделал наблюдение, что эти глоссы вообще почерпнуты из толкований на книги Св. Писания В. и Н.З.

¹⁸⁸ - На это, между прочим, указывает то, что такие значения придаются в словарях этому слову именно в форме

φελόνης или φαίλονης, как у Ап. Павла, а не в форме φαινόλης, которая в тех же словарях объясняется только как одежда. А между тем, по наблюдению того же Jo. Chr. Ernesti (и его дяди, знаменитого филолога XVIII века, Jo Aug. Ernesti), у древних лексикографов глоссы нередко относятся прямо к известному месту какого-нибудь автора, так что приводимое значение годится для слова не вообще, а лишь в применении к данному месту (Ernesti, Glossae sacrae, стр. XXI).

¹⁸⁹ - Th. Birt, Die Buchrolle in der Kunst. Leipzig. 1907, стр. 240: «wir gelangen zu dem Schluss, dass auch die Paenula, wie der Umbilicus, Sache des höchsten Luxus und insbesondere bei den Griechen erst spät rezipiert wurde».

¹⁹⁰ - Я отступил в переводе от текста, который здесь, вероятно, испорчен. Смысл, конечно, тот, что лишним было бы слово φελόνης, потому что оно заключалось бы в общем обозначении «книги». А по тексту выходит, что лишним было бы слово βιβλία, потому что φελ., как известный вид книги, заключался бы в понятии «книги».

¹⁹¹ - Сомневаюсь во всём (лат.). – Прим. эл. ред.

¹⁹² - Oeuvre (франц.) – произведение искусства. – Прим. эл. ред.

¹⁹³ - Монеры (лат. Monera) – этим именем Геккель назвал простейшие одноклеточные организмы без ядра. В настоящее время принято деление на прокариоты и эукариоты по признаку отсутствия или наличия ядра, а термин «Монеры» не применяется. – Прим. эл. ред.

¹⁹⁴ - Фравάши (пехл. Фравáхр «предвыбор») – благой дух, включающий в себя всё, что было и всё, что будет, фраваши присущ каждой живой частице мироздания. – Прим. эл. ред.

¹⁹⁵ - Метемпсихоз (греч. μετεμψύχωσις, от μετα- – пере- и ἐμψύχωσις – одушевление, оживление, собственно – переодушевление) – один из поздних греческих терминов для обозначения переселения душ. – Прим. эл. ред.

¹⁹⁶ - Димиург или Демиург (др.-греч. δῆμι-οουργός – «мастер, знаток, специалист; ремесленник, мастеровой; создатель, творец» от др.-греч. δῆμος – «земля, народ» + др.-греч. ἔργον –

«дело, труд, работа») – В античной философии (преимущественно в платонизме) – создатель вещей чувственно воспринимаемого космоса. – Прим. эл. ред.

¹⁹⁷ - Сам Плотин в учении о религии пользовался некоторыми мифами для своей системы, но у него этих мифов немного и толкование их совершенно своеобразно: видно он пользовался ими из уважения к преданию, а не как истиной.

¹⁹⁸ - Теургія (др.-греч. θεουργία, из θεός «бог, божество» + ἔργον «обряд, священнодействие, жертвоприношение») – магическая практика, появившаяся в рамках неоплатонизма; в античности, в языческих культах, направленная на практическое воздействие на богов, ангелов, архангелов и демонов с целью получения от них помощи, знаний или материальных благ. – Прим. эл. ред.

¹⁹⁹ - Плутарх афинский или большой († после 430 г.) не должен быть смешиваем с Плутархом Херонейским (жил в I веке по Р.Х.).

²⁰⁰ - Эміль Бутрý (полностью Этьен Эміль Марі Бутрý (фр. Étienne Émile Marie Boutroux); 1845–1921 года) – французский философ и историк философии. Представитель спиритуализма. – Прим. эл. ред.

²⁰¹ - Гёфдинг (Гаральд Höffding) – выдающийся датский психолог и философ, род. в 1843 г. Сначала он занимался богословием, но сочин. Серена Киркегора увлекли его в сторону философии. – Прим. эл. ред.

²⁰² - Тосафот (ивр. תוספות, «дополнения») – комментарии к Талмуду, составленные группой раввинов и комментаторов Талмуда, живших в XII–XIII веках в Германии, Франции, Англии и Италии... Сами раввины известны по названию комментария к Талмуду: тосафисты – Прим. эл. ред.

²⁰³ - Аарониды – т. е. потомки Аарона – сословие священников у евреев, иначе называемых коганим, т. е. священники. – Прим. эл. ред.

²⁰⁴ - Антиципация (лат. anticipatio – предвосхищение, калька с др.-греч. πρόληψις) – это понятие философского дискурса, означающее предвидение или предвосхищение в той или иной

форме будущих событий, являющееся при этом непосредственным и не представляющее собой вывода из другого знания. – Прим. эл. ред.

²⁰⁵ - Шхина или Шехина (ивр. שְׁחִינָה, «присутствие; пребывание; проживание»), в иудаизме и каббале – термин, обозначающий присутствие Бога, воспринимаемое и в физическом аспекте. В основном термин употреблялся в контексте описания святой святынь скинии и Иерусалимского храма, и определялся как ощущение присутствия божественной силы. – Прим. эл. ред.

²⁰⁶ - Вигилия (лат. *vigilia* – бдение) – время ночного караула. – Прим. эл. ред.

²⁰⁷ - Агрипния (от др.-греч. ἀγρεύω – гнать, прогонять, ὕπνος – сон) – бессонница, бдение; тут – всенощное бдение. – Прим. эл. ред.

²⁰⁸ - Перибол (от др.-греч. περίβολος) – в античной и средневековой фортификации пространство между внешней стеной (протейхизмой) и внутренней стеной, также двор вокруг древнегреческого или древнеримского храма, ограждённый с целью отделить святыню от всего несвященного и сама ограда храма (внутренняя культовая площадка рядом со святилищем называлась «теменос»). В древних захоронениях археологи называют периболом ограду вокруг нескольких могил. – Прим. эл. ред.

²⁰⁹ - Номический – закономерный. – Прим. эл. ред.

²¹⁰ - Каппорет – (Hebrew: כַּפֹּרֶת ha-kappōret) – доска из чистого золота, лежавшая поверх Ковчега завета; считался трон, на котором восседает бог Яхве (Исх.25:17). – Прим. эл. ред.

²¹¹ - Orach Chaim воспрещает мужчинам читать исповедание веры (Шема) в присутствии женщин, имеющих обнажёнными обычно покрываемые одеждой части тела (75, 1, ср. Веса 30 а), как видно из контекста, это относится и до синагоги.

²¹² - Впрочем, здесь возможно двоякое сопоставление: с жертвенником всесожжения – дворовым и жертвенником курения – внутренним. Несомненно, что сначала бима

соединялась архитектурно с ароном, почему в Berachot 10b, сказано, что читающий тору стоит לְפָנֵי הַהֵיכָל, потом по примеру Александрийской синагоги отделилась и вынесена на средину здания, что впоследствии облегчило выполнение обрядностей, подражательных в отношении к храмовому культу, например, обхождения бимы в дни кущей.

²¹³ - Митроп. Филарет. Записки на кн. Бытия. Москва, 1867 г., ч. 2, стр. 64.

²¹⁴ - Migne, Patr. Gr. t. 53. Hom. XXXII in cap. XII Genes., col. 304. Русск. перев. СПб. 1898. Т. IV, кн. 1, стр. 351.

²¹⁵ - Соден, Палестина и её история. Перев. с нем. Линда, Москва 1909. стр. 20.

²¹⁶ - Митроп. Филарет. Зап. на кн. Бытия. Op. cit. ч. 2, стр. 64.

²¹⁷ - J. Hastings, The creator men and women of the Bible. Adamlosep. Edinburgh. 1913, p. 163.

²¹⁸ - Ibid.

²¹⁹ - Ibid., p 167.

²²⁰ - Ibid., p. 168.

²²¹ - Migne, Patr. Gr. t. 53. Hom. XXXII in cap. XII Genes., col. 297–298: русск. пер., op. cit., стр. 343.

²²² - Св. И. Златоуст, op. cit.

²²³ - Св. Ефрем Сирин. Твор. в русск. перев. ч. 6. Москва. 1861. стр. 385–386.

²²⁴ - Зап. на кн. Быт., op. cit., ч. 2, стр. 65.

²²⁵ - Блаж. Феодорит. Твор. в русск. перев., ч. 1, изд. 2. Троицкая Лавра. 1905 г. стр. 54.

²²⁶ - Eduard König, Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus. Berlin. 1908. S. 73.

²²⁷ - Митр. Филарет верно замечает, что Сарра была сестрой Аврааму по отцу. Но он же соглашается и с тем, что Авраам «утаивает часть истины» (Зап. на кн. Быт., op. cit., ч. 2, стр. 62) и, нужно заметить, очень существенную. Сарра, по Библии, согласилась на обман; но этот обман был для Сарры великим самопожертвованием. J. Hastings, op. cit. p. 338.

²²⁸ - Halbmonatsschrift «die Dorfschule», 1913, 3. cfr. König, Gesch. d. Reich. Gott., S. 69.

²²⁹ - J. Wellhausen. Prolegomena zur Geschichte Israels. 4-е Ausg. Berlin. 1890, S. 32:3. Anmerk 1. Русск. перев. Никольского, Петерб. 1909, стр. 398, примеч. 162.

²³⁰ - Ibid. S. 324; русск. перев., op. cit., стр. 281.

²³¹ - Ibid. S. 323. Anmerk. 1; русск. перев. стр. 398.

²³² - Duff, Abraham and the patriarchal age. London. Без года издания. P. 116.

²³³ - Ibid., p. 114–115.

²³⁴ - Ibid., p. 117. Почти то же самое признаёт Ewald, замечая, что в библейских сказаниях о патриархах мы имеем целый круг преданий самой отдалённой эпохи. Ewald, Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel. 3-te Ausgabe. Göttingen. 1864, S. 415.

²³⁵ - У последователей Магомета Авраам именуется «другом Божиим» el (Chaltl). Herbelot, Bibliotheque Orientale, t. III. p. 305. Ewald, Einleit. in die Gesch. d. U. Isr., op. cit. S. 480–484. Между прочим, в агадической литературе повествование Библии о согласии Сарры выдать себя за сестру, а не за жену Авраама претерпело странное извращение. Приблизясь к Египту, Авраам спрятал, будто бы, Саару в ящик. Начальники города потребовали от Авраама 10-ю часть привозимого имущества и стали задавать вопросы: не ячмень ли, не пшеница ли, не перец ли, не золото ли в ящике? Авраам изъявил готовность уплатить за ввозимое по какой угодно расценке. Начальники изумились и потребовали, чтобы был вскрыт ящик. Ящик открыли – и лицо Сарры озарило красотой весь Египет. Левнер, Еврейские легенды. Варшава. 1913, стр. 45–46.

²³⁶ - Так, например, Völler признаёт, что библейский Авраам и египетский Бог Нун тождественны между собой. Völler, Aegypten und die Bibel. 4-е neubearb. Auflage. Leiden. 1909, S. 18.

²³⁷ - Новейшие египтологи относят время правления фараонов XII-й династии приблизительно за две тысячи лет до Р.Х.

²³⁸ - Д.И Введенский, Патриарх Иосиф и Египет (Опыт сближения данных Библии и Египтологии). Сергиев посад, 1914, стр. 125. Здесь же имеется и снимок с египетского памятника. О случаях переселения в Египет во время голода см. там же, стр. 403.

²³⁹ - Heyes, Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten. 1904. Münster. S. 8 ff.

²⁴⁰ - Хотя Сарра имела в это время не менее 65 лет (ср. Быт.12:4; 17:17), однако, по замечанию митрополита Филарета, она, как не рождавшая детей женщина, могла сохранить свою телесную красоту. Зап. на кн. Быт., оп. cit, ч. 2, стр. 61.

²⁴¹ - Heyes, op. cit., S. 18.

²⁴² - Б.А Тураев. История древнего востока. Ч. 1. С.-Петербург. 1913, стр. 288–289.

²⁴³ - Ibid., стр. 289.

²⁴⁴ - Heyes, op. cit., S. 18.

²⁴⁵ - Б.А Тураев. Ист. др. вост. Ч. 1, оп. cit. стр. 289.

²⁴⁶ - Winckler. Die Thontafeln von Tell-ell-Amarna. Berlin. 1896, S. 309, № 181.

²⁴⁷ - Перевод сказки «О двух братьях» см. у Д.И. Введенского. Патриарх Иосиф и Египет, стр. 207 и далее.

²⁴⁸ - F. Vigouroux. La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie. 6-e edit. Paris. 1896. T. I, p. 455–456.

²⁴⁹ - Heyes, op. cit., S. 20. ep. Wiedemann, Herodots zweites Buch. Leipzig 1890. S. 270.

²⁵⁰ - Wiedemann, Herod., op. cit., s. 269.

²⁵¹ - Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter. 1842. Kap. 125. ср. Heyes, op. cit., s. 19.

²⁵² - Иосиф Флавий замечает, что Бог послал на фараона болезнь и расстройство в делах. Flavii Josephi Opera, ed. Niese Berolini. MDCCCLXXXVII, Vol. I. Antiqu. I, 8.

²⁵³ - Д.И. Введенский, Патриарх Иосиф, op cit., стр. 295–296.

²⁵⁴ - Bohlen, Die Genesis histor – krit. erläutert. Königsberg. 1835.

- ²⁵⁵ - Ibid. S. 163–164.
- ²⁵⁶ - Ibid. S. 163–164.
- ²⁵⁷ - G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's. B.I. Leipzig. 1868. S. 265 ff.
- ²⁵⁸ - Lepsius, Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien nach den Zeichnungen der von Seiner Majestaet dem Koenige von Preussen Fr. Wilhelm IV nach diesen Laendern gesendeten und in den Jahren 1842–1845 ausgefuerten wissenschaftlichen Expedition auf Bef. Seiner Majest. Berlin. 1849–1859. II, 3, Bl. 9.
- ²⁵⁹ - Ebers, Aegypten... op. cit., S. 266.
- ²⁶⁰ - Heyes, op. cit., s. 26.
- ²⁶¹ - Ibid.
- ²⁶² - Кн. 2, гл. XLII. Wiedemann, S. 196.
- ²⁶³ - Д.И. Введенский, Патриарх Иосиф, op. cit., стр. 192.
- ²⁶⁴ - Ebers, Aegypten..., op. cit., S. 266.
- ²⁶⁵ - Vigouroux, La Bible..., op. cit., p. 465. Иероглифическое название его аа.
- ²⁶⁶ - Ebers, Aegypten..., op. cit., S. 267.
- ²⁶⁷ - Vigouroux. La Bible..., op. cit., p. 468.
- ²⁶⁸ - Heyes, op. cit., S. 29.
- ²⁶⁹ - Военные сцены на ассирийских памятниках сохранили нам изображения верблюдов, на которых выступали на битву арабы, *ibid.*
- ²⁷⁰ - Vigouroux. La Bible..., op. cit., p. 467. Известно, что в Египте богу Анубису приносили в жертву петуха. Очень редки также изображения на памятниках Египта свиней, хотя известно, что они, охотно разводились обителями Нильской долины. Heyes, op. cit., S. 30.
- ²⁷¹ - Heyes, op. cit., S. 27.
- ²⁷² - Ebers, Aegypten..., op. cit., S. 267.
- ²⁷³ - Heyes, op. cit., S. 29. Тот же Heyes приводит на справку сообщение Н. Petrie. что им найдена в Абидосе голова верблюда. *Ibid.*, S. 28.
- ²⁷⁴ - Vigouroux, Ebers. Heyes, Wiedemann, Müller и др.

²⁷⁵ - Heyes op. cit., 8. 30–31. Vigouroux. La Bible, op. cit., p. 469 sqq.

²⁷⁶ - Д.И Введенский. Патриарх Иосиф, op. cit. стр. 315–316.

²⁷⁷ - 1860, ч. 2 и 3.

²⁷⁸ - Савва, архиеп. Тверской, со слов ректора МДА, протоиерея Сергия Константиновича Смирнова, заносит в свои «автобиографические записки» следующие строки, касающиеся решения Иоанна принять монашество: «он был со-воспитанником С. К-ча по академии. Пред окончанием курса, в мае 1842 г. во время прогулки с ним в роще за Сергиевским посадом, Иоанн поразил его неожиданным объявлением мысли о принятии монашества. При этом объяснил, что, при пострижении в монашество, он имеет целью исправление ошибок в управлении Русской церковью со стороны Синода и парализование самовластия Обер-Прокурора Графа Протасова. Таковы были замыслы гордого, молодого студента – будущего монаха! Но этим замыслам не суждено было осуществиться». См. т. VI «Записок». Сергиев Посад. 1900, стр. 487 и 485; см. А. Родосского «Биографический Словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.-Петербургской Духовной Академии. С.-Петербург. 1907, стр. XVII–XVIII. С.К. Смирнов был одним (двухлетним) курсом моложе Владимира (в иночестве – Иоанна) Соколова.

²⁷⁹ - ЧОЛДП 1887, 1/1, стр. 171.

²⁸⁰ - См. обширную статью И. Романского (ныне – московского священника) в ЧОЛДП 1887 г.: «Преосвященный Иоанн, епископ Смоленский. Его жизнь и проповеднические труды».

²⁸¹ - В I ч. Христ. Чтения за 1866 г. помещена принадлежащая Иоанну статья: «О преподавании богословия в наших университетах» (стр. 141–191); это оставленный им памятник «официального наблюдения за преподаванием Закона Божия в светских учебных заведениях» (Правосл. Богосл. Энциклопедия, т. VII, кол. 154).

²⁸² - См. «Богословские академические чтения» преосвященного Иоанна, Епископа Смоленского. Изд. 2. С.-Петербург. 1906. Стр. IV (из предисловия к первому изданию).

²⁸³ - Иоанн самое короткое время (пред перемещением из Московской академии в Петербургскую) занимал кафедру Священного Писания; и, однако, от него имеем одиннадцать статей, представляющих «опыт изъяснения ветхозаветных книг Священного Писания» (напечатаны в Православном Собеседнике 1861 г.). Это – записки на кн. Исход, представляющие подражание известным «Запискам» м. Филарета на кн. Бытия (ЧОЛДП 1887, 1/1, стр. 192, пр. 13).

²⁸⁴ - Вторую, бóльшую часть «Богословских академических чтений» Иоанна составляют чтения по «Деятельному Богословию» (или нравственному). Эти чтения печатаны по собственным запискам автора, подаренным им одной из его казанских знакомых. См. предисл. к первому изданию «Богосл. академ. чтений». Сообщение об издании лекций преосв. Иоанна по догматическому и нравственному богословию, с обзором содержания их, принадлежащее А. Катанскому, см. в Приб. к Церк. Ведом. 1907 г., № 33, стр. 1403–1408.

²⁸⁵ - Христ. Чт. 1876, ч. I, стр. 543 и 551–552; Романский, стр. 187–190.

²⁸⁶ - Романский, стр. 190; см. также сочинение Павла Прокошева. «Канонические труды Иоанна, Епископа Смоленского». Казань. 1895. Стр. 3–6 и 386–388.

²⁸⁷ - Большое значение для характеристики личности, нас интересующей имеют опубликованные в Христианском Чтении 1907 г. «Письма преосв. Иоанна, епископа Смоленского, к своему другу архимандриту Фотию»; эти письма относятся к 1851–1857 годам, т. е. ко времени его инспектуры в Петербургской академии, ректуры в Петербургской семинарии и к началу ректуры в Казанской академии. Мы должны быть благодарны архимандриту Фотию, который не послушал своего осторожного друга и не уничтожил эти письма, о чём в некоторых он настоятельно просил своего корреспондента (Христ. Чт. 1907, ч. I, стр. 118, 123:126). В том же журнале за тот же год, в статье А.Л. Котовича: «Характеристика членов С.-Петербургского духовно-цензурного комитета эпохи Николая I», очерчена деятельность Иоанна в качестве цензора (I, 338–343).

²⁸⁸ - История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период её существования (1842–1870 годы). Вып. I. Казань. 1891, стр. 138–139: ср. Романского, стр. 506. Из этого описания наружности Иоанна можно заключать, что, если он и мог походить на «тщедушного литовского еврея» (И. Аристов в Историч. Вестнике 1880 г., стр. 786), то лишь на такого, невзрачная сама по себе внешность которого отмечена печатью внутренней, духовной красоты и силы.

²⁸⁹ - Проф. Знаменский ставит его рядом с архим. Иннокентием (Новгородовым), преемником его по ректуре, и находит между ними оригинальный контраст: «насколько слабая и болезненная фигура Иоанна была грозна и внушительна, вся проникнутая выражением властной силы воли и силы крепкого, несколько презрительного и озлобленного ума, настолько рослая, здоровая фигура архим. Иннокентия, с длинной полуседой бородой, с крутым упрямым лбом и прячущимися в глубоких впадинах, маленькими серыми глазами, представлялась какою-то мелкой, подозрительной и тёмной, и возбуждала представление не столько об уме и силе воли, сколько о практической житейской смётки и упрямстве» (стр. 216–217).

²⁹⁰ - Стр. 139; см. «записку» преосв. Никанора об учёном монашестве в Русск. Обозрении 1896 г., т. 38, стр. 20.

²⁹¹ - Стр. 506.

²⁹² - Письма (Христ. Чт. 1907), стр. 120–121.

²⁹³ - Стр. 124–125.

²⁹⁴ - Романский, стр. 180.

²⁹⁵ - Стр. 139.

²⁹⁶ - Знаменский, стр. 161.

²⁹⁷ - Стр. 125.

²⁹⁸ - Стр. 157.

²⁹⁹ - Стр. 212.

³⁰⁰ - Стр. 123.

³⁰¹ - БПР2 (Беседы, поучения и речи, – изд. 2, 1876 г.), стр. 15.

- 302 - Стр. 173–174.
- 303 - Стр. 139–140.
- 304 - Ригоризм (фр. *rigorisme* от лат. *rigor* «твёрдость, строгость») – строгость проведения какого-либо принципа (нормы) в поведении и мысли. Ригоризм исключает компромиссы и не учитывает другие принципы, отличные от исходного. Часто это слово используется в отрицательном смысле, для обозначения чрезмерно мелочной строгости в соблюдении правил нравственности. – Прим. эл. ред.
- 305 - Стр. 169.
- 306 - Там же.
- 307 - Стр. 170.
- 308 - Стр. 175.
- 309 - Стр. 172–173.
- 310 - Стр. 158.
- 311 - Стр. 160.
- 312 - Стр. 164.
- 313 - Письма, стр. 125.
- 314 - Стр. 404–406.
- 315 - Заведеев, История Русского Проповедничества от XVII века до настоящего времени. Тула. 1879. Стр. 237.
- 316 - Знаменский, стр. 165.
- 317 - Знаменский, стр. 146–147.
- 318 - Там же, стр. 150, 152 и др.
- 319 - Там же, стр. 146.
- 320 - Знаменский, стр. 157: ср. Романский, стр. 518.
- 321 - Знаменский, стр. 136.
- 322 - Стр. 140.
- 323 - Вакации (лат. *vacatio* освобождение) устар. каникулы, время, свободное от занятий в школе или учреждениях (Корр.).
- 324 - Знаменский, стр. 161–163 и 166–167.
- 325 - Знаменский, стр. 139.
- 326 - Знаменский, стр. 143–145.

³²⁷ - Бездненские волнения – волнения крестьян села Бездна Спасского уезда Казанской губернии и окрестных деревень в апреле 1861 года в ответ на крестьянскую реформу (отмену крепостного права). – Прим. эл. ред.

³²⁸ - Там же. В этом громком и любопытном деле мы встречаемся с явлением, знакомым нам по событиям недавних лет, – именно – служением панихид не столько об упокоении преставльшихся, сколько ради доставления беспокойства здравствующим; о нём см. у Знаменского, стр. 194–195 и далее.

³²⁹ - В своей речи при наречении Иоанн с сочувствием говорит об истекшем со времени преобразования духовных школ пятидесятилетии, когда «многие и лучшие (из представителей духовного юношества)... с любовью и радостью спешили приносить к алтарю торжественные обеты – жизни, всецело посвящаемой на служение одному Богу и Церкви: когда пред высокими авторитетами... охотно смирялся молодой ум... и юная воля... не знала для себя других начал в жизни, кроме свободной преданности своему званию и терпеливой покорности воле начальственной» (Христ. Чт. 1865 г., I, стр. 62–63). Об отношении митрополита Исидора к делу посвящения Иоанна во епископа см. «Записки» архиеп. Саввы, т. 5, стр. 657–658.

³³⁰ - Стр. 140–141.

³³¹ - Знаменский, стр. 138.

³³² - Мелочи архиерейской жизни. (Картинки с натуры). С.-Петербург. 1879. Стр. 51–53.

³³³ - Романский, стр. 509.

³³⁴ - Стр. 141–143.

³³⁵ - Письма, стр. 126.

³³⁶ - Преосв. Савва в своих «Записках» сообщает, что один священник, оштрафованный пятью рублями, вздумал оправдываться; но преосвященный после каждого более или менее сильного положения самозащиты увеличивал штрафы наконец, оправдывающийся исчерпал все свои доводы, а штраф возрос до 25 р. См. т. IV «Записок», стр. 175; Романский,

стр. 376–377: см. стр. 405–406 о денежных штрафах за неявку в срок учеников семинарии после вакаций.

337 - Романский, стр. 388–390.

338 - Стр. 398–400.

339 - Стр. 177–179.

340 - Стр. 419; ср. Письма, стр. 119–120.

341 - Стр. 148.

342 - Романский, стр. 419–420; Знаменский, стр. 147 и 164.

343 - Знаменский, стр. 146–147:160–161.

344 - Романский, стр. 414.

345 - Знаменский, стр. 185.

346 - Стр. 147.

347 - Знаменский, стр. 145. Иоанн, между проч., «с особой настойчивостью требовал изъятия из Истории Русской Церкви Филарета... фразы: "Христианство уравнивает боярина и князя с последним рабом пред лицом Господа в правах на благодать его"...» Таким образом, Иоанн, впоследствии нередко не считавшийся с видами правительства, – по должности цензора, с точки зрения охранителей, был вполне безупречен и даже отличался угодливостью. Но трудно одним этим объяснить загадочный факт вышучивания Иоанном «звукового метода обучения, боровшегося с рутиной» (Христ. Чт. 1907 г., ч. I, стр. 338–342 pass.). Какие основы подрывались звуковым методом? чьим видам этот метод, мог не соответствовать? Трудно верить, чтобы преосв. Иоанн не видел никакого иного отличия нового метода от старого, кроме того, что прежде начинали учиться читать, запоминая: аз – Ангел, буки – Бог: а потом: а – арбуз, бе – бык... (суждение одного из наших архипастырей, не сочувствовавших введению нового метода). О цензорском отзыве Иоанна на «Описание Славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» см. сборник: «Протоиерей Александр Васильевич Горский в воспоминаниях о нём Московской Духовной Академии в двадцать пятую годовщину со дня его смерти». Св.-Тр. Сергиева Лавра. 1900. Стр. 109–149; см. Правосл. Богосл. Энциклопед. т. VII (1906 г.), кол. 151. примеч.

³⁴⁸ - Знаменский, стр. 158–160 и 165. Об Иоанне, как редакторе Православного Собеседника, см. в статье: «К истории Православного Собеседника (по поводу тридцатилетия журнала)», напечатанной в Правосл. Собес. 1885, ч. III; редакторской деятельности Иоанна здесь посвящены стр. 471–489. Статья подписана инициалами: «Н.К.»; Знаменский называет автором статьи Н.Ф. Красносельцева (Истор. Каз. дух. акад., стр. 160, пр. 1).

³⁴⁹ - Романский, стр. 507; Знаменский, стр. 141.

³⁵⁰ - Письма, стр. 118.

³⁵¹ - Письма, стр. 119–120.

³⁵² - Романский, стр. 362: Записки Саввы, т. III, стр. 645.

³⁵³ - Стр. 506.

³⁵⁴ - Знаменский, стр. 158, 162–163.

³⁵⁵ - Стр. 125.

³⁵⁶ - Романский, стр. 376.

³⁵⁷ - Знаменский, стр. 189.

³⁵⁸ - Стр. 192–193, 196.

³⁵⁹ - Стр. 503 и 513.

³⁶⁰ - Умёт – «грязь, навоз», церк., др.-русск. уметь – то же. От у и метать. [Ср. помёт] – «окоп; отдалённый постоянный двор в степи», астрах., пенз. (Даль), также у Пушкина.

Этимологически родственно предыдущему. – Прим. эл. ред.

³⁶¹ - Стр. 121–122.

³⁶² - Знаменский, стр. 211–214.

³⁶³ - Правосл. Обзор. 1889, III, стр. 11, пр. 13.

³⁶⁴ - Знаменский, стр. 145.

³⁶⁵ - Об о. Диодоре (Ильдомском) см. в «Биографич. словаре студентов первых XXVIII-ми курсов СПб. дух. акад.» А. Родосского, стр. 138, и у Знаменского, стр. 131–132.

³⁶⁶ - Стр. 138.

³⁶⁷ - Русск. Обзор. т. 38, стр. 18.

³⁶⁸ - Стр. 19–20.

³⁶⁹ - Стр. 27–29.

- 370 - См. «Записки», т. IV, стр. 160–175. 190 и 196.
- 371 - Стр. 53.
- 372 - Романский, стр. 425, 428–429, 432.
- 373 - Стр. 519.
- 374 - Стр. 520.
- 375 - Стр. 505.
- 376 - Об издателях сборника см. у Романского, стр. 522, пр.
1. Сборник оба раза издан довольно неряшливо.
- 377 - Романский, стр. 524–526 и прим.
- 378 - Стр. 235.
- 379 - Разумеется телеграф: телефон изобретён несколько позднее.
- 380 - Христ. Чтен. 1874, ч. II, стр. 199–202.
- 381 - И. Барсов, Исторические, критические и полемические опыты. С.-Петербург, 1879. Стр. 407–408; Романский, стр. 524–525 и пр. 3.
- 382 - Проповедь жизненно-практического направления должна была, конечно, до некоторой степени усвоить себе характер публицистический: и выражения: «публицист, публицистический» одно время нередко применялись к церковным ораторам и к их проповедническим трудам. Но без сомнения, не нужно забывать, что наименование церковного учительства публицистикой, во всяком случае, неточно и не совсем удобно. Даже при явном увлечении проповедника областью злободневных вопросов, сам характер освещения их проводит резкое различие между светской публицистикой и проповедью с публицистическим оттенком. См. нашу брошюру: «Элемент современности в словах и беседах Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста». Сергиев Посад. 1907 (оттиск из № 6 журнала «Христианин» за 1907 г.). Стр. 42–43.
- 383 - Стр. 551–555.
- 384 - Романский в ЧОЛДИ 1887, ч. 1, полуг. 2, стр. 27 и след.
- 385 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 235–243.
- 386 - Ч. I, стр. 334–355.
- 387 - Стр. 337.

³⁸⁸ - Стр. 338–339.

³⁸⁹ - Для многих из них, сжившихся со своим подневольным положением, сама свобода являлась чем-то ненормальным и нежелательным. Старый лакей Фирс в Чеховском «Вишнёвом саду» делает такое замечание: «перед несчастьем то же было: и сова кричала, и самовар гудел без перечь». «Перед каким несчастьем?» – спрашивают его. «Перед волей». Втор. изд. С.-Петербург. 1904. Стр. 34. ср. также стр. 30.

³⁹⁰ - Стр. 339.

³⁹¹ - Стр. 340.

³⁹² - Стр. 341–342.

³⁹³ - Стр. 342–343.

³⁹⁴ - Стр. 344–345.

³⁹⁵ - Стр. 345–347.

³⁹⁶ - Стр. 349–350.

³⁹⁷ - Стр. 353–354; ср. Романск., стр. 37.

³⁹⁸ - Стр. 354.

³⁹⁹ - Христ. Чт. 1870, ч. I, стр. 561–563.

⁴⁰⁰ - У Романского на стр. 30 («произносить») противоречие с примеч. к стр. 32.

⁴⁰¹ - В одной беседе «о народном покаянии» Иоанн говорит: «много ли можно сказать о нашем просвещении? Если и самая наука – пока дело школы, а не жизни народной, обязательство звания и службы, а не потребность деятельная, только ступень от невежества к просвещению, а не само просвещение, знамя личной чести, а не общечеловеческого развития, наконец, средство к получению служебных отличий, общественных должностей, житейских потреб: может ли быть плодотворна и наука?» (Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 212). Здесь Иоанн ясно указывает на то, что наука не должна быть отрешённой от жизни.

⁴⁰² - Христ. Чт. 1870, ч. I, стр. 563.

⁴⁰³ - Стр. 566.

⁴⁰⁴ - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 79.

⁴⁰⁵ - Стр. 83.

- 406 - Стр. 85.
- 407 - Стр. 80.
- 408 - Стр. 80–83: ср. Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 215.
- 409 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 205.
- 410 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 232–233.
- 411 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 367–368.
- 412 - Правосл. Собес. 1859, ч. 1, стр. 223–224.
- 413 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 205–206.
- 414 - БПР2, стр. 337.
- 415 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 83–84.
- 416 - Христ. Чт. 1866, ч. I, стр. 492.
- 417 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 502–503.
- 418 - Там же.
- 419 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 80.
- 420 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 203.
- 421 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 204.
- 422 - 1866, ч. 1, стр. 492 и 494.
- 423 - Стр. 498.
- 424 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 502.
- 425 - Там же, стр. 354, 307–359, 361 и 368.
- 426 - Там же, стр. 507.
- 427 - Правосл. Собес. 1859, ч. 1, стр. 77 и далее.
- 428 - Христ. Чт. 1865, ч. 1, стр. 207–208.
- 429 - Стр. 209–210.
- 430 - Христ. Чт. 1866, ч. I, стр. 495.
- 431 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 365.
- 432 - Стр. 362–364.
- 433 - Стр. 505.
- 434 - БПР2, стр. 239.
- 435 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 213.
- 436 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 366.
- 437 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 214.
- 438 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 212 и 214.

- 439 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 358.
- 440 - БПР2, стр. 237–238.
- 441 - Там же, стр. 239–240.
- 442 - Правосл. Собеседн. 1857, стр. 691, 693, 697, 703, 705 и 717.
- 443 - И. Барсов, «Преосвященный Иоанн Смоленский как проповедник» в Христ. Чт. 1872, ч. III, стр. 420–421.
- 444 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 199, 205, 207, 208, 210, 212, 213. 214.
- 445 - Таково поучение на новый 1867 год, также и на 1868-й.
- 446 - БПР2, стр. 10.
- 447 - Стр. 67.
- 448 - Стр. 4.
- 449 - Стр. 119.
- 450 - Стр. 106.
- 451 - Стр. 155.
- 452 - Стр. 58 и 152.
- 453 - Стр. 165.
- 454 - Стр. 162.
- 455 - Стр. 217, 227, 159, 12, 79.
- 456 - Стр. 53.
- 457 - Стр. 65–66.
- 458 - Стр. 58–59.
- 459 - Стр. 107.
- 460 - Стр. 55.
- 461 - Стр. 11.
- 462 - Стр. 209.
- 463 - Стр. 164.
- 464 - Стр. 56.
- 465 - Стр. 145.
- 466 - Стр. 146–147.
- 467 - Стр. 53.
- 468 - Стр. 87–88.

- 469 - Стр. 88–90.
470 - Стр. 54.
471 - Стр. 116–117.
472 - Стр. 123.
473 - Стр. 68–69, ср. стр. 127.
474 - Стр. 90, сн. стр. 144–146.
475 - Стр. 86.
476 - Стр. 90–91.
477 - Стр. 149.
478 - Стр. 116.
479 - Стр. 189.
480 - Стр. 191.
481 - Стр. 192–193. И вообще по Иоанну, корень и основа рабства – зло нравственное (см. выше, абзац начало: «В Прав. Собес. 1859 г...»).
- 482 - Стр. 194–195.
483 - Стр. 39–40.
484 - Стр. 122.
485 - Стр. 121.
486 - Стр. 95.
487 - Стр. 96–98.
488 - Стр. 99.
489 - Стр. 101.
490 - Стр. 114.
491 - Стр. 128.
492 - Стр. 155–156.
493 - Стр. 73 и 95.
494 - Стр. 75–77.
495 - Стр. 77–80.
496 - Captatio benevolentiae – от латинского «привлечение доброжелательности» (подразумевается аудиторией) – это ораторский приём, позволяющий привлечь внимание собеседника. – Прим. эл. ред.

- 497 - Стр. 1–2.
- 498 - Стр. 3–4.
- 499 - Стр. 39, 38.
- 500 - Стр. 48–50.
- 501 - Стр. 221–223.
- 502 - Стр. 225.
- 503 - Беседы, поучения и речи Иоанна, Епископа Смоленского, сказанные Смоленской пастве. Смоленск. 1871, стр. III.
- 504 - Аподиктический – (от греч. *apodeiktikos* доказательный, убедительный) достоверный, основанный на логической необходимости, неопровержимый. – Прим. эл. ред.
- 505 - Христ. Чт. 1872, ч. III, стр. 424–425. Ср. конец 424 стр. и первую половину 425 с III стр. предисловия к 1-му изданию проповедей Иоанна, со слов: «Способность формулировать современные религиозные вопросы...»
- 506 - Христ. Чт. 1865, ч. 1, стр. 66.
- 507 - Там же, стр. 205.
- 508 - БПР2, 169.
- 509 - Христ. Чт. 1872, ч. III, стр. 429.
- 510 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 70–80.
- 511 - БПР2, 238.
- 512 - Христ. Чт. 1874 г, ч. II, стр. 201; ср. выше, абзац начало: «24 Февраля 1857 года Иоанн...».
- 513 - Христ. Чт. 1872, ч. III, стр. 429.
- 514 - БПР2, стр. 116.
- 515 - Христ. Чт. 1872, ч. III, стр. 437.
- 516 - Стр. 45, пр. 1.
- 517 - Правосл. Собес. 1859, I, 334.
- 518 - Стр. 335.
- 519 - БПР2, стр. 234 и 240.
- 520 - Кипарисов, Митрополит Московский Макарий (Булгаков), как проповедник. Сергиев Посад. 1893. Стр. 158.
- 521 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 86.

- 522 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 363.
- 523 - БПР2, 50.
- 524 - Там же, стр. 56.
- 525 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 342 и 345.
- 526 - Христ. Чт. 1865, ч. I, стр. 216.
- 527 - Христ. Чт. 1866, ч. I, стр. 490.
- 528 - Христ. Чт. 1872, ч. III, стр. 426–427.
- 529 - БПР2, 40–41.
- 530 - Христ. Чт. 1866, ч. I, стр. 494.
- 531 - Христ. Чтен. 1872, ч. III, стр. 427.
- 532 - БПР2, 15; см. выше, абзац начало: « Вполне естественно, что человек...».
- 533 - Гомилётика – (от греч. *ὁμιλία* – гомилия, беседа, общение, общество, и лат. *ethica* – учение о нравственности) – наука о церковной проповеди, в систематическом порядке излагающая учение о данном виде пастырского служения. – Прим. эл. ред.
- 534 - В бытность ректором Петербургской академии, Иоанн «закрыл кафедру гомилетики, и она оставалась незамещённой до 1869 года». (Родосский, стр. XVIII). Имея в виду, что сам Иоанн, как выдающийся талант, не нуждался в пособии теории, а гомилетика того времени была чересчур схоластична; мы согласимся, что он был в некоторой мере прав. Но он поступил бы лучше, дав другую постановку этой науке.
- 535 - Стр. II.
- 536 - Христ. Чтен. 1872, ч. I, стр. 425.
- 537 - См. стр. 112, 122, 137.
- 538 - Христ. Чтен. 1865, ч. I, стр. 208.
- 539 - Там же, стр. 215–216.
- 540 - БПР2, 23.
- 541 - Стр. 160.
- 542 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 222–223.
- 543 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 503–504.
- 544 - БПР2, стр. 176.

- 545 - Стр. 173.
- 546 - Христ. Чтен. 1865, ч. I, стр. 216–217.
- 547 - БПР2, 218.
- 548 - Стр. 216.
- 549 - Стр. 164; ср. выражение из письма Иоанна к Фотию: «в нашем свете (тёмном)» – см. выше, абзац начало: «Мы начали биографию Иоанна...».
- 550 - Правосл. Собес. 1858, ч. III, стр. 366.
- 551 - БПР2, стр. V.
- 552 - См. «Опыты студ. Киевск. Д. Ак. 56 к. (1903)», в. 1. стр. 187, прим.: «места проповедей преосв. Иоанна, в которых он наиболее ясно выразил задачу пастырской деятельности в настоящее время».
- 553 - Христ. Чтен. 1865, ч. I, стр. 217–219.
- 554 - БПР2, 151.
- 555 - Христ. Чтен. 1865 г., ч. I, стр. 200.
- 556 - Правосл. Собес. 1859, ч. I, стр. 355.
- 557 - Романский, стр. 22 и пр. 2. Не забудем, что приведённые выше слова писал недавний строгий, придирчивый и капризный духовный цензор, которому уже после того, как повеяло духом свободы, суждено было самому изведать тяжесть гнёта духовной цензуры.
- 558 - Христ. Чтен. 1865, ч. I, стр. 65–66.
- 559 - Христ. Чтен. 1865, ч. I, стр. 206.
- 560 - Стр. 201.
- 561 - БПР2. 232–233. Христ. Чтен. 1865, ч. I, стр. 66–67.
- 562 - Там же, стр. 200–201.
- 563 - Христ. Чтен. 1872, ч. III, стр. 427.
- 564 - Христ. Чтен. 1865 г., ч. I, стр. 64.
- 565 - БПР2, стр. 2.
- 566 - См. Творен., изд. 3 (М. 1889), ч. II, стр. 78.
- 567 - БПР2, стр. 151.
- 568 - Христ. Чтен. 1866, ч. I, стр. 494.

⁵⁶⁹ - Из поучения высокопреосвященного Никанора, архиеп. Херсонского «при освящении новых зданий вокзала железной дороги в Одессе».

⁵⁷⁰ - Проф.-прот. А. Смирнов. Мессианские ожидания и верования иудеев около времён Иисуса Христа. Казань. 1899, с. 138.

⁵⁷¹ - Там же, с. 138–139.

⁵⁷² - По переводу проф. М.Д. Муретова в 7-ой части творений св. Ефрема. Сирина. 1913. с. 237.

⁵⁷³ - А.М. Бухарев (Архимандрит Феодор). Исследования Апокалипсиса. Бог. Вестн. 1913. Ноябрь, сс. 63–64.

⁵⁷⁴ - F.X. Funk. Die Apostolischen Väter, 2-te verbess. Aufl. Tübingen 1906. Срв. А. Карашев. О новооткрытом памятнике «Учение двенадцати Апостолов». М. 1896.

⁵⁷⁵ - F.X. Funk. Die Apostolischen Väter. Срв. Писания мужей апостольских в русс. пер. прот. П. Преображенского. СПб. 1895. Срв. Dr. Aizberger, Geschichte der christlichen Eschatologie. 1896, s. 99–105.

⁵⁷⁶ - Там же.

⁵⁷⁷ - Там же. Atzberger, op. cit., s. 265–266.

⁵⁷⁸ - Срв. Дюшен. История древней церкви, т. I. Москва 1912, стр. 181.

⁵⁷⁹ - Funk, op. cit. Der Barnabasbrief.

⁵⁸⁰ - Funk, op. cit. Die Ignatiusbriefe. Срв. Atzberger, op. cit, s. 100.

⁵⁸¹ - Corpus apolog. chris. saec. secundi, ed. de Otto, vol. II. 1876–77. Justini Philosophi. opera t. I. pars II. Dialogus cum Tryphone Judaeo. cap. 32. Русск. пер. прот. П. Преображенского. Москва. 1892. с. 182. Срв. Atzberger. op. cit. s. 149, а также М.Ф. Оксюк. Эсхатология св. Григория Нисского. Истор.– догм. исслед. Киев 1914. с. 34–35.

⁵⁸² - Там же, сор. 28; рус. пер. с. 176.

⁵⁸³ - S. Jrenaeus Lugdunensis в изд. Migne. Potrol. curs. compl., ser. gr. V–VII. Contra haeres.; рус. пер. прот. П.

Преображенского. СПб. 1900. с. 507–508 Срв. Atzberger, op. cit s. 250, а также М.Ф. Оксиюк, цит. соч. с. 64.

⁵⁸⁴ - Bonwetsch und Achelis, Die griech. christl. Schriftst. 1 В.Н. 1: Hippolytus (Leipz. 1897). In Dan. IV, 24; рус. пер. в изд. Каз. Дух. Акад. вып. 1. 1898. с. 133–134.

⁵⁸⁵ - Срв. Atzberger, op. cit, s. 316–317.

⁵⁸⁶ - Ibid., s. 542–543.

⁵⁸⁷ - Dieckmann, Die Parusie Christi, s. 5–6.

⁵⁸⁸ - Ср. мою книгу: «Второе послание св. Ап. Павла к Фессалоникийцам». Сергиев Посад 1911, с. 34.

⁵⁸⁹ - Проф. о. Ф.И. Титов. Первое послание св. Ап. Павла к Фессалоникийцам. Киев 1893, с. 252.

⁵⁹⁰ - Проф. И.И. Глубоковский. Благовестие св. Ап. Павла по его происхождению и существу. Кн. 1. СПб. 1905, с. 544–545.

⁵⁹¹ - См. выше, абзац начало: «Вера в близость...».

⁵⁹² - См. об этом в названной книге проф.-прот. А. Смирнова: «Мессианские ожидания и верования иудеев около времён Иисуса Христа». Казань. 1899.

⁵⁹³ - Там же, с. 237.

⁵⁹⁴ - Там же, с. 238.

⁵⁹⁵ - Там же, с. 59.

⁵⁹⁶ - Там же, с. 239.

⁵⁹⁷ - См. выше, абзац начало: «На близость парусии указывает ...».

⁵⁹⁸ - Проф.-прот. А. Смирнов, цит. соч. с. 248.

⁵⁹⁹ - Там же, с. 248–250.

⁶⁰⁰ - Там же, с. 151.

⁶⁰¹ - Там же, с. 262, пр. 45.

⁶⁰² - Подробные цитаты см. там же, с. 261–265.

⁶⁰³ - Dr. B. Weber, Jüdische Théologie. 2 Aufl. Leipz. 1897. ss. 350–351: ср. Dr. E. Schürer. Geschichte des Jüdischen Volkes. 4 Aufl. II, s. 609.

⁶⁰⁴ - Цитату заимствую из назв. кн. проф.-прот. А. Смирнова, с. 270.

- ⁶⁰⁵ - Цитата оттуда же, с. 271.
- ⁶⁰⁶ - Проф. о. Ф.И. Титов. Первое посл. св. Ап. Павла к Фессал. 1893, с. 255.
- ⁶⁰⁷ - Там же, с. 253.
- ⁶⁰⁸ - Там же, с. 254.
- ⁶⁰⁹ - Ренан. Антихрист. пер. Святловского. СПб. 1907, с. 244.
- ⁶¹⁰ - Там же, с. 247.
- ⁶¹¹ - Там же, с. 246.
- ⁶¹² - См. цитаты там же, с. 245.
- ⁶¹³ - Там же с ценными примеч., с. 246–255.
- ⁶¹⁴ - Проф.-прот. А. Смирнов, цит. соч., с. 23.
- ⁶¹⁵ - Палэстра (греч. Παλαίστρα) – частная гимнастическая школа в Древней Греции, ... площадка для упражнений в гимнасии или как синоним учреждения, в котором молодые люди обучаются различным видам спорта. – Прим. эл. ред.
- ⁶¹⁶ - Пиетистический – набожный, благочестивый, ханжеский. Пиетизм (лат. Pietismus) – изначально движение внутри лютеранской и реформатской церквей, характеризующееся приданием особой значимости личному благочестию, религиозным переживаниям верующих, ощущению живого общения с Богом, а также ощущению постоянного нахождения под строгим и бдительным «Божьим оком». – Прим. эл. ред.
- ⁶¹⁷ - Имманентное (от лат. immanens, род. падеж immanentis – пребывающий в чём-либо, свойственный чему-либо) – философское понятие, обозначающее нечто, пребывающее и действующее внутри предмета, не направленное и не переходящее вовне; соответствующее природе предмета, присущее ему, а не привнесённое извне. – Прим. эл. ред.
- ⁶¹⁸ - Проф. Н.Н. Глубоковский. Благовестие св. Ап. Павла. 1, с. 544–545.
- ⁶¹⁹ - B. Jowett, The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans. London 1894, s. 58.
- ⁶²⁰ - Там же, с. 58.
- ⁶²¹ - Там же, с. 58.

- ⁶²² - Там же, с. 59.
- ⁶²³ - Срв. Ренан. Антихрист, с. 255–256.
- ⁶²⁴ - Проф. Н.Н. Глубоковский. Благовестие св. Ап. Павла. 1, с. 545.
- ⁶²⁵ - например, И. Dieckmann, Die Parusie Christi.
- ⁶²⁶ - Проф. Н.Н. Глубоковский. Благовестие св. Ап. Павла. 1, с. 547.
- ⁶²⁷ - Там же, с. 547–548.
- ⁶²⁸ - Там же, с. 547–548.
- ⁶²⁹ - Там же, с. 547–548.
- ⁶³⁰ - Там же, с. 544.
- ⁶³¹ - Там же, с. 544.
- ⁶³² - Ср. с. 365.
- ⁶³³ - Проф. Н.Н. Глубоковский, цит. соч., с. 545.
- ⁶³⁴ - Проф. Н.Н. Глубоковский, цит. соч., с. 545.
- ⁶³⁵ - Там же, с. 480.
- ⁶³⁶ - Там же, с. 480.
- ⁶³⁷ - Там же, с. 480.
- ⁶³⁸ - Там же.
- ⁶³⁹ - Там же.
- ⁶⁴⁰ - Ср. с. 17.
- ⁶⁴¹ - Ср. мою книгу: «Второе послание св. Ап. Павла к Фессалоникийцам», с. 105.
- ⁶⁴² - Проф. Н.Н. Глубоковский. Лекции по Свящ. Пис. Нов. Зав. Литогр. курс. 1912, с. 89.
- ⁶⁴³ - Там же, с. 90.
- ⁶⁴⁴ - Сотериолóгия (греч. σοτηρία – спасение и λόγος – учение) – богословская дисциплина, раскрывающая православное учение о спасении, являющаяся частью догматического богословия. – Прим. эл. ред.
- ⁶⁴⁵ - Патрística (от греч. πατήρ, лат. pater – отец) – философия и теология Отцов Церкви, то есть духовно-религиозных лидеров христианства в послеапостольские времена. – Прим. эл. ред.

⁶⁴⁶ - Наиболее крупными работами в отмеченном направлении являются исследования свящ. (ныне проф.- протоиер. П. Светлова: Значение Креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления. Киев. 1893, и Архим. (ныне Архиеп.) Сергия: Православное учение о спасении. Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основании Св. Писания и творений святоотеческих. Сергиев посад. 1890.

⁶⁴⁷ - Сочинения Ансельма Кентерберийского (1033–1109 гг.) цитируются нами по изданию Mign'я: Patr. curs, compl., s. 1. 158–159 ff. Важнейшие в догматическом отношении сочинения Ансельма помещены в 158 т., на столбцы которого и указывает всюду наша цитация, за исключением очень немногих, определённо оговорённых, ссылок на 159 т. Mign'я. Принадлежность Ансельму всех тех трактатов, на которые мы ссылаемся в нашем очерке, признаётся современной церковно-исторической наукой (ср. Кипзе: в Herzogs-Real-Encycl. I,3 1896. 566 s. ff.; Bainwel в Dictionnaire de théologie catholique I t. Paris. 1901. 1341 p.).

⁶⁴⁸ - M. Grabmann. Die Geschichte d. scholastischen Methode. 1 B. Freiburg. i. B. 1909, 259 s: Anselm von Canterbury der wahre und eigentliche Vater der Scholastik. Cfr. I. Schwane. Dogmengeschichte d. mittleren Zeit. Freiburg i. B. 1882. 21 s. F. Loofs называет Ансельма «может быть, самым значительным из всех средневековых богословов». (Leitfaden z. Studien d. Dogmengeschichte. Halle. 1890, 247 s.).

⁶⁴⁹ - Quaedam natura, vel substantia, vel essentia, quae est per se bona et magna, et per se est id quod est. Monolog. 4 c. 150 c.

⁶⁵⁰ - Fuisti semper bonus et semper omnipotens, et propterea omnia quaecunque fecisti, bona fecisti. Meditatio 19, 3 c. 805 c.

⁶⁵¹ - Una natura summa omnium quæ sunt, sola sibi in aeterna beatitudine sua sufficiens. Monol. 1 c. 144 c.

⁶⁵² - Имманентность (лат. immanens, «пребывающий внутри») – это учение о проявлении божественного в материальном мире, которое поддерживается некоторыми философскими и метафизическими теориями о божественном

присутствии. Имманентность как философское понятие было видоизменено Кантом и стало включать познаваемость на основе личного опыта. Таким образом, всё, что человек воспринимает при помощи своих органов чувств – имманентно. – Прим. эл. ред.

⁶⁵³ - Sicut a summo bono non est nisi bonum, et omne bonum est a summo bono, ita a summa essentia non est nisi essentia, et omnis essentia est a summa essentia; unde quoniam summum bonum est summa essentia, consequens est, ut omne bonum sit essentia et omnis essentia bonum. Dial. de casu diaboli. 1 с. 327 с. Утверждая метафизическую доброценность всякой реальности, как именно реальности, Ансельм с логической последовательностью раскрывает понятие о зле, как метафизическом ничтожестве или чисто отрицательном явлении. Если Бог или высшее благо есть единая сущность, то ясно, что зло есть ничто. Malum, quod nihil est. ib. 20 с. 352 с. В собственном смысле злом является «неправда» или ненормальное направление жизнедеятельности той или другой тварной сущности. Simplex quippe malum est injustitia. Ib. Но сам термин: «неправда» указывает на нормативный, а не собственно-онтологичный характер этого явления. С онтологической точки зрения «неправда» – лишь отрицательное понятие, указывающее на отсутствие в известном субъекте (реальности) долженствующего быть в нём элемента. Понятие о зле (неправде) Ансельм приравнивает к понятию, например, о слепоте, которая не есть какая-либо существующая сама по себе реальность, а чисто отрицательное понятие (отсутствие зрения). Injustitia omnino nihil est, sicut caecitas. Non enim aliud est caecitas, quam absentia visus, ubi debet esse; quæ non magis est aliquid in oculo, ubi debet esse visus, quam in ligno, ubi non debet esse. De conceptu virginali. 5 с. 438 с. Этому понятию о зле, как лишь отрицательном явлении, как об онтологическом ничтожестве, по-видимому, противоречит эмпирическая действительность, в которой нам приходится считаться со злом, как с несомненной реальностью. Но это видимое противоречие Ансельм устраняет разъяснением, что то зло, с которым, как с ненавистой реальностью, нам приходится встречаться в жизни,

не есть уже в собственном смысле зло (*malum-iniustitia*), а те жизненные неудобства, которые являются уже следствием зла или ненормальной (неправедной) жизнедеятельности известной твари. *Malum, quod est iniustitia, semper nihil est; malum vero, quod est incommoditas, aliquando sine dubio est nihil, ut caecitas; aliquando est aliquid, ut tristitia et dolor. Et hanc incommoditatem, quae est aliquid, semper odio habemus. Cum itaque audimus nomen mali, non malum, quod nihil est, timemus, sed malum, quod aliquid est, quod absentiam boni sequitur. Nam iniustitiam et caecitatem, quae malum et nihil sunt, sequuntur multa incommoda, quae malum et aliquid sunt: et haec sunt, quae horremus audito nomine mali. Cum autem dicimus, quia iniustitia facit rapinam, aut caecitas facit hominem cadere in foveam, nequaquam intelligendum est quod iniustitia aut caecitas faciant aliquid; sed quod si iustitia esset in voluntate, et visus in oculo, nec rapina fieret, nec casus in foveam. De casu diab. 26 c. 358 c.* Не будучи в собственном смысле онтологическим бытием, существующее в мире зло, таким образом, не ниспровергает понятия о космосе, как известной объективации божественной реальности, потому что зло относится не собственно к мировому бытию, которое, как бытие, всё благо и Божие, а представляется лишь ненормальным направлением воли известных тварей, и относится к их субъективной жизни, а не объективной (божественной) мировой реальности. *In quantum voluntas et conversio, sive motus voluntatis est aliquid, bonum est et Dei est; in quantum vero iustitia caret, sine qua esse non debet, non simpliciter malum, sed aliquid malum est: et quod malum est, non Dei, sed volentis, sive moventis voluntatem est. Quare, quod aliquid est, a Deo fit et Dei est; quod vero nihil est, id est malum, ab injusto fit et ejus est. Ib. 20 c. 352 c.*

⁶⁵⁴ - Cfr. *Universitatis ordo et pulchritudo... Rectus ordo. Cur Deus homo* 1, 15 c. 380, 381 cc. *Ordo congruus universitatis rerum. De conc. virg.* 6 c. 440 c.

⁶⁵⁵ - *Non solum bonus Creator, sed et potentissimus Dominus et sapientissimus rector omnium. Monol.* 79 c. 224 c. *Ne quid inordinatum sit in regno ejus. De conc. virg.* 6 c. 440 c. Идея, что мир есть отображение божественного бытия не только как

вообще реальное бытие, но именно бытие разумно-организованное, вносит новые штрихи в раскрываемое Ансельмом учение о метафизическом ничтожестве мирового зла. Если зло (неправда), не будучи собственно-реальным бытием, тем не менее существует в мире, как нравственно-психологическое явление, то эта относительная реальность зла является совершенно ничтожной в общей жизни мира, как «царства Божия», поскольку это зло существует не само по себе, а по попущению Бога (Cfr. De casu diab. 28 c. 360 c: *permittente Deo angelus malus per rapinam usus est potestate a Deo sponte data*), который по Своему всемогуществу и премудрости само зло направляет к добрым целям (cfr. ib. 25 c. 358 c: *Deus majore potentia de malo bonum facere potuit, ut nec malum inordinatum in regno omnipotentis sapientiae permaneret*).

⁶⁵⁶ - *Summus ille Spiritus aeterne sui memor est et intelligit se ad similitudinem, mentis rationalis... At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum ejus apud ipsum. Monol. 32 c. 286 c. Uno eodemque Verbo dicit se ipsum et quaecunque fecit, ib. 33 c. 188 c. Cum ipse summus Spiritus dicit seipsum dicit omnia quae facta sunt. Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpuntur, seu alio modo varientur, semper in ipso sunt, non quod sunt in seipsis, sed quod idem ipse. Etenum in seipsis sunt essentia mutabilis, secundum immutabilem retionem creata. Ib. 34 c. 189 c.*

⁶⁵⁷ - *Quod dicitur, quia quod vult (Deus), justum est, et quod non vult, justum non est, non ita intelligendum est, ut si Deus velit quodlibet inconueniens, justum sit, quia ipse vult. Non enim sequitur, si Deus vult mentiri, justum esse mentiri; sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas. C. D. h. 1, 12 c. 378 c.* Этой идее об объективном основании нравственных норм в неизменном существе Божием, по-видимому, противоречит тот факт, что воля Божия иногда выражается в таких актах, которые очевидно расходятся с общеобязательными нормами нравственной жизни, например, требование Божие убить известное лицо. Но это расхождение лишь видимое, обусловливаемое непостижимостью для нас той «правды» Божией, которая лежит

в основе этих мнимо-несправедливых требований Божиих, Si Deus vult. ut aliquis homo occidatur, justam est, ut occidatur... De illis (talibus actionibus) tantum est verum dicere: Si Deus hoc vult, justum est: quae Deum velle non est inconueniens. Ib.

⁶⁵⁸ - Dei sola voluntas, qui veritatem semper (quia ipse veritas est) immutabilem, sicut est, esse vult, ita si proponit se aliquid immutabiliter facturum. C.D. h. 2, 18 c. 422 c. Necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine, quod incoepit. Ib. 5 c. 403 c. Мы говорим: – «основные» планы, имея в виду замечание самого Ансельма, что лишь «многое», а не всё Бог изволяет и совершает непреложно. Omnia quae vult, et non nisi quae vult, facit (Deus)... quamvis multa velit immutabiliter et faciat. Ib. 2, 18 c. 421 c. Cfr. B. Funke. Grundlagen und Voraussetzungen d. Satisfactionstheorie d. hl. Anselm von Canterbury. Münster i.W. 1903.148 s. Отмеченной умеренно-панлогической онтологии Ансельма соответствует его богословская гносеология, проникнутая умеренно-рационалистическим характером. Исходя из идеи, что, с одной стороны, мировое бытие в целом представляет собой реализацию неизменной Божественной мысли о нём, а с другой стороны, что человеческий разум есть подобие божественного разума (cfr. Medit. 19, 5 c. 806 c: fecit Deus Creator hominem ad imaginem et similitudinem suam, quia fecit eum rationalem), Ансельм держится того убеждения, что уже путём чистого умозрения (cfr. De conc. virg. 13 c. 447 c: si diligenter puro rationis intuitu sapientem Dei speculamur justitiam...) человек способен проникать в законы и планы божественного мироправительства. Эта вера Ансельма в силу богословствующего человеческого разума была настолько глубока, что он иногда ставил задачей своих богословских трактатов выяснить необходимость основных моментов домостроительства нашего спасения (как оно исторически совершилось через Иисуса Христа) чисто-умозрительным путём, так, как будто бы нам ничего не было известно о Христе из сверхъестественного Откровения. 1-я книга трактата Cur Deus homo, например, по замыслу Ансельма remoto Christo (quasi nunquam aliquid fuerit de illo) probat rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine

illo. In secundo autem libro similiter, quasi nihil sciatur de Christo, monstratur non minus aperta ratione et veritate... et necessitate omnia, quae de Christo credimus, fieri oportere. C. D. h. Praef. 361–362 cc. Cfr. ib. 1, 20 c. 393 c.). Но этот богословский рационализм Ансельма не имеет безусловного характера. Так как, хотя воля Божия открывающаяся в судьбах мироздания, – неизменна в своих вечных предначертаниях, никогда не бывает неразумной, однако не все её акты в мировой истории характеризуются безусловной неизменяемостью (cfr. Medit. 11, 779 c: Opera mutas, sed non mutas consilium), и их разумность не всегда выступает для человека с логической ясностью (cfr. C. D. h. 1, 8 c. 369 c: Sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei cum aliquid facit, licet non videamus, cur ita velit: voluntas namque Dei nunquam est irrationalis), то и богословское умозрение не всегда является надёжным методом к уразумению божественного миропорядка, а должно опираться на внешний авторитет, в особенности на авторитет Св. Писания. (Cfr. C. D. h. 1, 18 c. 387–388 c: si quid dixerō, quod major non confirmet auctoritas, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim mihi ita videtur, donec, mihi Deus melius aliquo modo relevet. Certus enim sum, si quid dico, quod sacrae Scripturae absque dubio contradicat, quia falsum est: nec illud tenere volo, si cognovero.) Отсюда задачей богословских умозрений Ансельма, собственно, является рациональное оправдание богооткровенной истины, усиленное приближение её к запросам человеческого разума. Cfr. C. D. h. 1, 10 c. 375 c: volo tecum pacisci, ut nullum vel minimum inconueniens in Deo a nobis accipiatur, et nulla vel minima ratio, si major non repugnat, rejiciatur. Sicut enim in Deo quamlibet paruum inconueniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem, si majori non vincitur, comitatur necessitas.

⁶⁵⁹ - Omnis creatura te laudet, te Creatorem suum et gubernatorem esse reclamet. Medit. 19, 3 c. 805 c. Secundum dignitatem operis laudatur et praedicatur sapientia artificis. De concordia praescientiae Dei cum lib. arbitrio. 3 qu. 7 c. 530 c.

⁶⁶⁰ - Cfr. F.K. Hasse. Anselm v. Canterbury. 2 Th. Lpz. 1852, 574 s: Die Schöpfung ist nicht bloss um ihrer selbst, sondern auch

um Gottes willen das diess ist der Fundamentalsatz Anselm's.

⁶⁶¹ - Unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem, sive naturaliter, sive rationaliter servat. Deo obedire et eum dicitur honorare. C. D. h. 1, 15 c. 380 c.

⁶⁶² - Sola Dei voluntas fecit in principio rerum naturas, dans quibusdam competentes singulis voluntates; ut naturae et voluntates secundum ordinem sibi traditum, suum opus in rerum cursu persolverent... Natura leviter sursum, gravia deorsum trahit: terram, aliquando prius voluntate colente et seminante, aliquando nullo voluntatis opere praecedente. herbas et arbores innumeras producere et eas fructificare facit. De conc. virg. 11 c. 445–446 cc.

⁶⁶³ - Laudat te etiam illa creatura, cui donum intelligentiae non dedisti, quando rationalis creatura eam a te creatam bonam pulchreque ordinatam conspicit; et hoc est ab illa te laudari, a rationali creatura scilicet intelligi te eam bonam pulchreque ordinasse. Medit. 19, 4 c. 806 c. Maxime honorat Deum rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. C. D. h. 1, 15 c. 380 c.

⁶⁶⁴ - Omnis creatura de tam gloriosa et tam admirabili sui consummatione ipsi creatori et sibi invicem, quaeque suo modo aeternae congaudendo jucundaretur. Ib. 1, 18 c. 386 c. Agnoscitur Deus fecisse rationalem naturam ad gaudendum se. Ib. 2, 4 c. 402 c. Intentio Dei fuit, ut justam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se. De concord. 3 q. 13 c. 538 c.

⁶⁶⁵ - In beatitudine, secundum omnium sensum, est sufficientia competentia commodorum sine omni indigentia: sive, angelica intelligatur beatitudo, sive illa, quam habebat Adam in paradiso. Quamvis enim major sit beatitudo angelorum, quam illa, quae erat, hominis in paradiso, non tamen ideo negari potest Adam beatitudinem habuisse... Ubi vero est indigentia, ibi est miseria. De conc. 3 q. 13 c. 538 c.

⁶⁶⁶ - Beatitudinem dedit Deus homini (ut de angelis taceam) ad commodum ejus, justitiam vero ad honorem suum. Ib. 539 c. Justitia

vel beatitudo, in qua factus est Adam. De conc. virg. 17 c. 450 c.
Падшие ангелы не восхотели stare in justitia, in qua facti sunt. De casu diab. 6 c. 334 c.

⁶⁶⁷ - Voluntas, primum data rationali naturae, et simul in ipsa datione ab illo datore conversa, imo non conversa, sed facta recta ad hoc quod velle debuit, stetit in ipsa rectitudine, quam veritatem, in qua facta est... Originalis (ut ita dicam) rectitudo, in qua facta est. De casu diab. 9 c. 337 c. Cfr. De veritate 12 c. 480–481 cc.

⁶⁶⁸ - Justitiam legem Dei dicit (Apostolus), quia a Deo est. De conc. virg. 4 c. 437 c.

⁶⁶⁹ - Ср. чocky № 662 «Sola Dei voluntas fecit in...».

⁶⁷⁰ - Certum est justitiam esse aliquid. Imo aliquid bonum. De casu diab. 15 c. 347 c. Justitia aliquid esse, quod additum voluntati, temperat illam, ne plus velit, quam velle oportet et expedit... Justitia tam utiliter et tam sapienter addita voluntati. Ib.

⁶⁷¹ - Cfr. suscepta justitia. Ib. Accepta justitia. Ib. 349 c. Justitia non est naturalis, sed fuit separabilis in principio et angelis in coelo, et hominibus in paradiso et est adhuc in hac vita. De concord. 1 q. 6 c. 516 c. Cfr. I.N. Espenberger. Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und d. fröhscholastik. Mains. 1905. 61 s.

⁶⁷² - Voluntas ad volendum commodum inseparabilis est; illa vero, quae est ad volendum rectitudinem, separabilis fuit. De concord. 3 q. 12 c. 537 c. Velle rectitudinem aliquis nequit, nisi habendo: habere vero illam nullatenus valet, nisi per gratiam. Ib. 3 q. 4 c. 524 c. Nullo modo potest (rationalis natura) habere justitiam a se, cum non habet justitiam. De casu diab. 17 c. 349 c.

⁶⁷³ - Neque creatura valet rectitudinem habere ab alia creatura. Sicut namque creatura nequit creaturam salvare, ita non potest illi dare per quod debeat salvari. De concord. 3 q. 3 c. 524 c.

⁶⁷⁴ - An dicemus lapidem justum, cum a superioribus inferiora petit, quia hoc facit quod debet, quemadmodum dicimus hominem justum, qui quod debet facit?.. Cur magis homo, quam lapis justus est, si uterque juste facit? De veritate 12 c. 480 c.

⁶⁷⁵ - Nullatenus est justitia, quae servantem se facit laudabilem, nisi in rationalibus. Ib. 481 c. Non salvatur homo, postquam ad intelligibilem pervenit aetatem, sine sua justitia. De concord. 1 q. 6 c.

515 c. Justus, cum vult, quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum justus est, quam propter ipsam rectitudinem. Qui autem nonnisi coactus, aut extranea mercede conductus, vult quod debet (si servare dicendus est rectitudinem) non eam servat propter ipsam, sed propter aliud. De verit. 12 c. 482 c.

676 - Ib.

677 - Est quidem justitia quaelibet, magna vel parva, restitudo voluntatis propter se servata. De concord. 1 q. 6 c. 516 c. Justitiam hominum nemo nescit esse sub lege, ut secundum ejus quantitatem mensura retributionis a Deo recompesetur. C. D. h. 1. 12 c. 377 c.

678 - Deus ab initio o proposuerat rationem (rationalem?) illam et beatam civitatem perficere: videtur quia illa civitas non erat completa in numero angelotum ante malorum ruinam: sed expectabat Deus ut eam de hominibus compleret. C. D. h. 1, 18 c. 386 c. Hominis natura infirmior erat. Ib. 383 c. Illam dignitatem habiturus est (homo) si non peccasset: aequalis angelis bonis per omnia futurus erat. Ib. 15 c. 365 c. По вопросу о том, в каком отношении вступление людей в небесное царство Божие стоит к числу ранних его обитателей – ангелов, Ансельм склоняется к той мысли, что это вступление, будучи восполнением ущерба, понесённого небожителями вследствие падения демонов (Constat Deum proposuisse, ut de hominibus angelos, qui ceciderunt, restauraret. Ib. 1. 19 c. 389 c.) вместе с тем будет осуществлением всей полноты предоставленного Богом числа блаженных небожителей, каковой полноты ещё не было и до падения демонов (Non completa in illo primo numero angelorum superna civitas, sed de hominibus complenda fuisse dicatur. Ib. 1, 18 c. 387 c.), так что plures homines electos futuros, quam sunt mali angeli. Ib. I, 18 c. 389 c.

679 - Rationalis natura non est nisi Deus, et angelus et anima hominis, per quam homo dicitur rationalis. De conc. virg. 3 c. 436 c. В дальнейшем изложении, не уделяя места для специальной характеристики ангелологии Ансельма, мы будем пользоваться теми её данными (из трактата De casu diaboli), которые mutatis mutandis имеют отношение вообще к учению Ансельма о «разумной природе».

⁶⁸⁰ - Deus rationalem naturam ad intelligendum et amandum se creavit. De concord. 3 q. 13 c. 538 c. Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta esse debet voluntati Dei. Hoc est debitum, quod debet angelus et homo Deo. C. D. h. 1, 11 c. 376 c.

⁶⁸¹ - Ad hoc factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud, sed propter psum; si enim propter aliud, non ipsum, sed aliud amat. Ib. 2, 1 c. 401 c. Ad non peccandum inutile est odium poenae, ubi solus amor iustitiae sufficit. De casu diab. 24 c. 356 c. Lauda (Deum) et ex toto corde lauda. et quem laudas dilige; quia ad hoc facta es (anima), ut laudes et diligas... Sed cum ex toto corde eum laudaveris et diligens laudaveris, nihil ab eo aliud, quam ipsum expetes, ut ipse sit finis desiderii tui, ipse praemium laboris, ipse solatium hujus umbrabilis vitae, ipse possessio illius beatae vitae. Medit. 1, 2 c. 711 c.

⁶⁸² - Deus meus, et Dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei, dic animae meae, si hoc est gaudium, de quo nobis dicis per Filium tuum: Petite et accipietis, ut gaudium vestrum sit plenum (Ин.16:24). Inveni namque gaudium quoddam plenum et plusquam plenum... Non totum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium... Gaudium illud certe quod gaudebunt electi tui, nec oculus vidit etc... Tantum gaudebunt, quantum amabunt; tantum amabunt, quantum cognoscent... Oro, Deus, cognoscam te, amem te, ut gaudeam de te. Et si non possum in hac vita ad plenum, vel (ut) proficiam in dies, usque dum veniat illud ad plenum: proficiat hic in me notitia tui et ibi fiat plena; crescat amor tuus et ibi sit plenus, ut hic gaudium meum sit in spe magnum et ibi sit in re plenum. Proslog. 26 c. 242 c.

⁶⁸³ - Rationalem naturam a Deo factam esse justam, ut illo fruendo beata esset. C. D. h. 2, 1 c. 399 c. Rationalis natura Dei contemplatione beata vel est, vel futura est. Ib. 1, 16 c. 381 c. Ad te videndum factus sum. Proslog. 1 c. 227 c.

⁶⁸⁴ - Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet voluntati Dei.. Haec est iustitia sive rectitudo voluntatis, quae justos facit sive rectos corde, id est voluntate; hic est solus et totus honor, quem debemus Deo et quem a nobis exigit Deus. C. D. h. 1, 11 c. 376 c.

⁶⁸⁵ - Creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem. Proslog. 1 c. 227 c. Deus semper meminit sui, intelligit se, amat. se... Et tu ergo, si pro modulo tuo infatigabiliter memor fueris Dei, intellexeris Deum, amaveris Deum, eris ad imaginem ejus; quia hoc facere niteris, quod semper facit Deus. Ad memorandum, et intelligendum atque amandum summum bonum totum debet homo referre, quod vivit. Medit. 1, 1 c. 710 c.

⁶⁸⁶ - Ad regnum Dei factus est homo. De conc. virg. 23 c. 457 c. Ad coelestem civitatem. C. D. h. 2, 16 c. 419 c.

⁶⁸⁷ - Homo in paradiso sine peccato factus, quasi positus est pro Deo inter Deum et diabolum, ut vinceret diabolum non consentiendo suadenti peccatum ad a excusationem et honorem Dei, et ad confusionem diaboli; cum ille infirmior in terra non peccaret, eodem diabolo suadente, qui fortior peccavit in coelo, nullo suadente. C. D. h. 1, 22 c. 395 c.

⁶⁸⁸ - Constat humo ex duabus naturis: ex natura animae et ex natura carnis. Natura autem animae, quia anima spiritalis est, naturaliter tendit ad superiora; natura autem carnis, quia caro ex desiderio in carnales appetitus exit, quasi naturaliter ad infima tendit. Medit. 19, 6 c. 807 c.

⁶⁸⁹ - Что касается сердца (cor), как третьей, по традиционному делению, основной силе человеческого духа, то Ансельм обыкновенно сближает его с понятием о воле (ср. сноску № 684: «Omnis voluntas rationalis creaturae...»). Вообще относительно учения Ансельма о душевных силах человека нужно заметить, что оно не только не отличается исчерпывающей полнотой, но и по существу проникнуто не научно-психологическим, а богословским интересом и носит на себе почти исключительно богословский характер. Cfr. F. Bäumker. Die Lehre d. hl. Anselmus v. Canterbury und d. Honorins Augustodunensis vom Willen und von der Gnade. 1 Th. Münster i. W. 1911. 62 s.

⁶⁹⁰ - Ideo (natura hominis) rationalis est, ut discernat inter justum et injustum, inter bonum et malum, inter majus bonum et minus bonum... Ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque majus bonum

magis diligeret et eligeret. Aliter namque frustra illi Deus dedisset potestatem illam discernendi. C. D. h 2, 1 c. 400–401 cc.

⁶⁹¹ - Voluntas est vis animae, qua ipsa anima vult aliquid; quae vis instrumentum volendi potest dici. De conc. virg. 4 c. 436 c. Voluntas instrumentum facit omnes voluntarios motus, ipsa vero se suis affectionibus movet: unde dici potest instrumentum seipsum movens. De concord. 3 q. 11 c. 537 c.

⁶⁹² - Hoc instrumentum semper habet homo. Ib. 535 s. Etiam si absit rectitudo voluntatis, non tamen rationalis natura minus habet quod suum est. De libero arbitr. 3 c. 494 c.

⁶⁹³ - Quoniam omnis libertas est potestas. illa libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem. Ib. Potestatem servandi rectitudinem semper habet (homo), et cum rectitudinem habet et cum non habet; et ideo semper est liber. Ib. 12 c. 504 c.

⁶⁹⁴ - Velle non potest invitus, quia velle non potest, nolens velle: nam omnia volens ipsum suum velle vult. Ib. 5 c. 496 c. Instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco affectiones: quarum una est ad volendum commoditatem. altera ad volendum rectitudinem... Propter commoditatem vult aliquid: ut cum vult arare vel laborare. ut habeat unde tueatur vitam et salutem, quae commoda iudicat esse. Propter rectitudinem vero: ut cum vult cum labore discere, ut sciat recte, id est juste, vivere. De consord. 3 q. 11 c. 535–536 cc.

⁶⁹⁵ - Voluntatis est, ut ipsa quoque reprobet ac eligat quemadmodum rationis intellectus monstrat: ad hoc enim maxime datae sunt rationali ceaturae voluntas et ratio. Ib. 1 q. 6 c. 517 c.

⁶⁹⁶ - Fecit Deus hominem beatum sine omni indigentia. Simul ergo accipit rationalis natura et beatitudinis voluntatem, et beatitudinem et voluntatem iustitiae, id est. rectitudinem, quae est ipsa iustitia... Sic autem Deus ordinavit has duas voluntates sive affectiones, ut voluntas, quae est instrumentum, uteretur ea, quae est iustitia, ad imperium et regimen, docente spiritu qui et mens et ratio dicitur: et altera uteretur ad abediendum sine omni incommoditate. Ib. 3 q. 13 c. 538–9 cc.

⁶⁹⁷ - Хотя *omnis libertas est potestas* (ср. сноску № 693: «*Quoniam omnis libertas est potestas...*») и потому отличается формальным характером, однако есть и идеальная нравственная свобода, каковой свободой обладают Бог и ангелы. *Libertatem arbitrii non puto esse potentiam peccandi et non peccandi. Quippe si haec ejus esset definitio, nec Deus, nec angeli, qui peccare nequeunt liberum haberent arbitrium: quod nefas est dicere. De lib. arb. 1 c. 489 a.* Что эта именно идеальная свобода и есть в собственном смысле свобода, Ансельм поясняет указанием, что так как *peccare semper dedecens et nocium est*, но *liberior est voluntas, quae a rectitudine non peccandi declinare nequit, quam quae illam potest deserere...* *Potestas ergo peccandi, quae addita voluntati, minuit, ejus libertatem, et, si dematur, auget. Ib. 491 c.*

⁶⁹⁸ - Si (Adam et Eva) vicissent, ut non peccarent tentati, ita confirmarentur cum omni procagine sua, ut ultra peccare non possent. C. D. h. 1, 18 c. 387 c. Cfr. De casu diab. 25 c. 358 c: Si bonus angelus jam peccare non posset... haec impotentia illi esset ad praemium servatae justitiae... Quoniam merito parseverantiae adeo proventus est, ut jam non videat, quid plus velle queat.

⁶⁹⁹ - Homo prov hi mereratur ad consortium angelorum. De concord. 3 q. 13 c. 539 c. Non promittitur nobis per baptismum et fidem Christi beatitudo, quam habebat Adam ante peccatum, sed quam habiturus erat, quando completus esset numerus hominum, qui assumendi erant ad perficiendum civitatem supernam, quae et de angelis et de hominibus est complenda: ubi non generabunt homines, sicut facerent in paradiso. Ib. 9 c. 532 c. Когда люди войдут в полноту предуставленного Богом числа блаженных небожителей, тогда не только человеческие тела, но и весь вообще материальный мир должен, по божественному плану, преобразиться в более совершенную (духовную) сущность. *Credimus hanc mundi molem corpoream in melius retovandam; nec hoc futurum esse, donec impleatur numerus electorum hominum, et illa beata perficiatur civitas; nec post ejus perfectionem differandum. Unde colligi potest, Deum ab initio proposuisse, ut utrumque simul parficeret. C. D. h. I, 18 c. 385 c.*

⁷⁰⁰ - Sicut bestiarum est nihil velle cum ratione, ita hominum esset nihil velle sine ratione: quod semper debent, quia potestatem hanc accepit Adam et eam semper servare potuit. De conc. virg. 10 c. 444 c.

⁷⁰¹ - Cfr. ib. 4 c. 437 c.: Nec ipsi appetitus, quos Apostolus carnem vocat, quae concupiscit adversus spiritum (Rom. 8)... justi vel injusti sunt, per se considerati. Non enim hominem justum faciunt, vel injustum, sentientem: sed injustum tantum voluntate, cum non debet, consentientem... Non eos senfire, sed eis consentire peccatum est.

⁷⁰² - Cum fecit Deus Adam, fecit in eo naturam propagandi: quam subiecit ejus potestati, ut ea uteretur pro sua voluntate, quandiu ipse vellet subditus esse Deo: nam non illa uteretur bestiali et irrationali voluptate, sed humana et rationali voluntate. Ib. 10 c. 444 c.

⁷⁰³ - Si Adam non peccasset... nulla senectute, nulla causa infirmaretur. Ib. 16 c. 449 c. Si Adam non peccasset,.. ipsi homines in corporum, ut ita dicam, immortalem transmutarentur immortalitatem. Habebant enim in paradiso quamdam immortalitatem id est, potestatem non moriendi: sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, C. D. h. 1. 18 c. 386 c. Talis factus est (homo), ut necessitate non mureretur... Sapientiae et justitiae Dei re- pugnat, ut cogeret. hominem mori, quem justum fecit ad aeternam beatitudinem. Ib. 2, 2 c. 401 c.

⁷⁰⁴ - Nec in Adam fuisse justitiam, priusquam fieret homo rationalis. De conc. virg. 3 c. 435 c. Nulla creatura rectitudinem habet, quam dixi voluntatis, nisi per gratiam. Hanc autem rectitudinem per liberum arbitrium servari posse... Nulli dat Deus pro aliquo praecedenti merito, quoniam quis prior Deo dedit et retribuetur ei (Рим.11:35)? Si autem voluntas, per liberum servando arbitrium quod accepit, meretur aut augmentum acceptae justitiae, aut praemium aliquod: haec omnia fructus sunt primae gratiae, et gratia pro gratia. De concord. 3 q. 3 c. 524 c. Ввиду общего заявления Ансельма, что nullus homo a se habet veritatem, quam docet, aut justam voluntatem, sed a Deo (C. D. h. 1, 9 c. 372 c.), мы имеем основание полагать, что «первая благодать», данная прародителям в раю, состояла как в озарении Богом их ума

истиной, так и в направлении Богом их воли к добру. Из сделанного нами анализа учения Ансельма об *justitia originalis* прародителей нетрудно видеть, что учение Ансельма в данном пункте страдает некоторой формальной неотчётливостью. С одной стороны, Ансельм строго различает воспринятую человеком от Бога «правду», как *aliquid bonum* и *primam gratiam*, от естественной психофизической организации человека, называя эту правду «придатком» к человеческой природе. Поэтому благодать, полученную первозданным человеком в раю, можно назвать в собственном смысле сверхъестественной благодатью. Но с другой стороны, по своему реальному содержанию, первобытная праведность прародителей, по Ансельму, есть не что иное, как лишь нормальное направление естественных их сил, *rectitudo voluntatis*, а не какое-либо сверхъестественное богоуподобление их, обусловленное излиянием на них специфической освящающей благодати. Cfr. J. Schwane. Op. cit. 396, s: dem hl. Anselm noch nicht gelungen ist den Begriff der ursprünglichen Gerechtigkeit als einer übernatürlichen Ebenbildlichkeit mit Gott scharf und genau zu fassen.

⁷⁰⁵ - Блаженство, которого достигли добрые ангелы, устоявшие в добре в момент падения демонов, Ансельм называет *praemium justitiae*, *praemium servatae justitiae*. De casu diab. 24 с. 357 с.; 25 с. 358 с. Cfr. Medit. 1, 2 с. 711 с: *Laus Dei et hic justitiam et ibi beatitudinem tribuit (homini)*.

⁷⁰⁶ - См. сноску № 682: «*Deus meus, et Dominus meus...*».

⁷⁰⁷ - *Merito perseverantiae (bonus angelus) adeo proventus est, ut jam non videat quid plus velle queat*. De casu diab. 25 с. 358 с. В чём будет состоять блаженство праведников, составляющее награду за их «правду» на земле, Ансельм подробно изображает в 24–25 гл. Proslogion'a. Исходя из общей мысли, что будущее наслаждение праведников в Боге, высшем благе, настолько превосходит блага здешней жизни, насколько Творец выше своего создания (*si bona est vita creata, quam bona est vita creatrix*. 24 с. 239 с.), Ансельм характеризует будущее блаженство как полноту и духовных и внешних благ, о сладости которых человек может судить по аналогии с благами нынешней

жизни. Quid amas caro mea, quid desideras, anima mea? Ibi est, ibi est quidquid amatis, quidquid desideratis. Si delectat pulchritudo fulgebuni iusti sicut sol (Мф.13:43). Si velocitas, aut fortitudo, aut libertas corporis, cui nihil obsistere possit, erunt similes angelis Dei, quia seminatur corpus animale, et surget corpus spiritale (1Кор.15:44), potestate utique, non natura. Si longa et salubris vita, ibi sana est aeternitas et aeterna sanitas... Si sapientia, ipsa Dei sapientia ostendet eis seipsam. Si amicitia, diliget Deum plus, quam seipsos et invicem tanquam seipsos, et Deus illos, plusquam illi seipsos etc. 25 c. 240 c.

⁷⁰⁸ - Si prohibere vellet (Deus) diabolum, non posset tentare hominem. C. D. h. 1, 19 c. 391 c.

⁷⁰⁹ - Omne peccatum est injustitia. De conc. virg. 3 c. 435 c. Sola injustitia per se est peccatum. De concord. 3 q. 8 c. 531 c.

⁷¹⁰ - Peccatum et injustitia non esse, nisi it rationali voluntate. De conc, virg. 6 c. 440 c.

⁷¹¹ - Nullam actionem per se injustam dici, sed propter injustam voluntatem; in illis planum est, quae non injuste possunt fieri aliquando: ut est, hominem occidere, sicut fecit Phinees (Num. 25): et utriusque sexus commistio, ut in conjugio. De conc. virg. 4 c. 437 c.

⁷¹² - Homo nulla vi coactus, sola suasionе sponte se vinci permisit ad voluntatem diaboli et contra voluntatem et honorem Dei. C. D. h. 1, 22 c. 395 c.

⁷¹³ - Voluit (malus angelus) aliquid, quod non habebat, nec tunc velle debebat, sicut Eva similis voluit esse diis prius quam Deus hoc vellet. De casu diab. 4 c. 332 c. Грехопадение прародителей, как видно из приведённой цитаты, ставится Ансельмом в полную аналогию с падением демона, желание которого – быть подобным Богу – само по себе тоже не было грехом: nam si velle Deo similem esse malum esset. Filius Dei non vellet similis esse Patri. Ib. 19 c. 351 c. Преступление падшего ангела, как и прародителей, заключалось в том, что он возжелал этого «увеличения своего блаженства» «беспорядочно», т. е. самовольно выходя за границы той «правды», которая была указана ему Богом для данного момента в его жизненном

развитии. Peccavit volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat... Plus aliquid quam acceperat, inordi nate volendo, voluntatem suam extra justitiam extendit. Ib. 4 c. 333 c. Это «беспорядочное» желание падшим ангелом увеличения своего блаженства было посягательством против власти Божией, даже если мы допустим, что демон не желал быть равным Богу в смысле полного равенства, ибо самый факт, что демон самовольно возжелал увеличить своё блаженство, недовольный той нормой жизни, какую дал ему Бог, являлся бунтом против Бога, поскольку падший ангел тем самым не только вышел из повиновения Богу, но и поставил свою волю выше воли Божией, между тем как только Бог может самовластно располагать своими желаниями, не считаясь ни с чьей высшей волей. Etiam si noluit omnino par esse Deo, sed aliquid minus Deo, contra voluntatem Dei, hoc ipso voluit inordinate similis esse Dei, quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit aliquid. Solius enim Dei esse debet, sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem... Etiam major voluit esse, volendo quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra voluntatem Dei pusuit. Ib.

⁷¹⁴ - Hunc honorem debitum (=subjectionem omnis voluntatis) qui Deo non raddit, aufert Deo, quod suum est, et Deum exhonorat, et hoc est peccare. C. D. h. 1, 11 c. 376 c. Per peccatum (homo) Deum offenderat. Ib. 2, 20 c. 430 c. Cum hoc (=vincere diabolum) homo facile posset efficere. Ib. 1, 22 c. 395 c.

⁷¹⁵ - Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptilis et nullo modo mutabilis. Ib. 1, 15 c. 380 c.

⁷¹⁶ - Так как через грех человеческая природа a prima conditionis humanae dignitate ac fortitudine atque pulchritudine, minorata et corrupta est, illi (homini) ad culpam imputatur. Per hoc namque minoravit, quantum in ipsa fuit, honorem et laudem Dei... Quanto natura humana pretiosum opus Dei, unde ipse glorificandus erat, in se minoravit atque foedavit, tanto sua culpa Deum exhonoravit. De concord. 3 q. 7 c. 530 c. Homo peccando rapit quod Dei est... C. D. h. 1, 14 c. 379 c. Nonne abstulit Deo (homo)

quidquid de natura humana proposuerat?.. Permittendo se vinci a diabolo, Deo abstulit... Per hoc quod victus est (homo), rapuit diabolus quod Dei est, et Deus perdidit. Ib. 23 c. 395 c.

⁷¹⁷ - Sicunt sunt (потомки падшего Адама) sine omni justitia, ita sunt absque omni beatitudine. De conc. virg. 27 c. 461 c. Sive indigens (homo), sive injustus sit, beatus non erit. C. D. h. 1, 24 c. 398 c.

⁷¹⁸ - Cp. сноску № 681: «Ad hoc factam esse rationalem...».

⁷¹⁹ - Tunc conditione naturae non poterae habere (iuritiā); nunc veto merito quoque culpaе non debet habere. De casu diab. 17 c. 349 c. Хотя эти слова Ансельма имеют в виду падшего ангела, однако они всецело могут относиться и к падшему человеку в виду существенной однородности принципов их свободно-разумной жизни.

⁷²⁰ - Sicut illi (malo angelo) non posse recuperare quod deseruit (iuritiā resp. beatitudinem), est poena peccati, ita huic (bono angelo) non posse deserere quod tenuit, est praemium iustitiae. De casu diab. 24 c. 357 c.

⁷²¹ - Deus malum angelum facit injustum, non reddendo ei iuritiā, cum possit. Ib. 18 c. 350 c. Правда, идеи о нравственно-психологической неспособности падшей твари достичь прежнего блаженства и об объективно-юридической невозможности для Бога даровать ей таковое блаженство в богословском сознании Ансельма тесно переплетаются между собой (Cfr. De casu diab. 13 c. 346 c: non debet malus angelus esse beatus, si non habet iustam voluntatem; imo non potest perfecte nec laudabiliter esse beatus qui vult quod nec potest, nec debet esse), однако при честнейшем раскрытии следствий прародительского греха в человечестве у Ансельма, как увидим ниже, объективно-юридическая точка зрения получает преобладающее развитие, по крайней мере в его догматических трактатах. Что касается «Размышлений» Ансельма, то в них более ярко выступает мысль, что причиной коснения Адама и его потомков в грехах была не карающая правда Божия, препятствовавшая излиянию милосердной благодати Божией на грешников, но их собственная неспособность (нежелание) внимать ей. Fuit (Deus)

multum misericors at pius erga primum parentem nostrum Adam, quando illud peccatum de fructu vetito commisit, quod non statim eum, sicut promeruerat, aeterna perditione damnavit, sed emendationem ejus patienter exspectavit, at ut ad gratiam ejus quam offenderat redire posset, misericorditer adjuvit... Misit (ad peccatores) patriarchas, misit prophetas; sed nec sic illi voluerunt relinquere vias suas tortas et perversas... Castigabat tamen eos aliquando, ut misericors pater, non ut irritatus malis operibus illorum se de cuntumeliis, quas ei faciebant, vindicaret; sed ut correcti ad illius misericordiam redirent, qui nullo modo vult illorum, quos bonitate sua creavit, perditionem. Medit. 6. 737 c.

⁷²² - Nulla tenus debet aut potest accipere homo a Deo, quod Deus illi dare proposuit, si non reddit Deo totum, quod illi abstulit... Putasne summam justitiam hanc justitiam posse violare? C. D. h. 1, 23 c. 396 c.

⁷²³ - Recuperandi (justitiam) impotentia, quam comitatur beatitudinis quoque nuditas. De conc. virg. 27 c. 461 c.

⁷²⁴ - Homo sua culpa dejecit se in hanc impotentiam... ipsa impotentia culpa est, quia non debet eam habere, imo dabet eam non habere... Sponte namque fecit, unde perdidit illam potestatem (justitiam tenere) et devenit in hanc impotentiam. C. D, h. 1, 24 c. 397 c. Postquam sponte cadit (homo), nullo modo potest resurgere, nisi gratia relevetur; sed merito suo de peccato in peccatum usque in abyssum peccatorum sine fundo, hoc est, profundam sine aestimatione, demergitur, nisi misericordia retineatur. De concord. 3 q. 8 c. 531 c.

⁷²⁵ - Ipsos motus sive appetitus, quibus propter peccatum Adae, sicut bruta animalia, subjacemus... satis ostendit sacra auctoritas imputari ad peccatum. Quippe cum de solo motu irae, sine opere vel voce, dicit Dominus: Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio (Мф.5:22): aperte munstrat, culpam non esse levem, quam tam gravis, scilicet mortis, sequitur damnatio. Ac si dicat: Qui facit, quod homo non debet facere, nec faceret, si non peccasset, auferri debet ex hominibus. Et cum Paulus de illis, qui carnem, id est concupiscentias sentiunt nolentes, ait: Nihil damnationis est his, qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant (Рим.8:1), hoc est, non voluntate consentiunt: sine dubio significat eos, qui non

sunt in Christo, sequi damnationem, quoties sentiunt carnem, etiam si non secundum illam ambulant. De concord. 3 q. 7 c. 530 c.

⁷²⁶ - Non est injustitia talis res, qua inficitur et corrumpatur anima, velut corpus veneno. De conc. virg. 5 c. 438 c.

⁷²⁷ - Voluntatem cum deserit acceptam justitiam (si eadem essentia est, quae prius erat) bonum esse aliquod, quantum ad hoc, quod est. De casu diab. 19 c. 351 c. Cp. чocky № 693: «Quoniam omnis libertas est».

⁷²⁸ - Voluntas beatitudinis maneret: ut per indigentiam bonorum, quae perdidisset, gravi miseria juste puniretur. Quoniam deseruit justitiam, perdidit beatitudinem; et voluntas, quam bonam et ad bonum suum accepit (homo), farvens desiderio commodorum quae non velle nequit, quia vera commoda, rationali naturae convenientia, quae perdidit, habere non valet, ad falsa et brutorum animalium commoda, quae bestiales appetitus suggerunt, se convertit... Ancilla facta est (voluntas) suae affectionis, quae ad commodum est: quia, remota justitia, nihil potest valere nisi quod illa vult. De concord. 3 q. 13 c. 539 c. Voluntas instrumentum, cum sponte facta sit injusta, post desertam justitiam manet, quantum in ipsa est, necessitate injusta et ancilla injustitiae: quia per se redire nequit ad justitiam, sine qua nunquam libera est. Ib. Nunquam est ejus potestatis rectitudinem capere, cum non habet, sed semper est ejus potestatis servare, cum habet. De lib. arbitr. 11 c. 503 c.

⁷²⁹ - Quemadmodum cum indomita fera ruptis vinculis discurrendo saevit: et cum navis, si gubernator dimisso gubernaculo dimittat eam, ventis et montibus maris vagatur et invehitur in quaelibet pericula; dicimus, quia hoc facit absentia catenae vel gubernaculi: non quod absentia eorum aliquid sit, aut quidquam faciat, sed quoniam si adessent, facerent ne saevit fera, aut periret navis: ita cum malus homo saevit et in quaelibet animae suae pericula, quae sunt mala opera, impellitur, clamamus quia haec operatur injustitia: non quod ipsa ulla essentia sit, aut faciat aliquid; sed quoniam voluntas (cui subditi sunt omnes voluntarii motus totius hominis) absente justitia diversis appetitibus impulsa, se et omnia sibi subdita in multimoda mala levis et effrenata et sine rectore praecipitat. De conc. virg. 5 c. 439 c. В другом месте Ансельм сравнивает естественную (необлагодатствованную) природу

человека с невозделанной землёй: как таковая земля сама по себе производит лишь бесполезные и даже вредные для человека растения (*herbas et arbores, sine quibus humana natura alitur aut etiam quibus perimitur*), так и душа естественного человека сама по себе производит *cogitationes et voluntates nihil utiles saluti, aut etiam nocias*. De concord. 3 q. 6 c. 527 c.

⁷³⁰ - Corpus, quia tale post peccatum fuit, qualia sunt brutorum animalium, corruptioni et carnalibus appetitibus subjacentia; anima vero, quia ex corruptione corporis et eisdem appetitibus, atque ex indigentia bonorum, quae perdidit, carnalibus affectibus infecta est. De conc. virg. 2 c. 434 c. Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam (*ib. 17 c. 450 c.*), тогда как до грехопадения rationalitas (animae) non impediretur veritatem cognoscere, sicut saepe nostra impeditur, gravante corruptibili corpore. De casu diab. 23 c. 355 c. Naturam humanam propter peccatum incurrisse corruptionem et appetitus ad similitudinem brutorum animalium. De concord 3 q. 13 c. 538 c.

⁷³¹ - Non puto mortalitatem ad puram, sed ad corruptam hominis naturam pertinere. Quippe si nunquam peccasset homo, et immortalitas ipsius immutabiliter firmata esset; non tamen minus homo esset verus; et quando mortales in incorruptilitate resurgent, non minus erunt veri homines: nam si pertineret ad veritatem humanae naturae mortalitas nequaquam posset esse homo, qui esset immortalis; non ergo pertinet ad sinceritatem humanae naturae corruptilitas sive incorruptilitas: quoniam neutra facit aut destruit hominem; sed altera valet ad ejus miseriam, altera ad beatitudinem. C. D. h. 2, 11 c. 410 c.

⁷³² - Hominum natura propter peccatum primi parentis innumerabilium incommodorum facta est passibilis: ex qua passibilitate multis modis gratia nobis operatur incorruptilitatem. De casu diab. 21 c. 354 c.

⁷³³ - Per victum tota humana natura corrupta et quasi fermentata est peccato. C. D. h. 1. 23 c. 396 c.

⁷³⁴ - Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo... nisi ipsam factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem, per quam omnes filii sunt, irae. De conc. virg. 27 c. 461

a. *Magnam esse distantiam inter peccatum Adae et peccatum eorum, quia ille peccavit propria voluntate, illi naturali peccant necessitate, quam propria et personalis meruit illius voluntas. Sed cum nemo dubitet, quia par poena non sequatur imparia peccata, in hoc tamen similis est et personalis et originalis peccati damnatio, quia nullus admittitur ad regnum Dei, ad quod factus est homo. Ib. 23 с. 457 с.* По вопросу о том, имеет ли какое либо значение для усиления или ослабления наследственного первородного греха в том или другом человеке бóльшая или меньшая греховность его ближайших предков, Ансельм высказывается в том смысле, что первородный грех в сущности является одинаковым для всех детей (*peccatum originale in omnibus infantibus conceptis naturaliter aequale esse. De conc. virg. 24 с. 459 с. Parentum vero proximorum peccata ad originale peccatum non aestimo pertinere ib. 457 с.*), ибо уже через грех Адама все люди равно утратили ту «правду», без которой невозможно вступление в царство небесное, так что бóльшая или меньшая греховность ближайших предков нисколько в сущности не может ни увеличить, ни ослабить того лишения, какое люди потерпели уже в своём первом родоначальнике (*Quod proximorum parentum injustitia possit hanc augere justitiae nuditatem, qua non valet in infantes ab Adae peccator major descendere, non videtur pousibile. Ib.*). На имея, таким образом, влияния на конечную сотериологическую судьбу человека, уже предрешённую грехом Адама, личная греховность или праведность ближайших предков человека, может, однако, иметь относительное сотериологическое значение, поскольку потомки праведников награждаются Богом за заслуги отцов различными душевными и телесными благами (*merita bona parentum filiis multa at magna beneficia corporis et animae impendi. Ib. 459 с.*). а потомки нечестивых предков терпят в этой жизни даже до третьего и четвёртого рода и далее различные казни от Бога, и оказываются лишёнными тех душевных благ, какими могли бы пользоваться, если бы их предки были благочестивыми (*usque in tertiam at quartam generationem, et fursitan ultra, diversis tribulationibus in hac vita flagellari, at ea perdere bona etiam in anima, quae forsitan per illos consequerentur, si justi essent. Ib.*).

⁷³⁵ - Originale peccatum est absolute peccatum... Si Deus non damnat nisi propter injustitiam, damnat autem aliquem propter originale peccatum: ergo non est aliud originale peccatum, quam injustitia. Ib. 3 c. 436 c. Nec impotentia excusat naturam in ipsis infantibus, quia in illis non solvit, quod debet, quoniam ipsa sibi facit eam, deserendo justitiam in primis parentibus, in quibus tota erat: et semper debitor est habere potestatem, quam ad servandam semper justitiam accipit. Ib. 2 c. 430 c. Восприняв при самом своём происхождении из рук Творца «правду», разумная тварь, по Ансельму, и по утрате этой правды грехом, сохраняет в себе «как бы некие прекрасные следы» её, которые являются для твари живым напоминанием, что она изначально была украшена этой «правдой», и теперь остаётся в долгу у Бога, будучи обязана восстановить в себе утраченное, через грех достоинство своей природы. Debitricem fecit (rationalem naturam) accepta justitia, et quasi quaedam pulchra vestigia sui reliquit derelicta eadem justitia. Eo enim ipso, quo debitor justitiae permanet, monstratur honestate justitiae fuisse decorata. Sed et hoc satis justum est, ut quod semel accepit justitiam, eam semper debeat, nisi violenter amiserit. De casu. diab. 15 c. 347 c. Remansit in natura humana debitum justitiae integrae sine omni injustitia, quam accepit. De conc. virg. 2 c. 434 c.

⁷³⁶ - Infantes fuisse, in Adam, cum peccavit, in illo causaliter sive materialiter, velut in semine fuerunt. Ib. 23 c. 454 c. Est peccatum a natura, et est peccatum a persona. Itaque quod est a persona, potest dici personale; quod autem a natura, naturale, quod dicitur originale: et sicut personale transit ad naturam, ita naturale ad personam hoc modo. Quod Adam comedebat, hoc natura exigebat; quia ut hoc exigeret, sic creata erat. Quod vero de ligno vetito comedit, non hoc voluntas naturalis, sed personalis, hoc est propria fecit: quod tamen egit persona, non fecit sine natura. Persona enim erat, quod dicebatur Adam: natura, quod homo: fecit igitur persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit. Ib. 456 c.

⁷³⁷ - Dedit (homini) Deus hanc gratiam, ut sicut... fecit eum et rationalem et justum, ita simul cum rationalem haberent animam, justi essent, quos generaret operante natura et voluntate, si non

peccaret... Quoniam vero Adam subditus noluit esse Dei voluntati ipsa natura propagandi quamvis remaneret, non fuit subdita ejus voluntati, sicut esset, si non peccasset: et gratiam, quam de se propagandis servare poterat, perdidit: atque omnes, qui operante natura, quam acceperat, propagantur, ejus astricti debito nascuntur... comitante poena peccati. Ib. 10 c. 444 c.

⁷³⁸ - Etsi vitiosa concupiscentia generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala voluntate exspuit, aut de sanguine suo aliquid emittit: non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur. Ib. 7 c. 441 c. Si Adam et Eva generassent sine praecedenti peccato, non tamen esset in semine justitia. Ib. 3 c. 435 c.

⁷³⁹ - Necesse naturam in infantibus nasci cum debito satisfaciendi pro primo peccato... et cum debito habendi originalem justitiam. Ib. 2 c. 434–435 cc. Cp. чюскы № 735: «Originale peccatum est...».

⁷⁴⁰ - In infantibus non sratim ab ipsa conceptione sit peccatum... quia non habent (sine qua non inest peccatum) voluntatem. Ib. 7 c. 441 c.

⁷⁴¹ - Dicitur peccatum inesse, quoniam in semine trahunt (infantes) peccandi, cum homines jam erunt, necessitatem. Ib. Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat (infans), nullus humanus suscipit sensus. Ib. 440 c.

⁷⁴² - Deo nihil majus aut melius est, nihil justius, quam, quae honorem illius servat in rerum dispositione, summa justitia, quae non est aliud, quam ipse Deus. C. D. h. 1, 13 c. 379 c. Si divina sapientia, ubi perversitas rectum ordinem perturbare nititur, non adderet, fieret in ipsa universitate, quam Deus debet ordinare, quaedam et violata ordinis pulchritudine deformitas, et Deus in sua dispositione videretur deficere. Ib. 15 c. 381 c. Si peccatum dimittitur impunitum, similiter erit apud Deum peccanti et non peccanti: quod Deo non convenit. Ib. 12 c. 377 c.

⁷⁴³ - Cfr. De casu diab. 23 c. 355 c: nullum exemplum justitiae ulciscentis injustitiam praecessisset (наказанию демона).

⁷⁴⁴ - Deum impossibile est honorem suum perdere. C. D. h. 1. 14 c. 379 c.

⁷⁴⁵ - Deus peccatorem invitum sibi turquendo subijcit, et sic se Dominum ejus esse ostendit, quod ipse homo voluntate fateri recusat. In quo considerandum est quia sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est... Quoniam homo ita factus est, ut beatitudinem habere posset, si non peccaret: cum propter peccatum beatitudine et omni bono privatur, de suo, quamvis invitus, solvit, quod rapuit; quia licet Deus hoc ad usum sui commodi non transferat, quod aufert, sicut homo pecuniam, quam alii aufert, in suam convertit utilitatem: hoc tamen quod aufert, utitur ad suum honorem, per hoc quia aufert. Auferendo enim peccatorem et quae illius sunt, subjecta sibi esse probat. Ib. 14 c. 379 c.

⁷⁴⁶ - Si ea, quae coeli ambitu continentur, vellent non esse sub coelo aut elongari a coelo, nullatenus possent nisi sub coelo esse, nec fugere coelum nisi appropinquando coelo... Ita, quamvis homo, vel malus angelus divinae voluntati et ordinationi subjacere nolit, non tamen eam fugere valet: quia si vult fugere de sub voluntate jubente, currit sub voluntatem punientem. Ib. 15 c. 380 c. Ira Dei non est aliud, quam voluntas puniendi. Ib. 6 c. 366 c.

⁷⁴⁷ - Punit Deus recte peccatores non pro nihilo, sed propter aliquid, quia et debitum sibi honorem, quem sponte reddere noluerunt, ab invitis exigit et ne quid inordinatum sit in regno ejus, eos separatim a justis ordine competenti disponit... Itaque cum punit Deus pro peccato, quod est absentia debitae justitiae, quae nihil est, non omnino punit pro nihilo. De conc. virg. 6 c. 440 c. Cfr. I. Bach. Die Dogmengeschichte d. Mittelalters. 1 Th. Wien. 1873. 325 s: die Strafe ist gerade die Ausfüllung der durch die Sünde entstandenen Lücke.

⁷⁴⁸ - Necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur. C. D. h. 1, 15 c. 381 c.

⁷⁴⁹ - Satisfactio, id est, debiti solutio spontanea. Ib. 19 c. 391 c. Non satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras. Ib. 21 c. 394 c.

⁷⁵⁰ - Ponamus divitem aliquem in manu tenere margaritam pretiosam, quam nunquam pollutio ulla tetigit, quamque nullus alius possit amovere de manu ejus, nisi ipso permittente: et eam disponat

recondere in thesaurum suum, ubi sunt charissima et pretiosissima quae possidet... Quid si ipse permittat eamdem margaritam ab aliquo invido excuti de manu sua in coenum cum prohibere posset, ac postea eam de coeno sumens, pollutam et non lotam in aliquem locum suum mundum et charum, deinceps illam sic servaturus recondat: putabisne illum sapientem? Bos. Quomodo hoc possum? nam nonne esset satis melius, ut margaritam suam mundam teneret et servaret, quam pollutam? Ans. Nonne similiter faceret Deus, qui hominem angelis sociandum sine peccato, quasi in manu sua, tenebat in paradiso; et permisit, ut accensus invidia diabolus eum in lutum peccati, quamvis consentientem, dejiceret?.. Nonne, inquam, similiter faceret, si hominem peccati sorde maculatum, sine omni levatione, id est absque omni satisfactione, talem semper mansurum. saltem in paradisum, de quo ejectus fuerat reduceret?.. Tene igitur certissime, quia sine satisfactione, id est sine debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem vel talem, qualem habebat antequam peccaret, pervenire: non enim hoc modo repararetur homo vel talis, qualis fuerat ante peccatum. Ib. 19 c. 390–91 cc.

⁷⁵¹ - Ансельм не раз высказывает мысль о необходимости сатисфакции для падшего человека ввиду того, что без этой сатисфакции грешник не был бы подобен ангелам, к обществу которых он предназначен Творцом. *Tales oportet esse homines in illa superna civitate, qui pro angelis in illam assumuntur, quales nunc sunt boni angeli...* Non decet ergo Deum hominem peccantem sine satisfactione ad restorationem angelorum assumere perditorum, quoniam non patitur veritas, eum levare ad aequalitatem bonorum. Ib. 390 c. Cfr. ib. 25 c. 400 c: Deo est inconveniens hominem cum aliqua macula perducere ad hoc, ad quod sine omni macula fecit. Но столь ясно выражая мысль о качественно-психологическом очищении грешника, как необходимой сатисфакции его Богу, необходимой для вступления его в общество ангелов, Ансельм не ставит этой идеи исходным пунктом своих рассуждений о сатисфакции, и не даёт ей достаточно-полного развития, сосредоточивая своё внимание по преимуществу на выяснении интересов объективно-юридической «правды» Божией, осуществляемых в сатисфакции грешника Богу/

⁷⁵² - Sicut qui laedit salutem alicujus non sufficit, si salutem restituit, nisi pro illata doloris injuria recompenset aliquid; ita qui honorem alicujus violat, non sufficit honorem reddere, si non secundum exhonorationis factam molestiam aliquid, quod placeat illi, quem exhonoravit, restituat. Hoc quoque attendendum, quod cum aliquis, quod injuste abstulit, solvit: hoc debet dare, quod ab illo non posset exigi, si alienum non rapuisset. Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapuit Deo, solvere: et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere. C. D. h. 1, 11 c. 376–377 cc.

⁷⁵³ - Palam est, quia Deus, cum hoc faceret, quod diximus (речь идёт о сатисфакционной жертве Иисуса Христа) nullatenus indigebat: sed ita veritas immutabilis exigebat... Ab homine Deus exigebat, ut diabolum vinceret, et qui per peccatum Deum offenderat, per justitiam satisfaceret. Ib. 2, 20 c. 429 c.

⁷⁵⁴ - Secundum mensuram peccati oportet satisfactionem esse. Ib. 1, 20 c. 392 c. Secundum magnitudinem peccati. Ib. 24 c. 398 c. Intende in districtam justitiam, at judica secundum illam, utrum ad aequalitatem peccati homo satisfaciat Deo. Ib. 23 c. 395 c.

⁷⁵⁵ - Deus nulli quidquam debet, sed omnis creatura illi debet: et ideo non expedit homini, ut agat cum Deo quemadmodum par cum pari. Ib. 19 c. 391 c.

⁷⁵⁶ - Sola talis (= subjecta voluntati Dei) voluntas opera facit ptacita Deo cum potest oparari; et cum non potest, ipsa sola per se placet, quia nullum opus sine illa placet. Ib. 11 c. 376 c. Bos. Si solvimus, quod debemus (Deo), cur oramus, ut dimittat. Nunquid Deus injustus est, ut iterum exigat, quod solutum est? Ans. Qui non solvit, frustra dicit: dimitte; qui autem solvit, supplicat; quoniam hoc ipsum pertinet ad solutionem, ut supplicat. Ib. 19 c. 391 c.

⁷⁵⁷ - Sic (= sine omni solutione ablati Deo honoris) dimittere peccatum non est aliud, quam non punire, et quoniam recte ordinare peccatum sine satisfactione non est nisi punire, si non punitur, inordinatum dimittitur... Deo vero non decet aliquid in suo regno inordinatum dimittere. Ib. 1, 12 c. 377 cc.

⁷⁵⁸ - Necesse est, ut aut ablati honor solvatur, aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque

impotens erit, quod nefas est vel cogitare. Ib. 13 c. 379 c.

⁷⁵⁹ - Bos. Si rationem sequatur Deus justitiae, non est qua evadat miser homuncio; et misericordia Dei perire videtur... Cum Deus nobis praecipiat, omnino dimittere peccantibus in nos, videtur repugnare, ut hoc praecipiat, nobis, quod ipsum facere non decet. Ib. 24 c. 398 c. 12 c. 377 c.

⁷⁶⁰ - Misericordem Deum esse non nego, qui homines et jumenta salvat, quemadmodum multiplicavit misericordiam suam. Nos autem loquimur de illa ultima misericordia, qua post hanc vitam beatum tacit hominem. Ib. 24 c. 398 c.

⁷⁶¹ - Si dimittit (Deus) quod sponte reddere debet homo, ideo quia reddere non potest; quid est aliud, quam dimittit Deus quod habere non potest? Sed derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur. At si dimittit quod invito erat ablaturus, propter impotentiam reddendi quod sponte reddere debet, relaxat Deus poenam, at facit beatum hominem propter peccatum. Ib. 397–398 сс. Л. Гейнрихс основательно обращает внимание, что в данном пункте Ансельм говорит не о размерах (tanta) милосердия Божия, а об его внутреннем (talіs) характере (L. Heinrichs. Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury neu dargestellt, und dogmatisch geprüft. Paderborn. 1909. 97 s.).

⁷⁶² - Hujus modi misericordia Dei nimis est contraria justitiae illius, quae nonnisi poenam pernittit reddi propter peccatum C. D. h. 1, 24 a. 398 c.

⁷⁶³ - Deus hoc praecipit nobis, ut non praesumamus, quod solius Dei est. Ad nullum enim pertinet vindictam facere, nisi ad illum, qui Dominus est omnium; nam cum terrenae potestates hoc recte faciunt, ipse facit Deus, a quo ad hoc ipsum sunt ordinatae. Ib. 1, 12 c. 377 c.

⁷⁶⁴ - Liberior est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia: quod valde inconveniens videtur. Ib.

⁷⁶⁵ - Aliam Dei misericordiam video esse quaerendam, quam istam. Ib. 1, 24 c. 398 c.

⁷⁶⁶ - Cfr. Proslog. 9 c. 231 c: cum totus et summe justus sis, tamen id cireo etiam malis benignus es, quia totus summe bonus es. Monolog. 16 c. 165 c: Quidquid eorum de summa substantia dicatur,

non qualis, vel quanta, sed magis quid sit monstratur... Illa igitur est summa essentia, summa vita, summa ratio, summa salus, summa justitia, summa sapientia, summa veritas, summa bonitas etc.

⁷⁶⁷ - Изложенное учение Ансельма о взаимоотношении между правдой Божией и божественным милосердием вызывает критические замечания не только у не-католических учёных (из которых особенно резко отзывается о нём А. Гарнак, констатирующий в нём ganz gnostische Spannung zwischen Gerechtigkeit und Güte,.. schreckliche Gedanke, dass Gott das grässliche Vorrecht von den Menschen habe, nicht aus Liebe vergeben zu können, sondern stäts eine Bezahlung brauche etc. Lehrbuch d. Dogmengeschichte. 32. 357–358 ss.), но и у некоторых католических богословов. Так, Шване находит неудачным тот аргумент Ансельма, приводимый им в защиту безусловной необходимости сатисфакции или наказания за грех, будто отпущение Богом грехов sola misericordia было бы равносильно признанию свободы грехов от всякого закона и всякого порядка: этому суждению Ансельма, замечает Шване, «можно с правом противопоставить то соображение, что нравственный миропорядок не ниспровергается через отдельные исключения, согласно пословице: exceptio firmat regulam» (Schwane. Op. cit. 299 s.) Подобного рода возражение делает Дёргольт. Указывая, что характеризованная теодицея (теодицея – «богооправдание» от др. греч. θεός «бог, божество» + δίκη «право, справедливость»). – Прим. эл. ред.) Ансельма погрешает некоторой односторонностью, поскольку в её «посылках перечислены не все члены», поскольку между отпущением Богом грехов по аналогии с чисто человеческим прощением долгов несостоятельному дебитору, и отпущением их в силу принесённой за них сатисфакции, есть «ещё нечто среднее, именно чисто-милосердное прощение (rein barmherzige Verzeihen), отпускающее человеку одновременно и вину, и наказание, и внутренне оправдывающее его» (Dörholt. Die Lehre v. d. Genugtuung Christi. Paderborn. 1891. 267–268 ss.), Дёргольт вместе с тем отмечает, что эта теодицея стоит в известном разногласии с высказанным у самого же Ансельма взглядом, что такое прощение Богом из чистого милосердия отнюдь не

является противоречием божественной правде. Отмечая, как прекрасно говорит Ансельм в Proslogion'e: Quum punis malos justum est, quia illorum meritis convenit. Quum vero parcis malis, justum est, non quia illorum meritis, sed quia honitati tuae condecens est. Nam parcendo malis ita justus es secundum te, et non secundum nos, sicut misericors es secundum nos et non secundum te, quoniam salvando nos quos juste perderes, sicut misericors es, non quia tu sentias affectum, sed quia nos sentimus effectum, ita justus es, non quia nobis reddas debitum, sed quia facis quod decet te summe bonum. Sic itaque sine repugnantia juste punis et juste parcis (10 с. 233 с.). Дёргольт пишет: Hier drückt sich der hl. Anselm sehr korrekt aus, aber hinsichtlich dessen, was er in dem Werke C. D. h. sagt, scheint es unmöglich, ihn vollständig zu rechtfertigen, weil er auf ganz allgemein geltende Gründe hin, nachdem er mit Recht jenes reinmenschlich gedachte einfache Verzeihen von Gott ausgeschlossen hat, den Schluss zieht: Necesse est ergo, ut aut ablati honor solvatur aut poena sequatur; alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit (weil er nämlich etwas thäte, was sich für ihn nicht gezieme), aut ad utrumque impotens erit: quod nefas est vel cogitare (Dörholt 266–267 ss.). Не входя в подробную богословскую оценку характеризованной теодицеи Ансельма, и тем более не выступая апологетом его юридических концепций в области сотериологии, относительно указанной Дёргольтом несогласованности в воззрениях Ансельма в его Proslogion'e, и C. D. h. мы должны заметить, что, эта несогласованность является лишь кажущейся, а не действительной, предметной. Основное убеждение, которому Ансельм остаётся верен на протяжении всех своих сочинений, заключается в признании строгой гармонии (единства) между божественными свойствами вообще, и между божественной правдой и благодатью в частности, причём Ансельм с одинаковой решительностью настаивает на этой гармонии (единстве) божественных свойств не только по отношению к трансцендентному существу Божию, но и по отношению к проявлению их в космической жизни, поскольку нравственный миропорядок её является отображением божественного бытия. Что в божественном существе благодать и правда находятся в гармоническом

согласии (единстве), это, по Ансельму, является бесспорной истиной, логически вытекающей из понятия об абсолютной простоте (целостности) божественного существа (см. предыдущую сноску). Хотя человеческий разум не может своей ограниченной мыслью понять, каким образом в Боге совмещаются абсолютная благодать с абсолютной правдой, однако человек должен признать эту истину, несмотря на её непостижимость (*Illud certe penitus est mirandum, cur tu totus et summe justus, et nullo egens malis at reis tuis bona retribuas. O altitudo bonitatis tuae, Deus, et videtur unde sis misericors, et non pervidetur! Cernitur unde flumen manat et non perspicitur fons unde nascatur... O immensa bonitas, quae omnem intellectum excedis... Etsi difficile est intelligere, quomodo misericordia tua non absit a tua justitia, necessarium tamen est credere quia nequaquam adversatur justitiae quod exundat ex bonitate, quae nulla est sine justitia, imo vere concordat justitiae. Proslog. 9 с. 232 с.*). Наши понятия о правде Божией, законно награждающей наши якобы заслуги, и о милосердии Божиим, якобы вопреки правде милующем грешников, являются понятиями относительными, антропоморфическими, не выражающими действительной жизни абсолютного существа (*Nam parcendo malis etc. 10 с. См. выше*). Если наш разум ещё может усматривать общую причину милосердия Божия к грешникам в безграничной благодати Божией, то он никоим образом не в состоянии уразуметь, почему Бог за одинаковые преступления одних грешников наказывает строже, а других легче, – одних милует больше, а других меньше (*Si utcunque capi potest cur malos potes velle salvare: illud certe nulla ratione comprehendere potest, cur de similibus malis hos magis salves, quam illos, per summam bonitatem; et illos magis damnes, quam istos, per summam justitiam? 11 с. 233–234 сс.*). Ввиду такой непостижимости тайн божественного мироуправления Ансельм по-видимому склоняется в данном пункте даже к чисто волюнтаристическому воззрению, объявляя принципом такого или иного отношения Божия к людям неограниченной ничем, абсолютно свободную волю Божию (*Quos vis punire, non est justum salvare, at quibus vis parcere, non est justum damnari. Nam id solum justum est, quod vis, et non*

justum quod non viu. Ib. 233 с.). Но только по-видимому. Этот кажущийся волюнтаризм Ансельма, который Р. Зееберг напрасно сближает с волюнтаризмом И. Дуис-Скота (R. Seeberg. Die Theologie d. Joh. Duns Scotus. Lpz. 1900. 10 s.), значительно отличается даже от волюнтаризма Фомы Аквинского (на точке зрения которого, видимо, стоят Шване и Дёргольт): Haec justitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato. Nam si voluisset absque omni satisfactione hominem a peccato liberare, contra justitiam non fecisset. Ille enim judex non potest salva justitia culpam sine poena dimittere, qui habet punire culpam in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi. Et ideo si dimittat peccatum, quod habet rationem culpaе, ex eo quod contra ipsum committitur, nulli facit injuriam: sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer, et non injuste agit. Summa theol. 3 p. 46 q. art. 2, 4. Ed. Migne. Paris. 4 t. 1841. 416 с.). Г. Шульц, отмечая различие учения Ансельма о сатисфакции от позднейших средневековых богословов, указывает, что последние den absoluten Souveränitätsbegriff des rezipierten römischen Rechtes voraussetzen. (H. Schultz. Der sittliche Begriff des Verdienstes und seine Anwendung auf das Verständnis des Werkes Christi. Th. Stud. u. Krit. 1894. 251 s.). Цитированными словами: Id solum juste etc. Ансельм подчёркивает лишь ту мысль, что как бы ни казалось нам иногда непонятным отношение Бога к грешникам, мы должны твёрдо держаться того убеждения, что раз это – отношение Бога, то оно не может не быть справедливым (Cfr, C. D. h. 1, 8: voluntas Dei nunquam est irrationalis. См. сноски № 657: «Quod dicitur, quia quod vult...»). Если Бог милует грешников, то необходимо признать, что Бог милует, как должно, согласно со Своей правдой (Quod non juste fit. non debet fieri, et quod non debet fieri, injuste fit. Si ergo non juste malis misereris, non debes misereri. Et si non debes misereri, injuste misereris. Quod si nefas est dicere, fas est credere te juste misereri malis. Prosl. 8 с. 233 с.). Таков ход рассуждений Ансельма в его Proslogion'e. Теперь спрашивается, стоят ли эти

рассуждения Ансельма в прямой противоположности с его утверждением в *C. D. h.*, что Бог не может отпустить грехов *sola misericordia, sine omni satisfactione*, иначе *sibi ipsi Deus justus non erit*? Думается, что ответ на этот вопрос следует, дать отрицательный: в цитированных словах из *C. D. h.* Ансельм утверждает не что иное, как ту же мысль, что и в *Proslogion'e*, – что отношения Бога к человеку определяются не безусловной, по существу иррациональной, свободой божеской воли, а нормируются определёнными принципами, которые, правда, не всегда постигаются человеческим разумом. Но если между отмеченными суждениями Ансельма в его *Proslogion'e* и в *C. D. h.* нет формального противоречия, то, может быть, есть внутренняя несогласованность между ними, поскольку в цитированных местах, из *C. D. h.* как будто совершенно опускается из виду идея о благодати Божией, неразрывно связанной с божественной правдой, так что последняя выступает в *C. D. h.* в слишком суровом виде, по типу человеческой законнической правды? Ответить утвердительно на этот вопрос не позволяет, однако, учение Ансельма о сатисфакционной жертве Христа, представляющейся у Ансельма актом такой (*talīs*) сверхчеловеческой правды, которая неразрывным образом связана с божественной благодатью. (Cfr. *Medit. 11*, 165 c: *Quoniam humana natura sola non habebat, nec sine debita satisfactione reconciliari poterat, ne justitia Dei in regno suo peccatum inordinatum relinqueret, subvenit bonitas Dei etc.*). Тесная связь учения о сатисфакции у Ансельма с идеей о благодати Божией, открывшейся миру в сатисфакционном подвиге Христа, по словам Гейнрихса, совершенно отнимает силу у предъявляемого к Ансельму в данном пункте упрека в «суровости или даже жестокости» его понятия о Боге, поскольку благодать Божия, проявившаяся в сатисфакционной жертве Богочеловека, распространяется на всех людей, а карающая правда Божия – лишь на тех, кто упорно не желает воспользоваться благами этой сатисфакции (Heinrichs. *Op. cit.* 103–104 ss.). Учение о сатисфакционном подвиге Христа устанавливает и внутреннюю связь между рассуждениями Ансельма о божественной правде-благодати в *Proslogion'e* и его

же рассуждениями о ней в С. D. h.: если в трансцендентном существе Божиим взаимоотношение между Его благостью и правдой составляет непостижимую для нас тайну, то как выражение сверхчеловеческого же разума Божия выступает пред нами и гармоническое единство правды и благодати Божией, осуществившееся в том домостроительном подвиге Богочеловека, который от века был предуставлен Богом. Более резко формальная несогласованность суждений Ансельма о божественной правде и милосердии выступает в учении Ансельма о соответствии между тяжестью греха и приносимой за него Богу грешником сатисфакции. Утверждая вообще, что сатисфакция налагается на грешника Богом *secundum districtam justitiam* (см. сноску № 754: «*Secundum mensuram peccati oportet...*»), Ансельм высказывает мысль, что милосердие Божие прощает грехи кающемуся грешнику и за недостаточно полную сатисфакцию: *Verum est, quia conscientia mea meretur damnationem, et poenitentia mea non sufficit ad satisfactionem, sed certum est, quia misericordia tua superat omnem offensionem... Supplicium fornicationis poenitenti non sit inevitabile, quia non est impossibile omnipotentiae tuae, nec indecens justitiae tuae, nec insolitum misericordiae tuae. Medit. 3, 729 с.* В объяснение отмеченной несогласованности в воззрениях Ансельма можно или указать, что в последнем из цитированных мест Ансельм имеет в виду восполнение сатисфакции грешника в сакраментальном покаянии преизбыточествующей заслугой Христа (хотя такой мысли нет налицо в цитированном «Размышлении» Ансельма), или же эту несогласованность утверждений Ансельма можно рассматривать, как бессознательное расхождение между богословско-рационалистической мыслью Ансельма-схоластика, и непосредственным чувством Ансельма – автора благочестивых «Размышлений».

⁷⁶⁸ - *Judica, tu ipse, si non est contra honorem Dei, ut homo reconcilietur illi cum calumnia hujus contumeliae Deo irrogatae, nisi prius honoraverit Deum vincendo diabolum; sicut inhonoravit illum victus a diabolo. Victoria vero talis esse debet, ut sicut fortis ac potestate immortalis consensit facile diabolo, ut peccaret, unde juste*

incurrit poenam mortalitatis: ita infirmus et mortalis, quem se fecit ipse, per mortis difficultatem vincat diabolum, ut nullo modo peccet. C. D. h. 1, 22 c. 395 c.

⁷⁶⁹ - Quod facere non potest, quandiu ex vulnere primi peccati concipitur et nascitur in peccato. Ib.

⁷⁷⁰ - Cp. chocky № 752: «Sicut qui laedit salutem alicujus...».

⁷⁷¹ - Ans. Dic quid solves Deo pro peccato tuo? Bos.

Poenitentiam, cor contritum et humilitatem, abstinentias, et multimodos labores corporis, et misericordiam dandi et dimittendi et obedientiam. Ans. Quid in his omnibus das Deo? Bos. An non honoro Deum, quando propter timorem ejus et amorem in cordis contritione laetitiam temporalem abjicio... in obedientia meipsum illi subjicio? Ans. Cum reddis aliquid, quod debes Deo, exiamsi non peccasti, non debes computare hoc pro quod debes pro peccato. Omnia autem ista debes Deo, quae dicis. C. D. h. 1, 20 c. 392 c.

⁷⁷² - Ans. Quid, si necesse esset, aut totum mundum et quidquid Deus non est, perire et nihilum redigi; aut te facere parvam rem contra voluntatem Dei? Bos. Cum consider actionem ipsam levissimum quiddam video esse, sed cum intuear quid sit contra voluntatem Dei, gravissimum quiddam, et nulli damno comparabile intelligo... Ans. Deus nullo indiget, et omnia, si perirent, posset, sicut fecit restituere... Bos. Fateri me necesse est quia pro conservanda tota creatura nihil deberem facere contra voluntatem Dei... Si infinito numero multiplicarentur (mundi) et similiter mihi ostenderentur, idipsum responderem. Ib. 21 c. 394 c.

⁷⁷³ - Ans. Considera, si contingeret ut contra voluntatem Dei aspectum faceres, quid posses pro hoc peccato solvere? Bos. Non habeo aliquid majus, quam quod supradixi, ib.

⁷⁷⁴ - Integram peccati satisfactionem nullus peccator facere potest. Ib. 2, 4 c. 402 c.

⁷⁷⁵ - Creasti me cum non essem; redemisti me, cum perditus essem. Sed conditionis quidem mei et redemptionis causa sola fuit dilectio tua. 12 Medit. 772 c.

⁷⁷⁶ - C. D. h. 2. 5 c. Ib. Praefat (см. чocky № 657: «Quod dicitur, quia quod vult...»). Humanum genus non potuisse salvari, quam per mortem Christi. C. D. h. 1, 10 c. 375 c.

⁷⁷⁷ - Omnis necessitas et impossibilitas Dei subjacet voluntati; illius autem voluntas nulli subditur necessitati aut impossibilitati. C. D. h. 2, 18 c. 421 c. Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur aliquid facere. Et cum dicimus Deum aliquid facere quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet: potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandae honestatis: quae scilicet necessitas non aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a seipso, et non ab alio habet; et idcirco non proprie dicitur necessitas. Ib. 2, 5 c. 403 c. Non illum latuit, quid homo factururus erat, cum illum fecit: et tamen bonitate sua illum creando sponte se, ut perficeret incoeptum bonum, quasi obligavit. Ib.

⁷⁷⁸ - Si vis omnium, quae fecit et quae possus est, veram scire necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse, quia ipse voluit. Voluntatem vero ejus nulla praecassit necessitas. Ib. 2, 18 c. 424 c. Утверждение Ансельма, что воплощение и крестная смерть Сына Божия были необходимым средством человеческого спасения, вызвало порицание уже у одного из ближайших по времени к Ансельму западных богословов. Росцеллин в его письме к Абеярдю: De domino Anselmo archiepiscopo, quem et vitae sanctitas honorat et doctrinae singularitas ultra communem hominum mensuram extollit, quid dicam? Ait enim in libro, quem Cur Deus homo intitulat, aliter Deum non posse homines salvare, nisi sicut fecit, id est nisi homo fieret, et omnia illa quae passus est pateretur. Ejus sententiam sanctorum doctorum, quorum doctrina fulget ecclesia, dicta vehementer impugnant. Из отцов церкви, с которыми расходится взгляд Ансельма, Росцеллин указывает, между прочим, на слова Льва Великого: Cum Deo multa alia suppeterent ad redimendum genus humanum, hanc potissimum elegit viam etc., и на слова Августина: Poterat Deus hominem aliunde suscipere... Sed melius judicavit de ipso qui victus fuerat, hominem assumere (Migne, s. 1. 178 t. 362 c.). Мысль, что домостроительный подвиг Христа был не единственно возможным, но лишь наиболее соответствующим (convenientissimus) премудрости и благодати Божией, является вообще господствующей в католическом богословии (Cfr. Funk. Op. cit. 91 s. ff). Хотя между взглядом Ансельма и отмеченным

преобладающим учением католических богословов нет существенного различия, поскольку и утверждаемая Ансельмом необходимость искупительной смерти Христа, как мы видели, не есть в собственном смысле необходимость, а обуславливается свободным самоопределением предвечной премудрости Божией (Cfr. Dörholt. Op. cit. 211 s. Funkc. 158 s.), однако выражение: *necesse* (а не *convenit*) в данном пункте более соответствует общему духу богословских воззрений Ансельма, который более энергично, чем большинство других католических богословов, подчёркивает мысль, что мировая жизнь в своих основных (нравственных) законах и проявлениях есть отображение вечного и неизменного божественного Существа.

⁷⁷⁹ - *Necesse est eundem ipsum esse perfectum Deum et perfectum hominem, qui hanc satisfactionem facturum est: quoniam eam facere non potest nisi verus Deus, nec debet, nisi verus homo... Servata integritate utriusque naturae necesse est inveniri Deum hominem. C. D. h. 2, 7 c. 405 c.*

⁷⁸⁰ - *Hoc fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccato hominis aliquid majus, quam omne quod praeter Deum est... Nihil autem est supra omne, quod Deus non est, nisi Deus... Non ergo potest hanc satisfactionem facere, nisi Deus. Ib. 6 c. 403–404 c.*

⁷⁸¹ - *Sed nec facere satisfactionem debet, nisi homo; alioquin non satisfacit homo... Necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas. Ib. 404 c.*

⁷⁸² - *Necesse est, ut eam faciat Deus homo. Ib.*

⁷⁸³ - *Nulli personae, quamvis de Adam propagatae, transmittere mala (injustitiae originalis) potuit, in cujus generatione nec natura illi data est propagandi, nec voluntas ejus quidquam operata est, aut operari valuit. Quare Adae mala praedicta nulla ratione aut rectitudine ad hominem conceptum de Virgine pertranseunt. De conc. virg. 12 c. 447 c.*

⁷⁸⁴ - *Propagatio viri de sola virgine non est naturalis, aut voluntaria. sed mirabilis, sicut illa quae mulierem protulit de solo viro, et sicut creatio viri de limo. Ib. 11 c. 446 c.*

⁷⁸⁵ - *Pro originali injustitia, quam omnes alii filii Adae habent, (Christus) a sua origine justitiam originalem habere dicendus est. Ib.*

20 c. 452 c.

⁷⁸⁶ - Pariter verus est homo et Adam de non homine, et Iesus de sola muliere, et Eva de solo viro; sicut est verus homo, quilibet vir aut mulier de viro et muliere. Ib. 11 c. 446 c. Licet massa generis humani peccatrix nominetur, non tamen in ulla parte ejus est peccatum, nisi, ut dixi, in voluntate... Quamobrem... nullus intellectus permittit ad hominem ex sola Virgine conceptum de peccato massae peccatricis, quamvis de illa sit assumptus, aliquid potuisse aut debuisse accedere, etiamsi non esset Deus. Ib. 15 c. 449 c.

⁷⁸⁷ - Sic expediebat, ut qui redempturus erat genus humanum, esset et nasceretur de patre et matre omnium. Ib. 11 c. 446 c.

⁷⁸⁸ - Ad hoc valuit in Christo diversitas naturarum, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina; et si divinae minime conveniret, exhibebat humana. C. D. h. 2, 18 c. 423 c.

⁷⁸⁹ - По справедливому замечанию О. Бальтцера, в христологии Ансельма die Reste der menschlichen Persönlichkeit Christi und ihrer Entwicklung werden auf ein Minimum redigiert. (О. Baltzer. Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11 und 12 Jahrhundert. Lpz. 1898. 10 s.).

⁷⁹⁰ - Illa hominis assumptio in unitatem personae Dei non nisi sapienter a summa sapientia fiet; et ideo non assumet in homine quod nullo modo utile, sed valde noxium est ad opus, quod idem homo facturus est. C. D. h. 2. 13 c. 413 c.

⁷⁹¹ - Sapienter assumet Deus mortalitatem, qua sapienter, quia valde utiliter, utetur. Ignorantiam vero non poterit assumere sapienter: quia nunquam est utilis, sed semper noxia: nisi forte eum per eam mala voluntas, quae nunquam in illo erit, ab effectu restringitur. Nam etsi aliquando ad aliud non nocet, hoc solo tamen nocet. quia scientiae bonum aufert... Quomodo tot et tanta opera, quae facturus est, faciet sine summa sapientia, aut quomodo illi homines credent, si eum scient nescium? Ib.

⁷⁹² - Homo ille plenus Deo semper, ut seipso erit, unde nunquam erit sine ejus potentia, et fortitudine et sapientia. Ib. Omnem habebit scientiant, quam is eam publice in hominum

conversatione non ostendat. Ib. Dominus legitur profecisse sapientia et gratia apud Deum: non quia ita erat. sed quia ille sic se habebat, ac si ita esset. Ib. 1, 9 c. 372 c.

⁷⁹³ - Bos. (Christus) mori possit ex libera voluntate, quia necessarium est (hominibus). Ans. Sunt et alia multa, cur eum valde conveniat hominum similitudine et conversationem absque peccato habere... In ipsa conversatione, cum eos doceret verbo qualiter vivere deberent, seipsum exemplum praeberet. Exemplum seipsum quomodo daret infirmis et mortalibus, ut propter injurias, aut contumelias, aut dolores, aut mortem, a justitia non recederent, si ipsum haec omnia sentire non agnoscerent? Ib. 2, 12 c. 412 c.

⁷⁹⁴ - Bos. Omnia haec patenter ostendunt eum mortalem et incommodorum nostrorum participem esse oportere. Sed haec omnia miseriae nostrae sunt: nunquid ergo miser erit? Ans. Nequaquam: nam sicut ad beatitudinem non pertinet commodum, quod habet quis contra voluntatem; ita non est miseria apprehendere sapienter nulla necessitate aliquod incommodum secundum voluntatem. Ib. 2, 12 c. 412 c.

⁷⁹⁵ - Сосредоточивая преимущественное внимание на сатисфакционном значении крестной смерти Христа, Ансельм однако не упускает совершенно из виду и других моментов домостроительного дела Богочеловека. Существенное сотериологическое значение Ансельм, между прочим, приписывает евангельской проповеди Христа о покаянии и отпущении грехов во имя Его. Эта проповедь имела в высшей степени убедительную и отрадную силу для грешников, предохраняя их от отчаяния, поскольку они видели живое доказательство любви Божией к людям в Сыне Божиим, воплотившемся ради их спасения. (De sinu Patris descendens, assumpta vera humanitate, assumpta peccatorum similitudine, coepit eos dulciter monere, ut salutarem tunc de peccatis suis poenitentiam agerent, et ipsum esse Filium Dei cognoscerent. Pro illorum enim salute venerat, et propter hoc non desperareut... Cernentes ergo peccatores tantain dulcedinem Creatoris sui, coeperunt et ipsi certatim ad fontem currere misericordiae, ad fontem pietatis et peccata sua in eo lavare. Medit. 6; 737–738 cc.). Отсюда, нельзя не признать односторонним замечание Гарнака,

будто у Ансельма der Tod Christi ist von seinem Lebenswerk auf Erden völlig losgerissen und isoliert. Dieser Gottmensch brauchte nicht gepredigt und kein Reich gestiftet, keine Jünger gesammelt zu haben: er musste nur sterben. (Harnack Op. cit. 3, 357 s.). Не говорим уже о том, что спасительное значение для людей смерть Христа получает, по Ансельму, лишь под условием их свободно-благодатного приобщения к её плодам, каковое приобщение необходимо предполагает основание Христом церкви, таинств, апостольскую проповедь и т. д. Ансельму не чужда и мысль, что Сын Божий не только Своей смертью искупил человека, но уже самым восприятием нашей человеческой природы исцелил её немощи. Habeus pietatem de creatura sua, ad nos descendit, vulnera nostra et mortem diligenter inspexit, inspiciens palpavit, tetigit... De ipsa carne sua quam pro nobis assumpserat, quasi emplastrum faciens, nostrisque doloribus apponens, totam ex integro infirmitatem nostram sanavit. Medit. 4. 733 c.

⁷⁹⁶ - Hoc (= veritatem et justitiam vivendo et loquendo indeclinabiliter tenere) puto quia Deus ab omni rationali creatura exigit... Hanc obedientiam debebat homo ille Deo Patri et humanitas divinitati; et hanc ab illo exigebat Pater. C. D. h. 1, 9 c. 370 c.

⁷⁹⁷ - Si Adam moriturus non erat, si non peccasset, multo magis iste mortem pati non deberit, in quo peccatum esse non poterit quia Deus erit. Ib. 2, 10 c. 408 c. Omnis mortis necessitas et cujuslibet corruptionis sive laboris ab illo homine aperte excluditur. De conc. virg. 19 c. 451 c.

⁷⁹⁸ - Vitam suam dare sive ponere animam suam, sive tradere seipsum ad honorem Dei: hoc ex debito Deus non exiget ab illo: quoniam non erit peccatum in illo, non deberit mori. C. D. h. 2, 11 c. 411 c.

⁷⁹⁹ - Si tam facile victus est (homo) a diabolo, ut Deum peccando exhonoraret, ut facilius non posset, nonne justum est ut homo, satisfaciens Deo pro peccato, tanta difficultate vincat diabolum ad honorem Dei, ut majori non possit?.. Nihil autem asperius et difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati quam mortem. Ib. 412 c.

⁸⁰⁰ - Bos. Multi ante adventum Christi et Ioannes Baptista post adventum ejus fortiter mortem pro veritate sustinentes, illud sufficienter dedisse noscuntur. Ans. Nullus unquam homo praeter illum moriendo Deo dedit. quod aliquando necessitate perditurus non erat, aut solvit, quod non debebat. Ille vero sponte Patri obtulit, quod nulla necessitate unquam amisurus erat, et solvit pro peccatoribus, quod pro se non debebat. Ib. 2, 19 c. 426 c.

⁸⁰¹ - In his omnibus (S. Scripturae dictis) plus videtur Christus obedientia cogente, quam spontanea voluntate disponente mortem sustinuisse. Ib. 1, 8 c. 370 c.

⁸⁰² - Non coëgit Deus Christum muri, in quo nullum fuit peccatum; sed ipse sponte sustinuit mortem, non per obedientiam deserendi vitam, sed propier obedientiam servandi iustitiam, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret. Potest etiam dici, quia praecepit illi mori Pater, cum hoc praecepit, unde incurrit mortem. Ib. 1, 9 c. 371 c.

⁸⁰³ - Naturalem salutis per voluntatem suam significat Christes (cfr. Mcp.26:39:42) appetitum, quo humana caro dolorem mortis fugiebat Voluntatem vero Patris dicit, non quoniam maluerit Pater mortem Filii, quam vitam, sed quia humanum genus restaurari nolebat Pater nisi faceret homo tam magnum aliquid, sicut erat mors illa. Ib. 373 c.

⁸⁰⁴ - Ac si diceret (Christus): Quoniam non vis aliter reconciliationem mundi fieri, dico te hoc modo velle mortem meam: fiat ergo voluntas tua, id est fiat mors mea, ut mundus tibi reconcilietur. Ib. Non potuisse calicem transire nisi biberet illum, dixit. Non quia non posset mortem vitare, si vellet: sed quoniam mundum erat impossibile aliter salvare; et ipse indeclinabiliter volebat potius mortem pati, quam ut mundus non salvaretur. Ib. 10 c. 375 c.

⁸⁰⁵ - Quod ipse ait: non veni etc. (Ин.6:38), tale est, quale est et illud: Mea doctrina non est mea (Ин.7:16): nam quod quis non habet a se, sed a Deo, hoc non tam suum, quam Dei dicere debet. Ib. 9 c. 372 c. Secundum humanitatem non habebat a se voluntatem juste vivendi, sed a Patre; ita et illam voluntatem, qua, ut tantum bonum faceret, mori voluit, non potuit habere nisi a Patre luminum, a quo

est omne datum optimum et omne donum perfectum (Иак.1:17). Ib. 10 c. 373–374 cc.

⁸⁰⁶ - Quoniam voluntate quisque ad id quod indeclinabiliter vult, trahitur vel impellitur, non inconvenienter trahere aut impellere dicitur Deus, cum talem dat voluntatem: in quo tractu vel impulsu nulla intelligitur violentiae necessitas, sed acceptae bonae voluntatis spontanea et amata tenacitas. Si ergo hoc modo nequit negari Patrem voluntatem illam dando, Filium ad mortem traxisse vel impulisse, quis non videat eadem ratione mandatum illi, ut mortem sustineret sponte, et calicem, quem non invitus biberet, dedisse? Ib. 374 c. Несмотря на энергичные старания Ансельма отстоять понятие о свободе Христа в акте крестных страданий, его аргументация не удовлетворяет даже католика Bainwel'я: La liberté du Christ dans sa Passion n'est pas suffisamment expliquée. C'est trop peu, en effet, de dire que la personne du Verbe avait librement choisi et accepté le plan divin de la Redemption. Cela ne donne pas à Notre Seigneur une liberté humaine Op. cit. 1347 p.

⁸⁰⁷ - Bos. Quae justitia est hominem omnium justissimum morti tradere pro peccatore?.. Ans. Deus Pater non quemadmodum videris intelligere... innocentem pro nocente morti tradidit. Non enim eum invitum ad mortem ille coëgit, aut occidi permisit: sed idem ipse sponte sua mortem sustinuit, ut homines salvaret. C. D. h. 1, 8 c. 369–370 cc.

⁸⁰⁸ - Misericordiam Dei, quae tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccatum hominis consideramus, tam magnam, tamque concordem justitiae invenimus, ut nec major, nec justior cogitari possit. Ib. 2, 21 c. 430 c.

⁸⁰⁹ - Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti, Deus Pater dicit: Accipe Unigenitum meum et da pro te; et ipse Filius: Tolle me et redime te? Ib.

⁸¹⁰ - Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum? Ib.

⁸¹¹ - Filius Dei ad honorem suum seipsum sibi, sicut Patri et Spiritui sancto obtulit id est humanitatem suam Divinitati suae, quae una eadem trium personarum est. Ib. 2, 19 c. 438 c.

⁸¹² - Dicere solemus Deum scilicet debuisse prius per justitiam contra diabolum agere, ut liberaret hominem, quam per fortitudinem; ut, cum diabolus eum, in qua nulla mortis erat causa, et qui Deus erat, occideret juste potestatem, quam super peccatores habebat, amitteret. Ib. 1, 7 c. 367 c.

⁸¹³ - Nihil erat in diabolo, cur Deus contra illum ad liberandum hominem sua uti fortitudine non deberet. Ib. 368 c.

⁸¹⁴ - Cum diabolus aut homo non sit nisi Dei, et extra potestatem Dei, neuter consistat, quam causam debuit Deus agere cum suo, de suo, in suo? Ib. 367 c.

⁸¹⁵ - Uterque fur erat; cum alter altero persuadente, seipsum Domino suo furabatur. Ib.

⁸¹⁶ - Quamvis homo juste a diabolo torqueretur, ipse tamen illum injuste forquebat. Homo namqua maruerat, ut puniretur, nec ab ullo convenientius quam ab illo, cui cunsenserat ut peccaret. Diaboli vero meritum nullum erat, ut puniret: imo hoc tanto faciebat injustius, quanto non ad hoc amore justitiae trahebatur. Nam hoc non faciebat Deo jubente, sed incomprehensibili sapientia sua, qua mala etiam bene ordinat, permittente. Ib.

⁸¹⁷ - Chirographum illud non est diaboli, quia chirographum dicitur decreti; decretum autem illud non erat diaboli, sed Dei. Iusto iudicio Dei decretum erat, et quasi chirographo confirmatum, ut homo, qui sponte peccaverat, nec peccatum, nec poenam peccati per se vitare posset,.. nec qui peccat impunitus debet dimitti, nisi misericordia peccatori parcat et eum liberet ac reducat. Ib. 368 c.

⁸¹⁸ - Eum, qui tantum donum sponte dat Deo sine retributione debere esse non judicabis... Prius autem, quam tantam rem Filius faceret, omnia quae Patris erant, sua erant, nec unquam debuit quod illi dimitti possit. Ib. 2, 20 c. 428 c. Не допуская, как мы видели, мысли о каком-либо возрастании человеческой природы Христа (в смысле постепенного её обожения), Ансельм отрицает какую-либо причинную связь между крестным подвигом Христа и последующим Его прославлением. Слова Апостола: посему и Бог превознёс Его (Христа), что Он смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной (Флп.2:8–9), по Ансельму, отнюдь нельзя понимать в том смысле, что

превознесение Христа было воздаянием Ему за послушание даже до смерти, так, как уже до Своих страданий Христос возвещал о Себе: всё преданно Мне Отцем Моим (Лк.10:22). В цитированных словах Апостола выражение: посему (propter hoc), по Ансельму, является равнозначительным выражению: посредством сего, или: после сего, т. е. посредством смерти или после смерти Бог определил превознести Христа. Non ita dictum est, quasi nullatenus potuisset pervenire ad hanc exaltationem nisi per hanc mortis obedientiam; et haec exaltatio nonnisi in retributionem hujus obedientiae collata sit. Priusquam enim pateretur, ipse dixit omnia sibi esse tradita a Patre (Лк.10:22)... Cum Christus dicitur exaltatus propterea quia mortem sustinuit, per quam et post quam illam exaltationem decrevit facere,.. potest hoc eo modo intelligi:.. Sic post mortem exaltatus est, quasi propter illam hoc fieret. Ib. 1, 9 c. 371–372 cc.

⁸¹⁹ - Necesse esse video, ut Pater Filio retribuat: alioquin aut injustus esse videtur, si nollet, aut impotens, si non potest, quae aliena sunt a Deo... Ex una parte video retribuendi necessitatem et ex altera impossibilitatem: quia et necesse est Deum reddere quod debet, et non est cui reddat. Ib. 2, 20 c. 428 c. Si tanta et tam debita merces, nec illi nec alii redditur, in vanum Filius tantam rem fecisse videbitur. Ib. 429 c.

⁸²⁰ - Necesse est, ut alicui alii reddatur, quia illi non potest. Ib.

⁸²¹ - Si voluerit Filius quod sibi debetur alii dare, poteritne Pater jure illi prohibere; aut alii cui dabit negare?.. Quibus convenientius fructum et retributionem suae mortis attribueret, quam illis, propter quos salvandos hominem se fecit?.. Aut quos justius faciet haeredes debiti, quo ipse non eget, et exundantiae suae plenitudinis, quam parentes suos et fratres, quos aspicit tot et tantis debitis obligatos egestate tabescere in profundo miseriarum; ut eis dimittatur quod pro peccatis debent, et detur quo propter peccata carent? Ib. Если основанием для вменения людям крестной заслуги Христа является их родственная связь с Исккупителем, то отсюда, по Ансельму, выясняется, почему значение этой заслуги не распространяется на падших ангелов: для искупления их грехов нужна была бы сатисфакционная (добровольная) смерть не Богочеловека, а Бого-ангела. Но так как ангелы являются строго

индивидуальными существами, не имеющими между собой генерической связи, то их искупление и невозможно. Sicut homo non potuit rectociliari, nisi per hominem Deum, qui mori posset, per cuius justitiam Deo restitueretur, quod per peccatum hominis perdiderat: ita angeli damnati non possunt salvari, nisi per angelum Deum, qui mori possit, et qui per justitiam suam Deo reparet quod aliorum peccata abstulerunt. Et sicut homo per alium hominem, qui non esset ejusdem generis, quamvis ejusdem esset naturae, non debuit relevari, ita nullus angelus per alium angelum salvari debet; quamvis omnes sint unius naturae: quoniam non sunt ejusdem generis, sicut homines. Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. C. D. h. 2, 22 c. 430 c.

⁸²² - Сатисфакционное значение смерти Христа простирается на людей, живших *vel ante, vel post diem illam*. См. сноску № 828: «*Sit rex aliquis, cui totus...*».

⁸²³ - Tanta fuit vis in morte Christi, ut etiam in absentes *ve1 loco vel tempore ejus protendatur effectus*. Quo autem non solum praesentibus prodesse debeat, hinc facile cognoscitur; quia non tot praesentes esse ejus mortis potuerunt, quot ad supernae civitatis constructionem necessarii sunt: etiam omnes, qui ejusdem mortis tempore ubicunque erant, ad illam redemptionem admitterentur. Plures enim sunt daemones, quam, de quibus restaurandus est numerus eorum, ea die viverent homines. Non credendum est, ex quo factus est homo, ullum tempus fuisse, quo mundus iste cum creaturis quae factae sunt ad usus hominum, sic vacuus fuisset, ut nullus esset in illo ex humano genere ad hoc pertinens, propter quod factus est homo. Videtur enim inconueniens quod Deus vel uno momento permiserit humanum genus, et ea quae fecit propter usum eorum, de quibus superna civitas perficienda est, quasi frustra exstitisse. Ib. 2, 16 c. 418 c.

⁸²⁴ - Credimus hanc mundi modum corpoream in melius renovandam; nec hoc futurum esse, donec impleatur numerus electorum hominum, et illa beata perficiatur civitas; nec post ejus perfectionem differendum. Unde colligi potest, Deum ab initio proposuisse ut utrumque simul perficeret. C. D. h. 1, 18 c. 385 c.

Nullus sine illa universali satisfactione salvatur. De conc. virg. 23 c. 457 c.

⁸²⁵ - Si praesens esset homo ille, et quis esset scires, et diceretur tibi: Nisi occideris hominem illum, peribit mundus iste totus, et quidquid Deus non est: faceres hoc pro conservanda omni alia creatura? Bos. Non facerem, etiamsi mihi infinitus numerus mundorum ostenderetur. Ans. Qui, si iterum tibi diceretur: Aut eum occidas, aut omnia peccata mundi venient super te? Bos. Responderem me potius alia omnia peccata velle suscipere, non solum hujus mundi, quae fuerunt et quae futura sunt, sed et quaecunque super haec cogitari possunt, quam istud solum. C. D. h. 2, 14 c. 414 c.

⁸²⁶ - Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis, quam sint peccata odibilia... Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum quod debetur pro peccatis totius mundi? Bos. Imo plus potest in infinitum. Ans. Vides igitur quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur. Ib. 415 c. Christus reddit pro omnibus qui salvantur plusquam debent. De conc. virg. 22 c. 454 c. На возражение Бозона, что если жизнь Богочеловека представляется бесконечной ценностью, то не выступает ли с таковым же бесконечным значением и преступление Его убийц, а раз оно является таковым, то каким образом крестная смерть Христа может не только препообеждать (*superare*) это преступление, но и покрывать ещё грехи всего мира, Ансельм отвечает указанием, что грех богоубийц не был бесконечным грехом, ибо был грехом их неведения (1Кор.2:8), и, следовательно – простительным: *veniale sit, quia ignoranter factum est*. C. D. h. 2, 15 c. 415 c.

⁸²⁷ - См. сноски № 810: «*Quid etiam justius, quam ut ille,...*». Per crucem noster Christus nos redemit. Qui ergo ad hanc gratiam volunt cum digno affectu accedere, salvantur: qui vero illam contemnunt, quia debitum quod debent, non reddunt, juste damnantur. Medit. 11, 766 c. Учение о субъективно-психологическом примирении грешника с Богом через крестный подвиг Христа лишь вскользь затронуто Ансельмом в его основном сотериологическом трактате. C. D. h., – посвящённом выяснению сатисфакционной теории искупления. Такая

односторонность поименованного трактата обусловливается, как обстоятельно выясняет В. Функе, специальной задачей этого сочинения Ансельма, который и не имел в виду дать в нём исчерпывающее сотериологическое исследование, и, в частности, входить в выяснение субъективно-психологической стороны в процессе спасения христианина, каковому вопросу он уделяет внимание в других своих трудах. Между тем опущение из виду этого обстоятельства приводит некоторых историков-богословов (Höhne, Ritschl, Harnack) к неправильному заключению, будто основной недостаток сотериологической теории Ансельма и заключается в том, что она совсем не даёт места нравственно-субъективному моменту в раскрытии значения домостроительного подвига Богочеловека (Funke. Op. cit. 129 s.) Ранее Функе ещё И. Бах (Op. cit. 1, 362 s.) отмечал, что богословы, упрекающие Ансельма, будто он говорит только об объективной стороне сотериологического процесса, nicht den ganzen Anselm kennen.

⁸²⁸ - Sit rex aliquis, cui totus populus suae suusque civitatis sic peccavit, excepto uno solo, qui tamen est de illorum genere, ut nullus eorum facere possit, unde mortis damnationem evadat: ille autem, qui solus est innocens, tantam apud regem habeat gratiam, ut possit, et tantam dilectionem erga reos, ut velit omnes, qui credent suo consilio reconciliare quodam servitio ipsi regi valde placituro, quod facturus est, die secundum voluntatem regis statuto. Et quoniam non omnes possunt, qui reconciliandi (?) sunt, ad diem illam convenire, concedit rex, propter magnitudinem servitii illius, ut quicumque vel ante, vel post diem illam, confessi fuerint, se velle per illud opus, quod ea die fiet, veniam imtrare, et ad pactum ibi constitutum accedere, ab omni culpa sint absoluti praeterita, C. D. h. 2, 16 c. 417–418 cc.

⁸²⁹ - Fides, quam promittant in baptismo. De conc. 3 q. 9 c. 533 c. Quibus datur gratia fidei christianae, illis in baptismo dimittitur originalis injustitia, cum qua nascuntur. Ib. 3 q. 8 c. 530 c. In baptismo peccata penitus, quae ante baptismum erant, deleantur. De conc. virp. 29 c. 463 c. in baptismo omnia peccata Christi sanguine lavantur. De concord. 3 q. 8 c. 531 c.

⁸³⁰ - Quicumque salvantur, per justitiam salvati dubium non est. Justis enim promittitur vita aeterna; quia justus in perpetuum vivet et apud Dominum merces eorum (Sap. 5:16)... Non iudicat Spiritus Sanctus illum rectum habere cor, qui recte credit et intelligit, et non recte vult; quia non utitur rectitudine fidei et intellectus ad recte volendum, propter quod datum est rationali creaturae recte credere et intelligere. Nam neque rectum intellectum dicendus est habere, qui secundum illum non recte vult.; neque dicitur habere fidem, nisi mortuam, qui secundum fidem non recte vult operari, propter quod fides dicitur et datur. De concord. 3 q. 2 c. 522–523 cc.

⁸³¹ - Cum injurias et contumelias et mortem crucis cum latronibus sibi propter justitiam, quam obedienter servabat, illatas benigne patientia sustinuit, exemplum dedit hominibus, quatenus propter nulla incommoda, quae sentire possunt, a justitia, quam Deo debent, declinent. C. D. h. 2, 19 c. 426 c. Absit, semel et iterum absit, ut compassionis visceribus caream, intuens te, o bone Iesu, mori pro me! Ante oculos meos crucifigeris, et nulla tanget motio cor meum; apparet mihi gaudium tuum et non pertransibit animam meam! Dulcis Iesu, quid mihi ut compatiar tibi?.. Ut haec compassio in mente vigeat, necesse est, ut ardens in ea fuerit dilectio, quia quem amore ferventi complectimur, ejus nimirum et adversitati compatimur, et prosperitati congratulamur. Iesu, nec mens mea capere, nec lingua sufficit exprimere, quam sis dignus amari a me, qui tantum dignatus es amare me. Dilexisti me et lavasti me a peccatis meis in sanguine tuo. Medit. 12 c. 771–772 cc. Fac, precor, Domine, me gustare per amorem, quod gusto per cognitionem; sentiam per affectum quod sentio per intellectum; plus debeo, quam meipsum totum; sed nec plus habeo, nec hoc ipsum possum per me reddere totum. Trahe me, Domine, in amorem tuum, vel hoc ipsum totum. Totum, quod sum, tuum est conditione; fac totum tuum dilectione. Med. 11, 769 c. Cfr. ib. 762–763 cc.; Medit. 12, 770–772 cc. Medit. 8, 745–746 c. Medit. 4, 751 c. Medit. 1, 8 c. 717 etc.

⁸³² - Agnosce quanta Christo societate jungaris. Ipsum Dominum audi pro suis Patrem exorantem: Volo, ait, ut sicut ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint (Ин.17:21). Sum ego Filius tuus per naturam, sint et illi filii tui et fratres mei per gratiam. Quanta celsitudo est christianum hominem sic in Christo proficere, ut

et ipse quodammodo Christus dicatur?.. Nec mirum, cum ipse sit caput, et nos corpus ejus; ipse sponsus, ipse sponsa; spocusus in se, sponsa in animabus sanctis, quas sibi aeterni amoris vinculo sociavit. Medit. 1, 6 c. 715–716 cc.

⁸³³ - Recedat ab animo meo omnis delectatio, quae extra illum est; nullus praesentis vitae affectus, nullum mihi solatium blandiatur, dum mihi ejus praesentia beata denegatur. Ipse me charitatis branchiis amplectatur, ipse me ore supernae illius suavitatis osculetur, ipse me eloquio illo ineffabili, quo angelis sua secreta manifestat, alloquatur. Haec sit sponsi ad sponsam vicaria sermonum vicissitudo, ut ego illi totum cor meum expandam, et ipse mihi suae dulcedinis secreta revelet. Ib. 716 c.

⁸³⁴ - Qui admittitur (ad regnum coelorum), provehitur ad similitudinem angelorum, in quibus nullum unquam fuit aut erit peccatum, quod fieri nequit, quandiu est in eo aliqua macula peccati. Impossibile itaque est aliquem hominem cum aliquo, quamvis parvo, peccato, salvari. De conc, virg. 28 c. 462 c.

⁸³⁵ - Sicut in angelis bonis nulla est injustitia, ita nullus illis sociabatur cum aliqua injustitia. Quomodo autem fiat homo sine omni injustitia, non est hujus nostri propositi ostendere. Scimus tamen hoc per sancta studia christiano et per gratiam Dei esse possibile. De concord. 3 q. 4 c. 525 c.

⁸³⁶ - Ipsa corruption et appetitus quae sunt poena peccati, non statim in baptismo deleantur. Ib. 3 q. 8 c. 530 c.

⁸³⁷ - Omnis culpa impotentiae et totius corruptionis, quam propter peccatum primi parentis incurrerunt, et per quam inhonoratur Deus, ignoscitur (in baptisatis). Ib. Originalis impotentia justitiam habendi jam baptisatis non imputatur ad peccatum, sicut prius. De conc. virg. 29 c. 463 c.

⁸³⁸ - Относительно крещёных младенцев, умирающих в детском возрасте, не имеющих ещё возможности свободно-сознательно осуществлять «правду», Ансельм выражается, что они лишь quasi justī salvantur (ib. 464 c.). Учение Ансельма о благодатном действии крещения вообще, и в частности по отношению к младенцам, пред судом позднейшего католического богословия погрешает некоторой неточностью.

Этот недостаток его, по взгляду Шване, стоит в прямой зависимости от неточно выраженного у Ансельма учения о сущности изначальной праведности и первородного греха. С одной стороны, полагая, что райская праведность прародителей заключалась в их благодатной способности легко осуществлять предоставленную им Богом, т. е. естественную норму жизни, а не характеризуя изначальную благодать, как специфическую освящающую благодать, возвышавшую человека над рамками естественно-нравственной жизни; с другой стороны, и сущность падшего состояния человека полагая в неспособности человека осуществлять богоустановленную естественную «правду», Ансельм и по вопросу о благодати крещения, вместо того, чтобы характеризовать её, как освящающую благодать (*statt der Eingiehung der heiligmachenden Gnade*), учит о ней, по преимуществу, как о благодати прощения грехов. В частности благодатное значение крещения младенцев Ансельм полагает только в оставлении их вины пред Богом (*blosse Nachlassung der Schuld*), причём остающаяся ещё в детях реальная неспособность к добру объявляется лишь прикрытой (*bloss zugedeckten*) «правдой» Христа и верой церкви: *Quandin sola originali impotentia non habent justitiam, non sunt injusti, quoniam non est in eis absentia debitae justitiae. Non enim est debitum quod sine omni culpa est impossibile. Quare si sic moriuntur qui non sunt injusti, non damnantur, sed et justitia Christi, qui se dedit pro illis, et justitia fidei matris ecclesiae, quae pro illis credit, quasi justi salvantur* (*De conc. virg. 29 c. 464 c.*). Такое учение Ансельма о крещении, по Шване, по крайней мере, формально приближается к доктрине позднейших реформаторов (*Schwane. Op. cit. 397–398 ss.*).

⁸³⁹ - *Cur in hac vita perseveret in nobis poena peccati, deletio peccato? De concord. 3 . q. 9 c. 531 c.*

⁸⁴⁰ - *Si quis servum suum, quem proposuerat magnis aliquando ditare honoribus, graviter verberet pro culpa, pro qua nullo modo per se queat caticfacere, post hanc verberationem captituto tempore detrusurus eum in horrendum carcerem., ubi gravissimis torqueatur suppliciis; et sit aliquis potens apud dominum, qui pro illo catisfaciens eum reconciliet: utique plagae, quae reus ante*

satisfactionem, dum erat in culpa, merito suscepit, non delentur; sed majora tormenta, in quae nondum intrusus fuerat, reconciliatione praeveniente avertuntur... Ita est inter Deum et hominem. Quippe quando humana natura primum peccavit, hac poena flagellata est, ut nunquam prolem naturaliter nisi talem, quales videmus infants nasci, generaret: ac post hanc vitam in inferno, a regno Dei, ad quod facta erat, in perpetuum exsularet, nisi aliquis illam, quod ipsa sola per se facere non poterat, reconciliaret. A quo reconciliari queat, non est nisi Christus. In omnibus igitur infantibus naturaliter genitis, cum peccato et Flagellata, nascitur: quae cum ad reconciliationem accedit, flagellatio merito remanet quam ante reconciliationem suscepit. Quae autem in inferno tormenta passura erat, in illis, quos Christus redemit, remittuntur. Ib. 3 q. 9 c. 532–533 cc.

⁸⁴¹ - Si in incorruptionem statim in baptismo vel in martyrio mutarentur fideles, periret meritum, et homines, nisi illi qui primi sine exemplo crederent, nullo merito salvarentur. Nempe deficerent fides et spes, sine quibus nullus homo habens intellectum regnum Dei mereri potest: fides namque et spes sunt earum rerum quae non videntur. Ib. 531 c.

⁸⁴² - Non promittitur nobis per baptismum et fidem christianam beatitudo, quam habebat Adam ante peccatum in paradiso, sed quam habiturus erat, quando completus esset numerus hominum, qui assumendi erant ad perficiendum civitatem supernam, quae et de angelis et de hominibus est complenda: ubi non generabunt homines, sicut facerent in paradiso. Si ergo conversi ad Christum mox transirent ad illam incorruptibilitatem, non essent homines, de quibus colligi posset ille numerus: quoniam ad beatitudinem, quod viderent, nullus possent non festinare. Hoc puto quod dicit Apostolus: Haebr. 11:33. 39–40. Si enim quaeritur quod nobis melius providerit ex hoc, quia illi non acceperunt repromissionem, nihil convenientius responderi posse video, quam quod supra dixi, quia scilicet, si illis probatis, non differetur promissa justis beatitudo, periret meritum in illis, qui non per fidem hoc, sed per experimentum cognoscerent: propagatio etiam hominum, de qua nos nati sumus, deficeret: quoniam omnes ad incorruptibilitatem, quam praesentem viderent, currerent. Magnum itaque bonum nobis providit Deus, cum

sanctis, testimonio fidei probatis, distulit acceptionem repromissionis; ut et nos propagaremur et maneret fides, per quam cum illis repromissionem promereremur; et simul cum illis consummaremur. Ib. 532 c.

⁸⁴³ - Fuerunt quidam superbi, qui totam virtutum efficaciam in sola libertate arbitrii consistere sunt arbitrati: et sunt nostro tempore multi, qui liberum arbitrium esse aliquid penitus desperant. Ib. 3 q. 1 c. 522 c.

⁸⁴⁴ - Gratia et liberum arbitrium non discordant, sed conveniunt ad justificandum et salvandum hominem. Ib. 3 q. 5 c. 526 c.

⁸⁴⁵ - Illas cogitationes et voluntates, sine quibus ad salutem animae non proficimus, nequaquam sine generis sui semine et laboriosa cultura concipiunt et germinant. Unde illos homines, quibus talis cultura impenditur, agriculturam Dei (1Kor.3:9) vocat Apostolus. Est autem semen hujus agriculturae verbum Dei. Ib. 3 q. 6 c. 527 c.

⁸⁴⁶ - Fides est ex hoc, quod concipit mens per auditum, neque ita, ut sola conceptio mentis faciat fidem in homine... Addita namque rectitudine volendi conceptione per gratiam fit fides. Ib.

⁸⁴⁷ - Auditus est per verbum Christi, hoc est per verbum praedicantium Christum. Praedicantes vero non sunt, nisi mittantur; sed quod mittuntur, gratia est. Quapropter et praedicatio gratia est, quia gratia est quod descendit ex gratia; et auditus est gratia, et intellectus ex auditu gratia, et rectitudo volendi gratia est. Ib. Totum imputandum est gratiae. Ib. 4 c. 525 c. Sicut rectitudinem volendi nullus accipit, nisi gratia praeveniente, ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente. Nempe quamvis illa serbetur per liberum arbitrium, non tamen est tantum imputandum libero arbitrio, quantum gratiae, cum haec rectitudo servatur. Ib.

⁸⁴⁸ - Deus homini, cum dat rectitudinem saepefatam, dat etiam potestatem servandi et utendi, quia dedit prius liberum arbitrium ad servandum illam et utendum. Ib. 5 c. 526 c.

⁸⁴⁹ - Cum aliquis nudo, cui nihil debet, et qui nullum a se potest indumentum habere, dat vestem; non tamen, quamvis ipse habeat potestatem utendi et non utendi accepta veste, si ea utitur, imputandum est induto quia indutus est, sed danti vestem... Ita cum Deus alicui concepto et nato in peccato, cui nihil nisi poenam debet,

dat velle et currere, non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei. Ib.

⁸⁵⁰ - In infantibus gratia sola operatur salutem, sine illorum libero arbitrio. Ib. 2 c. 522 c. Ita intelligenda sunt dicta divina, ut, hoc excepto, quod dixi de infantibus, nec sola gratia nec solum liberum arbitrium salutem hominis operetur. Ib. 5 c. 526 c.

⁸⁵¹ - Adjuvat gratia liberum arbitrium, quando ut deserat rectitudinem acceptam impugnatur, mitigando aut penitus removendo vim tentationis impugnantis, aut augendo affectum ejusdem rectitudinis. Ib. 4 c. 525 c.

⁸⁵² - Cum dicit Dominus: Ioh. 15:5,... non ait: Nihil valet vobis vestrum liberum arbitrium; sed nihil potest sine mea gratia. Et cum legitur: Rom. 9:16: non negatur in volente et in currente aliquid prodesse liberum arbitrium, sed significatur non esse imputandum libero arbitrio quod vult et currit, sed gratiae. Ib.

⁸⁵³ - Quamvis creatura nihil habeat a se; quando tamen illi Deus concedit aliquid licite facere et non facere; dat illi ita suum esse utrumque, ut licet alterum sit melius, neutrum tamen exigatur determinate... Et si facit quod melius est, praemium habeat quia sponte dat quod suum est. Nam cum virginitas melior sit conjugio, neutrum tamen ab homine determinate exigatur... Et si virginitatem servat, pro spontaneo munere quod offert Deo praemium exspectat. C. D. h. 2, 19 c. 427 c. В данном пункте сотериологии Ансельма мы усматриваем новый пример своеобразного взаимоотношения в богословской мысли Ансельма разнохарактерных элементов. Хотя установленный Ансельмом идеал религиозно-моральной «правды» человека, как безграничной благодарной любви к Богу, каковую любовь человек обязан иметь к Богу по самым условиям своего тварного бытия, видимо исключает мысль о какой-либо сравнительной расценке добрых дел человека, однако юридический уклон богословской мысли Ансельма сказывается в допущении хотя условно-относительного понятия о различном достоинстве в очах Божиих тех или других жизненных актов и состояний человека.

⁸⁵⁴ - См. сноски № 729: «Quemadmodum cum indomita fera». (De conc. 3 q. 3 c. 524 c.).

⁸⁵⁵ - Qui dicunt: Vonverte nos, Deus (Ps. 84:5), jam aliquatenus conversi sunt, quia rectam voluntatem habent, cum volent converti; sed orant per hoc quod acceperint, ut augeatur eorum conversio, sicut illi, qui credentes, Auge nobis fidem (Luc. 17:5) dixerunt. De concord. 3 q. 6 c. 529 c. Обосновывая богословско-экзегетическими доказательствами учение об активном участии нашей свободной воли в деле спасения, Ансельм решительно оспаривает и аргументацию тех противников этого учения, которые пытаются на основании непосредственного жизненного опыта утверждать полную бесплодность личных усилий человека в деле своего спасения (quidam experimento existimant probari nihil valere liberum arbitrium, quia multi immenso conatu nituntur ut bene vivant, et quadam, ut aiunt, impossibilitate obstante, nihil proficiunt, aut post profectum irreparabiliter defiliunt. Ib. 10 c. 533 c.). Ошибка этих противников свободы воли заключается в том, что они несомненную крайнюю трудность осуществления христианского идеала жизни выставляют, как безусловную невозможность его: Ut nitentes non proficiant, aut post profectum deficient, non impossibilitate, sed aliquando gravi, aliquando facile superabili difficultate fieri existimo. Ib.

⁸⁵⁶ - Quidam clamant dicentes: Sic praescitum et praedestinatum erat a Deo, et ideo necessitate factum est, nec aliter fieri potuit. Ib. 2q. 3 c. 521 c.

⁸⁵⁷ - Quamvis necesse est fieri quae praesciantur et quae praedestinantur, quaedam tamen praescita et praedestinata non eveniunt ea necessitate, quae praecedit rem et facit. Ib. 520 c.

⁸⁵⁸ - Non omnia, quae praescit Deus ecce ex necessitate, sed quaedam fieri ex liberiate voluntatis. Ib. 1 q. 4 c. 512 c. Sicut praescientia quae non fallitur, non praescit nisi verum sicut erit, aut necessarium, aut spontaneum; ita praedectinatio, quae non mutatur, non praedestinat nisi sicut est in praescientia. Et quemadmodum quod praescitur licet in aeternitate sit immutabile, tamen in tempore aliquando antequam sit mutari potest ita est per omnia de praedestinatione. Ib. 1 q. 3 c. 520–521 cc.

⁸⁵⁹ - Aeternitatis immutabilis praesentia, in qua nihil est praeteritum aut futurum, sed omnia simul sunt sine omni motu. Ib. 1 q. 4 c. 512 c.

⁸⁶⁰ - Выступая решительным сторонником учения о гармоническом взаимоотношении между свободой и благодатью в деле спасения человека, но в то же время настаивая, что благодать является силой, образующей в человеке спасительную веру, Ансельм естественно наталкивался на вопрос, почему подлежат осуждению те люди, которые не приемлют слова Божия, ибо не могут сделать этого без воздействия на их волю благодати Божией (*cur arguantur illi, qui verbum Dei non suscipiunt, cum hoc facere nequeant, nisi gratia eorum voluntates dirigente. Ib. 3 q. 7 c. 529 c.*). Сознавая трудность этого вопроса (*forsitan difficile sit respondere. Ib.*). Ансельм даёт на него ответ, в котором можно усматривать, по крайней мере, элементы учения о безусловном предопределении Богом известной части людей к гибели. Ответ Ансельма на поставленный вопрос исключительно сводится к выяснению, с одной стороны, той мысли, что благодать есть дело милосердия Бога. Который кого хочет милует, и кого хочет, ожесточает (Рим.9:18), причём не всех одинаково милует, и не всех одинаково ожесточает (*quorum miseretur, non omnium aequaliter miseretur; neque quos indurat, omnes aequaliter indurat. Ib. 8 c. 531 c.*), а с другой стороны, – той мысли, что нравственное бессилие тех людей, которые не получают благодати, направляющей их воли к вере, есть закономерное следствие прародительского преступления, так что они *propter culpam suam verbum Dei suscipere nequeunt (ib. 7 c. 530 c.)*, *quia impotentia, quae descendit ex culpa, non excusat impotentem, culpa manente (ib. 529 c.)*. Нет надобности подробно выяснять, что этот формальный уклон Ансельма к мысли о безусловном предопределении глубоко расходится не только с его учением о взаимоотношении между свободой и благодатью, но и с общими принципами его теодицеи (см. сноску № 767: «Изложенное учение Ансельма...»).

⁸⁶¹ - *Per confessionem sanctam alleviatur omne onus peccati, quia in vera confessione mundatur omnis macula delicti. Med. 6, 738*

с.

⁸⁶² - В известной уже нам притче о царе, прощающем вины своих подданных по вере их в заслугу царского наперсника (сноска № 825 «*Si praesens esset homo ille...*»), читаем: *et si contigerit ut post hanc veniam iterum peccent... per ejusdem pacti efficaciam iterum veniam recipiant. C. D. h. 2, 16 с. 418 с. Quo pretio non semel tantum a culpis homo redimitur, sed etiam quoties cum digna poenitentia redierit, recipitur. Medit. 11. 766 с.*

⁸⁶³ - *Si digne satisfacere et corrigi deinceps voluerint. C. D. h. 2, 16 с. 418 с.*

⁸⁶⁴ - См. сноску № 767: «Изложенное учение Ансельма...». В настроении кающегося грешника Ансельм исключительную важность усвояет его страху пред Богом и скорби о своих грехах, а благочестивым упражнениям отводит второстепенное место. *Laudo timorem vestrum, quia beatus homo, qui semper est pavidus (Prov. 28:4). Et beatus Iob dixit: Verebar omnia verba mea (Iob. 9:28). Solo igitur hoc amore (timore?), et mali quod contigit per malos homines dolore, quem habuistis, credo vos, quantum ad vos pertinet, satisfacisse. Quoniam tamen scio quid desideretis, oro Deum, ut vos ab hoc et ab omnibus peccatis vestris absolvat, et ad gloriae suae contemplationem perducatur. Amen. Unum psalterium pro omnibus peccatis vestris dicite, secundum opportunitatem vestram. (Ep. ad Idam comitissam. М. 159, 92 с.).* Хотя у Ансельма мы находим указания на все основные моменты католического учения о покаянии (*contritio* или *compunctio. Medit. 1, 12 с. 721 с. confessio* и *satisfactio*. См. сноску № 860: «Выступая решительным сторонником...»), однако у него нет сколько-нибудь целостного выяснения взаимоотношения указанных моментов в sacramентальном покаянии (Cfr. P. Schmoll. *Die Busslehre der Frühscholastik. München. 1909. 18 s.*).

⁸⁶⁵ - *Non satis fuit Creatori nostro nos creare, creatos gubernare... Et ut in hoc ostenderet quantum nos diligeret, ipsam carnem, quam pro nobis, suscepit, nobis ad manducandum dedit. Med. 4, 733 с.*

⁸⁶⁶ - *Per panem corpus factum, et digne a nobis acceptum nostrum corpus corpori Christi in immortalitate et in impassibilitate*

conformandum credamus quandoque, et similiter vinum in sanguinem conversum at a nobis acceptum, animas nostras animae Christi credamus conformes fieri, at praecenti quodammodo dum a peccatis, prout possumus, abstinemus et maxime in dissolutione animae et corporis cum in beatitudine, in qua ipsa Christi anima est, animae nostrae constituentur. Ep. 107. M. 159, 255 c.

⁸⁶⁷ - Scripturam ego saepe retractans, nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum, et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Monolog. Praef. 143 c.

⁸⁶⁸ - Nourisson. La philosophie de s. Augustin. 2 t. Paris. 1866. 167 p.: Anselme n'a pas écrit. pour ainsi dire, une page qu'il n'ait eu présent à l'esprit, comme point de repère, quelque passage de saint Augustin.

⁸⁶⁹ - М. Грабманн отмечает «существенное различие в пользовании Августином у Ансельма и у его предшественников и современников», которые, охотно заимствуя из сочинений Августина те или другие данные для борьбы с еретическими воззрениями, однако не проникали «в душу августиновского учения», не могли обнять во всей широте его идейную сторону. (Grabmann. Op. cit. 1, 269–270 ss.). Die Bedeutung Anseles, – пишет R. Seeberg (R. Encycl. 173 t. 709 s. Art. «Scholastik») – besteht darin, dass er von den Formeln Augustins zu dem Geiste und der Denkweise Augustins zurückführte. Er hat selbst wieder augustinisch empfunden und gedacht, er hat in der Art Augustins theologische Probleme wieder religiös verstehen und practisch wertvoll lösen gelehrt. Рамки нашего очерка не позволяют нам входить в подробное сопоставление характеризованных нами сотериологических, антропологических и христологических воззрений Ансельма с таковыми же воззрениями Августина. Насколько вообще близко отношение отмеченных взглядов Ансельма к Августину можно видеть, например, из сравнения их с характеристикой антропологии и сотериологии Августина в исследовании проф. Л. Писарева. Учение бл. Августина, еп. Иппонского, о человеке в его отношении к Богу. Казань. 1894. Наиболее характерной чертой, отличающей сотериологию Ансельма от Августина, представляется с большей энергией подчёркиваемое Ансельмом участие свободной воли человека в

процессе его спасения, каковая черта сотериологии Ансельма сообщает ей, по суждению протестанта Гейма, даже «полупелагианский» характер (K. Heim. *Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius*. Lpz. 1907. 17–19 ss.). О сатисфакционной теории искупления, как оригинальной черте сотериологии Ансельма, по сравнению не только с Августином, но и вообще с предшествовавшими Ансельму богословами, будет речь ниже.

⁸⁷⁰ - *Erfahren wir von Anselm in dieser Hinsicht so gut wie nichts.* (J. Dräseke. *Zur Frage nach des Einfluss des Iohannes Scotus Erigena*. Zeitschrift f. wiss Th-ie. 1907, 326 s.). Косвенным указанием на более или менее широкое знакомство Ансельма с богословской письменностью, обращавшейся в его время на католическом западе, служит замечание ученика и биографа Ансельма, монаха Еадмера, что Ансельм, будучи ещё 27-летним монахом в Беккском монастыре (*Becci monachus factus*), между прочим, иногда целые ночи проводил в чтении богословских книг (*coelestibus disciplinis occupatus... vigilans in lecto cacereret*. *Vita s. Ans.* 1, 2 c. Migne, s. 1. 158, 54–55 ss.). Каталог библиотеки Беккского монастыря, напечатанный у Becker'a: *Catalogi bibliothearum antiqui*, 257–266, n. 127, хотя относится ко времени несколько позднейшему жизни Ансельма, однако известная часть поименованных в этом каталоге патристических рукописей, по замечанию Грабманна, несомненно восходит и к тому времени, когда Ансельм занимался в библиотеке Беккского монастыря. (Grabmann. *Op. cit.* 1, 2602).

⁸⁷¹ - *Anselm, der griechisch nicht mehr verstand, stützt sich ausschliesslich auf lateinisches Schrifttum.* Dräseke. *Op. cit.* 326 s. Насколько Ансельм был несведущ в греческом языке, достаточно показывает тот факт, что имя *Petrus* по его мнению, означает: *agnoscens* (*Medit.* 1, 8 c. 717 c.).

⁸⁷² - Кремер отмечает следующие черты сатисфакционной теории Ансельма, указывающие, по его мнению, на её связь с англо-германским правосознанием, и отличающие её от раннейшего патристического учения о сатисфакции. Во 1-х, самое понятие о сатисфакции у ранних западных богословов, сложившееся у них на почве римского права,

оказывается по существу отличным, от понятия о ней у Ансельма. Если «в римском праве сатисфакция представляется самым наказанием, которое налагается на преступника законом, или судьёй» (Н. Cremer. *Der germanische Satisfactionsbegriff in der Versöhnungslehre*. Theol. Stud. u. Krit. 1893, 316 s.), «так что между сатисфакцией и наказанием нет никакого существенного различия» (Н. Cremer. *Die Wurzeln des Anselm'schen Satisfactionsbegriffes*. Th. St. u. Krit. 1880. 10 s.), то «у германцев *satisfactio* исключает роенam, иначе, освобождает от неё... Германская сатисфакция есть выкуп наказания, а римская – выполнение или претерпение его» (Cremer. *Der german. Satisfactionsbergiff etc...* 316 s.). Если понятие о сатисфакционной жертве Христа у древних западных богословов отражает римское понятие о сатисфакции, если у Амвросия, например, говорящего в *De fuga saec.* 7: *Christus accepit mortem ut impleretur sententia – Gen. 2, 17, – satisfieret iudicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae*, нужно видеть не что иное, как «точное словоупотребление римского права, в котором выражение: *satisfacere sententiae, satisfacere iudicatis* является разнозначным: *satisfacere voluntati alicujus e. g. defuncti, satisfacere stipulationibus*» (Cremer. *Die Wurzeln...* 9–10 ss.), то у Ансельма, устанавливающего «предметное различие между сатисфакцией и наказанием» (ib. 10 s.), и в частности спасительное значение страданий Христа полагающего не в самом страдании, как понесении должного наказания, – *perpassio роенае*, – но как добровольном, не от Бога требуемом и наложенном подвиге Богочеловека (ib. 8, 19 ss.), следует видеть отражение германского правосознания, поскольку провозглашаемый Ансельмом тезис: *necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut роена sequatur* «является основным правилом уголовного права германских народов, которое мы всюду находим в народном правосознании германских племён, не только в Германии, на родине германцев, но и у скандинавов на севере, равно как у ломбардов в Италии, и у вестготов в Испании» (ib. 12 s.). О сатисфакции, как акте, который заменяет

(выкупает) наказание, полагающееся по закону, свидетельствует ещё Тацит, в Germ. 21 с.: *Luitur etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero, recipitque satisfactionem universa domus* (ib. 12 s.). Другой чертой, отличающей понятие о сатисфакции у Ансельма от понятия о ней у ранних западных богословов, является, по Кремеру, «новая мысль, что кроме правды Божией, для определения *mensurae peccati*, каковой мере должна соответствовать и *mensura satisfactionis*, нужно принимать во внимание ещё честь Божию»; эта мысль опять-таки согласуется с «германскими понятиями» о сатисфакции (ib. 19–20 ss.), поскольку именно у германских народов «всякий человек таксировался соответственно своему общественному положению, роду и возрасту», причём эта определённая такса и выступала в юридических казусах, в качестве нормы, определявшей размеры сатисфакций (ib. 13 s.). Наконец, третьей специфической чертой учения Ансельма о сатисфакции, по Кремеру, является идея, что сатисфакция имеет юридическую силу лишь в том случае, когда её приносит потерпевшему или сам преступник или кто-либо из его сородичей, а не постороннее лицо. Эта черта сатисфакции у Ансельма опять-таки есть не что иное, как отражение именно германских юридических норм, глубоко проникнутых родовым началом (ib. 20 s.). Обращаясь к оценке изложенного взгляда Кремера, следует заметить, что столь резко утверждаемая Кремером противоположность между сатисфакционной теорией Ансельма и понятием о сатисфакции у ранних западных писателей нуждается в значительном ограничении. Прежде всего, нельзя не признать искусственным то утверждение Кремера, что сатисфакция у Ансельма мыслится актом, решительно противоположным наказанию (*роена*), в отличие от понятия о ней в римском праве и у древнейших западных церковных писателей. *Satisfactio* и *роена*, как мы уже отмечали, у Ансельма являются существенно однородными понятиями, выражающими карательное (по преимуществу) отношение Бога к грешнику, поскольку и в том, и в другом акте грешник равно платит чести Божией соответствующее удовлетворение, лишь с тем формальным различием, что в одном случае эта *роена*-

satisfactio т. с. отбывается грешником непроизвольно, а в другом случае свободно-сознательно. Что сатисфакция у Ансельма, как и у ранних западных писателей, стоящих на почве римского, а не германского права, мыслится, как заместительное наказание, видно из того, отмеченного ещё у Кунце, факта, что сатисфакционные крестные страдания Христа у Ансельма прямо называются наказанием (poena): Ego inique egi, tu (Christe) poena multaris; ego facinus admisi, tu ultione plecteris (Orat. 2, 861 с. Cfr. Kunze in R.-Encykl. t3, 569 s.). К указанному у Кунце месту из Ансельма можно присоединить С. D. h. 1, 10 с. 374–375 с.: Filius mortem pie et utiliter sustineret, quamvis poenam ejus Pater non amaret. Характерно, что и у самих германских народов сатисфакция не является актом, по существу противоположным наказанию, каким-либо добровольным подвигом, а была именно карательным актом. Cfr. E. Möller. Die Anselmische Satisfactio und die Busse des germanischen Strafrechts. Theol. Stud. u. Krit. 1899, 631 s: Sie ist keine freiwillige Leistung. Es steht nicht im Belieben des Thäters, ob er Busse zahlen will oder nicht. Er wird dazu verurtheilt und im Wege der Execution dasu gezwungen). Во 2-х, что касается понятия о чести Божией, как принципе и мере сатисфакции грешника Богу, то нельзя сказать, что эта идея была «новой мыслью» Ансельма, совершенно чуждой раннейшим западным церковным писателям. Известно, например, что уже у Киприана Карфагенского грех очень часто характеризуется именно как offensio или contumelia honoris Dei (Cfr. K.H. Wirth. Der «Verdienst» – Begriff bei Cyprian. Lpz. 1901. 35–36 ss.). Правда, у Ансельма такое понятие о грехе выражено более ярко, и применяется к вопросу о сатисфакции более определённо, однако эта большая его определённость с удобством может быть отнесена на счёт большей формально-логической обработки отмеченной идеи у Ансельма, а не предполагает необходимо происхождение самого понятия его о сатисфакции из другого источника, чем у ранних богословов. Ещё менее характерной представляется третья, указанная Кремером, черта учения Ансельма о сатисфакции, – идея, что для закономерного принесения Богу сатисфакции за грехи людей Христос должен быть истинным потомком Адама.

Мысль, что спасительное для людей значение боговоплощения обуславливается именно генерической связью Христа с потомством Адама, как следствия греха Адама в человечестве обусловлены генерической связью всех людей с Адамом, настолько ясно выражена в Св. Писании (Рим.5:15, 17–19; Евр.2:14–16 и др.), и является настолько общепринятой в христианском богословии задолго до Ансельма, что опять-таки нет надобности усматривать зависимость Ансельма в данном пункте от норм германского права. (Cfr. J. Gottschick. Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters. Zeitschrift f. Kirchengeschichte. 1901. 3821 s.). Общий вывод, к какому приводит нас рассмотрение вопроса об отношении сатисфакционной теории Ансельма к нормам германского права, таков: если нельзя вполне отрицать влияние этих норм на богословскую мысль Ансельма, сказавшееся, может быть, в некоторых употребляемых им юридических аналогиях, то, во всяком случае, это влияние представляется очень несущественным. Основными же источниками её были данные Св. Писания и раннейшей патристической традиции, особенно на западе (подробный очерк их см. у Funke. Op. cit. 4–57 ss.), которые были синтезирующей богословской мыслью Ансельма углублены и связаны в целостную систему (Cfr. Bainvel dans Diction, théol. 1, 1339: On s'est ingénié à en chercher les origines qui dans le droit germanique, taxant, selon les offenses, les amendes et les peines – cela est-il si exclusivement germanique? – qui dans l'acceptilatio du droit romain, qui dans une combinaison des idées romaines avec les idées germaniques. Rien ne justifie ces conclusions, d'ailleurs si divergentes. La notion de satisfaction viciaire est au fond même du christianisme: Anselme, suivant sa méthode, en fit la théorie. Il en trouvait tous les éléments dans les idées courants, dans le dogme même). Весьма важное влияние на генезис сатисфакционной теории Ансельма оказали данные западной церковно-покаянной практики, в которой идея о сатисфакции издавна имела самое широкое приложение (Cfr. Loofs. Op. cit. 249 s.). Даже то противоположение сатисфакции наказанию (aut satisfactio – aut poena), которое составляет характерную черту теории Ансельма, и в которой Кремер видит

самое значительное отражение германского права, является, как отметил ещё Гарнак, своеобразным применением тезиса, лежащего в основе покаянной дисциплины: *aut poenitentia legitima (satisfactio congrua) aut mors aeterna* (Cfr. Harnack. Op. cit. 3. 3422).

⁸⁷³ - Dörgolt. Op. cit. 137 s.

⁸⁷⁴ - A. Harnack. Das Wesen d. Christenthums. Leipzig. 1900. 2-te Aufl. 162 s. (Рус. пер. Москва. Изд. «Труд и воля». 1907, стр. 238).

⁸⁷⁵ - Loofs. Op. cit. 248 s.

⁸⁷⁶ - См. сноску № 767: «Изложенное учение Ансельма...». «Meditationes» Ансельма, по взгляду Кунце, gehören zu den Schätzen der asketischen. Literatur und sind reichlich (z. B. auch von Ioh. Gerhard) benutzt worden. (Kunze in R. Encykl 13, 566 s.). Haase (Op. cit. 1 Th. Lpz. 1843. 177 s.) отмечает в них eine Innigkeit der Empfindung, eine Fülle und Tiefe der Erfahrung. eine Hoheit der Gedanken, eine Poesie der Sprache... wie man sie schwerlich bei einem Scholastiker erwartet.

⁸⁷⁷ - Из путевых заметок о рукописях афонских монастырей.

⁸⁷⁸ - Бомбицина (лат., от греч. *bombus* – шелковичный червь). 1) шёлковая материя. 2) бумага, ввозившаяся в Европу с Востока в средние века, до распространения тряпичной бумаги. – Прим. эл. ред.

⁸⁷⁹ - Печатаем текст слова с опущением надстрочных знаков.

⁸⁸⁰ - Cp. Prof. D. Bernhard Weiss, Der Hebräerbrief in zeitgeschichtlicher Beleuchtung в «Texte und Untersuchungen» 3 Reihe, V Band, 3 Heft (XXXV, 3), Leipzig 1910, S. 4. См. и † F.W. Farrar, The Epistle of Paul the Apostle to the Hebrews (Cambridge 1906), p. 60.

⁸⁸¹ - Постулат – (от лат. *postulare* – требовать) – термин, употребляемый как в логике, так и в математике и философии; соответствует аристотелевскому *αἴτημα*, обозначающему положение, которое, не будучи доказанным, принимается в силу теоретической или практической необходимости за истинное (см. «Вторая Аналитика», I кн., гл. X). Аристотель отличает П. от

гипотезы и от определения. П. может быть положение, которое вовсе не подлежит доказательству и, тем не менее, принимается за истинное. Общую черту П. и гипотезы Аристотель видит в том, что как тот, так и другие необходимы сами по себе и не представляют собой положений, которым мы по необходимости должны доверять. – Прим. эл. ред.

⁸⁸² - Таким доселе называет первую главу Lic. Dr. Hans Windisch (Der Hebräerbrief erklärt в Handbuch zum Neuen Testament herausg. von Hans Lietzmann IV Band, 3 Abteilung, Tübingen 1913, S. 10), хотя Prof. Alexander Nairne справедливо замечает (The Epistle of Priesthood: Studies in the Epistle to the Hebrews, Edinburgh 1913, p. 302), что здесь видна «более живописательная, чем философская манера» аргументации, как и вообще Евр. носит характер послания (p. 300). Равно «the Epistle is no a controversial treatise» (A.B. Davidson, Hebrews, p. 35).

⁸⁸³ - Cp. у Prof. Dr. Bernhard Weiss, Der Brief an die Hebräer в Kritisch – exegetischer Kommentar über des Neue Testament begründet von H.A. W. Meyer, XIII Abt., Göttingen 6 1897, S. 38.

⁸⁸⁴ - Посему † Prof. Franz Delitzsch правильно утверждает (Commentar zum Briefe an die Hebräer mit archäologischen und dogmatischen Excursen über das Opfer und die Versöhnung, Leipzig 1857, S. 1), что Евр.1:1–3 относится ко всему посланию, содержа все основные мысли и предуготовляя их последовательное развитие.

⁸⁸⁵ - См. † Prof. Herrmann von Soden в Hand-Commentar zum Neuen Testament III, 2 (Freiburg i. B. 2 1892), S. 17: «πολυεμῶς weist auf die zeltliche Dauer, πολυτρόπως auf die Mannigfaltigkeit des Inhalts wie der Form der Offenbarung hin».

⁸⁸⁶ - Если при этом разумеют сны, видения, символические образы и т. п. (Hans Windisch, S. 10), то справедливо указывается, что здесь речь о сообщении Бога не пророкам, а через них отцам (Prof. D. Eduard Riggenbach, Der Brief an die Hebräer в Kommentar zum Neuen Testament herausg. von Prof. D. Dr. Theodor Zahn, Band XIV, Leipzig 1913, S. 4:7; Prof. A.S. Peake, Hebrews, Ebinburgh, p. 73), почему отсюда нельзя выводить

идеи о несовершенстве пророческого познания (Prof. Marcus Dods, The Epistle to the Hebrews в The Expositor's Greek Testament. London 1910, p. 248 a; A.S. Peake, Hebrews, p. 72) или глаголения (Prof. Dr. Friedrich. Bleek, Der Hebräerbrief, Eberfeld 1868, S. 85) в смысле апостольского исповедания (1Кор.13:9): ἐκ μέρους γινώσκομεν, καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν. Ср. и † Prof. Robert Kübel, Pastoralbriefe, Hebräerbrief und Offenbarung Johannis в Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sowie zu den Apokryphen, herausg. von Proff. Hermann L. Strack und Otto Zöckler, N.T., V Abteilung, zweite Auflage, neubearbeitet von Lic. Ed. Riggerbach und O. Zöckler (München 1898), S. 92.

⁸⁸⁷ - Ср. у Примазия (Migne lat. LXVIII, col. 686); «multis modis, hoc est multis qualitatibus».

⁸⁸⁸ - Ср. J. Grange Radford, The Eternal Inheritance: Expositions from the Epistle to the Hebrews (London 1913), p. 10.

⁸⁸⁹ - Конечно, здесь аорист имеет значение plusquamperf., как, это часто бывает в подобных причастных предложениях, особенно в придаточных, о чём см. у Fr. Delitzsch, S. 2.

⁸⁹⁰ - См. и Prof. Dr. Joh. Heinr. Aug. Ebrard. Der Brief an die Hebräer (Königsberg 1850). S. 12.

⁸⁹¹ - См. и Fr. Bleek, S. 85; Ed. Riggerbach, S. 2.

⁸⁹² - Пропедэвтика (греч. προπαιδεύω, предварительно обучаю) – дидактический термин, означающий введение в какую-либо науку, предварительный вводный курс, систематически изложенный в сжатой и элементарной форме. – Прим. эл. ред.

⁸⁹³ - Н. v. Soden, S. 17; Prof. D. Alfred Seeberg, Der Brief an die Hebräer (Leipzig 1912), S. 11.

⁸⁹⁴ - Пророчетизм – а. м. prophétisme m. Система, основанная на пророчествах, прорицаниях; пророчество, прорицание. – Прим. эл. ред.

⁸⁹⁵ - Против Fr. Delitzsch'a, видящего здесь beth instrumenti (S. 3), см. и B. Wiess'a у Meyer'a XIII, S. 6 39,1.

⁸⁹⁶ - См. к сему M. Dods, p. 249, и † Bishop Brooke Foss Westcott, The Epistle to the Hebrews (London 3 1909), p. 6.

⁸⁹⁷ - Cp. Prof. Ed. K. Aug. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes (Pasel und Ludwigsburg 2 1867), S. 73–74, 78–79, 205–209.

⁸⁹⁸ - Это видим у Fr. Delitzsch'a, по которому остаток образуется именно из этих дней (S. 2), но тогда правильнее было бы называть их прямо последними, как и выражает редакция ἐπ' ἑσχατῶν τῶν ἡμερῶν τούτων.

⁸⁹⁹ - Так получается у В. Weiss'a, что дни Мессии относятся к αἰὼν οὗτος, а ἑσχατον обнимает всё предшествующее (Mayer XIII, S. с 39–40).

⁹⁰⁰ - Например, Hans Windisch находит, что по Евр.1:2 «тот век» стал «этим» в «тех днях» (S. 11).

⁹⁰¹ - Cp. Dr. A. Tholuck, Kommentar zum Briefe an die Hebräer (Hamburg 1836), S. 115. A.S. Peake, Hebrews, p. 73.

⁹⁰² - Cp. C.J. Vaughan, The Epistle to the Hebrews with Notes (London 1890) p. 3; Prof. Marvin R. Vincent, Word Studies in the New Testament, vol. IV (New York 1908), p. 379.

⁹⁰³ - Cp. Adolph Saphir, Expository Lectures on the Epistle to the Hebrews, part I, new ed., London (1884?), p. 36, 1. A.S. Peake. Hebrews, p. 73.

⁹⁰⁴ - Эссенциальный (essential) – 1. книжн. существенный, относящийся к сущности чего-либо; 2. мед. возникающий самостоятельно, идиопатический. – Прим. эл. ред.

⁹⁰⁵ - Предикат, -а, м. – (от лат. praedicatum сказанное) языковое выражение, обозначающее к. л. свойство или отношение. П.,. указывающий на свойство отдельного предмета (например, «зелёный», «тёплый»), называется одноместным... – Прим. эл. ред.

⁹⁰⁶ - В таком случае нельзя здесь усматривать догматически-предзанятой мысли о божественном предопределении Сыновнего воплощения независимо от человеческого падения, которое, якобы, условливалось лишь фактический способ, – как это делает, например, Br. F. Westcott, p. 8.

⁹⁰⁷ - См. и C.J. Vaughan, p. 4; M.R. Vincent IV, p. 380.

⁹⁰⁸ - Cp. и Fr. Delitzsch, S. 5.

⁹⁰⁹ - Так ныне M. Dods, p. 249, Ed. Riggensbach, S. 6, но см. ещё и Br. F. Westcott, p. 7, а также у † архиеп. Никанора (Каменского), Экзегетико-критическое исследование послания Святого Апостола Павла к Евреям (Казань 1904), стр. 12: «вообще в смысле предназначения Сына Божия к будущему обладанию (которое должно быть вечным, премирным)».

⁹¹⁰ - Cp. Prof. Gustaf Dalman, Die Worte Jesu I (Leipzig 1898), S. 220.

⁹¹¹ - При таком соотношении нельзя выводить мысли о предвечном «положении» Сыновнего наследничества на том основании, якобы упоминание о нём ранее речи о миротворчестве говорит и о фактическом предварении последнего, отсылая в сферу до-мирного бытия: см. A.S. Peake Hebrews, p. 75. и ср. о сём B. Weiss у Meyer'a XIII, S. 6 40–41.

⁹¹² - Cp. Prof. George Milligan, The Theology of the Epistle to the Hebrews (Edinburgh 1899), p. 75–76.

⁹¹³ - Cp. Fr. Delitzsch. S. 10.

⁹¹⁴ - Cp. Rev. Vincent McNabb, A Moot Point of Pauline Christology в «The Expository Times» XIX, 2 (November 1907), p. 93.

⁹¹⁵ - См. у Very Rev. T.B. Strong, The History of the Theological Term «Substance» в «The Journal of Theological Studies» III, 9 (October, 1901) p. 36 sqq.

⁹¹⁶ - Cp. Ed. Riggensbach, S. 9 Anm., что здесь ὑπόστασις не Dasein, Existenz, Realität, а именно Wesen.

⁹¹⁷ - † Prof. A.B. Davidson, The Epistle to the Hebrews, Edinburgh, p. 42.

⁹¹⁸ - B. Weiss (согласно Winer'у § 45. 1 а) защищает, что – по связи с аористом главного предложения – part, praes. имеет имперфектное значение и служит для того обоснованием в смысле «quum esset, поскольку – поскольку Он был» (Meyer XIII, S. 6 42–43). Но идейно здесь обосновывается само искупительное дело, для которого отмечается не случайная или единичная причина, а постоянный базис в исконных и всегдашних свойствах действующего фактора. Посему правильное указание Br. F. Westcott'a (p. 9), что данным ὧν

устраняется идея адапции. Естественно, что тогда излучение будет не описанием действия Божия в мире, но и объективной характеристикой Сына, вечно сияющего в Божестве (см. Prof. Dr. Julius Kögel, Die Verborgenheit Jesu als des Messias das Problem des Hebräerbriefes, Greifswald 1899, S. 8:4).

⁹¹⁹ - См. † Prof. Dr. Friedrich Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, zw. Aufl. (Göttingen 1902), § 77:8 (S. 268–269); vierte völlig neugearbeitete Auflage von Dr. Albert Debrunner (Göttingen 1913), § 443 (S. 257). Prof. B. Weiss, Die Paulinischen Briefe und der Hebräerbrief (Leipzig 2 1902), S. 522, и в «Texte und Untersuchungen» XXXV, 3, S. 7. George Milligan, p. 74, 1.

⁹²⁰ - Ср. Ed. Riggenbach, S. 10, 15.

⁹²¹ - Fr. Delitzsch, S. 12; Fr. Bleek, S. 91.

⁹²² - Friedrich Zimmer, Neutestamentliche Studien I: Exegetische Probleme des Hebräer – und Galater – briefes (Hildburghausen 1882). S. 11.

⁹²³ - Для сего см. Br. F. Westcott, p. 14.

⁹²⁴ - См. H. Ewald, Das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobos' Rundschreiben übersetzt und erklärt (Göttingen 1870), S. 31, 52, и ср. Prof. Ed. K. Aug. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes. S. 560–572.

⁹²⁵ - См. Prof. Joh. H. Aug. Ebrard. S. 27; Martin Kähler. Der Hebräerbrief in genauer Wiedergabe seines Gedankes (Halle 1880), S. 1; Dr. Karl Kluge, Der Hebräerbrief: Auslegung und Lehrbegriff (Neu – Rupin 1863), S. 7–8; Prof. R. Kübel, S. 93 («Reinigung [der Menschen] von den Sünden, nicht Reinigung=Wegschaffung der Sünden»); Dr. Leonhard Zill, Der Brief an die Hebräer (Mainz 1879), S. 23, и M.R. Vincent IV, p. 384 в смысле ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν.

⁹²⁶ - Ср. μνεῖαν ποιεῖσθαι Рим.1:9. Еф.1:16 и др., (ср. проф. С.М. Зарин, Современные открытия в области папирусов и надписей, Пг. 1914, стр. 119), ποιεῖσθαι δεήσεις 1Тим.2:1. Лк.5:33. Ин.14:23.

⁹²⁷ - Посему ἐν ὑψηλοῖς относится не к τῆς μεγαλοσύνης (M. Dods, p. 252 и ср. Ed. Rggenbach, S. 12–13), а к глаголу ἐκάθισεν (Fr. Delitzsch, S. 14; B. Weiss у Meyer'a XIII, S. 6 47, I).

⁹²⁸ - Не без основания подчёркивается здесь (В. Weiss у Meyer'a XIII, S. 6 47:1), что греческие прилагательные во множ. ч. ср. р. выражают иногда не столько множественность, сколько весь объём того, что заключается в данном понятии (ср. Откр.2:24; τὰ βαθέα. 2Кор.5:17).

⁹²⁹ - В таком случае именно здесь в трактации нормально появление Ангелов, между тем оно было бы неожиданно в начале, где натуральна речь о пророках. И положение и смена обоих вполне естественны в нынешнем тексте, а потому – текстуально не обеспеченная ни единым свидетелем – оказывается невозможной и с идейной стороны конъектура, будто в Евр.1:1 вместо ἐν τοῖς προφήταις нужно читать ἐν τοῖς ἁγγέλοις, как предлагает Prof. D. Friedrich Spitta, Zum Eingang des Hebräerbriefs в «Studien und Kritiken» 1914, I, S. 106–109. См. пространное опровержение у Urban Holzmeister S.J, Zum Eingang des Hebräerbriefs в «Zeitschrift für katholische Theologie» 1913, IV, S. 805–830.

⁹³⁰ - См. Winer – Lünemann, Grammatik des neutestamentichen Sprachidionis (Leipzig 7 1867), § 35:2b (S. 226); ср. † Fr. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch; 2-te Aufl., § 36:12 (S. 110), 4-te Aufl. von Albert Debrunner § 185:3 (S. 110); Prof. Dr. Ludwig Radermacher, Neutestamentliche Grammatik (Tübingen 1911), S. 104.

⁹³¹ - См., например, Fr. Bleek, S. 96–97.

⁹³² - Так, например, В. Weiss у Meyer'a XIII, S. 6 49; М. Dods, p. 253.

⁹³³ - Для perf. κεκληρονόμηκεν ср., например, τετέλεσται Ин.19:30.

⁹³⁴ - Так Fr. Delitzsch, S. 17–19.

⁹³⁵ - К сему склоняется Br. F. Westcott, p. 17.

⁹³⁶ - Аподиктический (от греч. apodeiktikos – доказательный, убедительный) – филос. безусловно достоверный, основанный на логической необходимости, неопровержимый... – Прим. эл. ред.

⁹³⁷ - Так Friedrich Zimmer. S. 18–19.

⁹³⁸ - Интеррогатив – это... Речевой акт, в котором говорящий запрашивает информацию у слушателя (например, Мне идёт это платье? Который час? Куда ты идёшь? и т. п.). – Прим. эл. ред.

⁹³⁹ - Ср. Fr. Zimmer, S. 6.

⁹⁴⁰ - Ср. Prof. Dr. Fr. Bleek, Einige Bemerkungen über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Aussprüche im neuen Testament und deren normative Bedeutung für den christlichen Ausleger, mit besonderer Beziehung auf Hebr. 1, 5–13 в «Studien und Kritiken» 1835, II, S. 452–453, 455 ff.

⁹⁴¹ - Hans Windisch, S. 16; Fr. Zimmer, S. 8; Fr. Bleek, S. 98; A.S. Peake, p. 81.

⁹⁴² - Даже Fr. Bleek, S. 99.

⁹⁴³ - См. и † Prof. Alexander Balmain Bruce, The Epistle to the Hebrews the first Apology for the Christianity (Edinburgh 1899), p. 46, 1.

⁹⁴⁴ - См. C. Büchsel, Der Hebräerbrief und das Alte Testament в «Studien und Kritiken» 1906, IV, S. 508–591.

⁹⁴⁵ - C. Büchsel в «Studien und Kritiken» 1906, IV, S. 538.

⁹⁴⁶ - C. Büchsel *ibid.*, S. 520, 522, 526, 527.

⁹⁴⁷ - C. Büchsel *ibid.*, s. 520, 522, 523, 524, 526.

⁹⁴⁸ - C. Büchsel *ibid.*, S. 522, 524, 525.

⁹⁴⁹ - C. Büchsel *ibid.*, S. 529 ff.

⁹⁵⁰ - C. Büchsel *ibid.*, S. 537.

⁹⁵¹ - C. Büchsel *ibid.*, S. 527, 528.

⁹⁵² - C. Büchsel *ibid.*, S. 511–512.

⁹⁵³ - C. Büchsel *ibid.*, S. 521.

⁹⁵⁴ - Так, например, предполагают, что в период времени около христианской эпохи существовал и применялся арамейский таргум в сборнике мессианских текстов: см. Rev. J. Courtenay James, An Intermediate Aramaic Version в «The Expository Times» XXV. 2 (November 1913), p. 88–90.

⁹⁵⁵ - Ср. и у проф. о. А.А. Глаголева, Ветхозаветное библейское учение об Ангелах (Киев 1900), стр. 185 и далее.

⁹⁵⁶ - См. Prof D. E. W. Hengstenberg, Commenter über die Psalmen I (Berlin 2 1849), S. 41–42; Prod. D. Fr. Baethgen, Die Psalmen übersetzt und erklärt (Göttingen 1892), S 6; Prot. Rudolf Kittel, Die Psalmen übersetzt und erklärt (Leipzig 1914), S. 11–12; † Prof. R. Kübel, S. 93; F.W. Farrar, p. 6.

⁹⁵⁷ - И Lic. Hans Kessler относит их к избранию Давида, но лишь per adoptionem (Die Psalmen, München 1898, S. 3–4).

⁹⁵⁸ - Так Prof. Crawford Howell Toy, Quotations in the New Testament (New York 1884), p. 204, и Prof. D. Bernh. Duhm, Die Psalmen erklärt (Freiburg i. B. 1889), S. 8; ср. A.S. Peake, p. 81.

⁹⁵⁹ - Посему и Prof. Dr. W.M. L. de Wette соглашается, что хотя 2-й псалом не мессианский, но все его основные черты подходят к Мессии (Commentar über die Psalmen, Heidelberg 4 1836, S. 78–79), а Prot. D. Hermann Gunkel полагает, что в нём свойства последнего усвоены историческому царю (Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt, Göttingen 3 1911, S. 16–17).

⁹⁶⁰ - См. Prof. E.W. Hengstenberg 2 I, S. 24 ff; Prof. Fr. Baethgen. S. 5; Prof. Joh. H. Aug. Ebrard, S. 43 ff.

⁹⁶¹ - И с этой стороны неосновательно суждение Fr. Bleek'a, что слова о рождении «днесь», относясь к историческому факту помазания описываемого царя, у псалмопевца вовсе не отсылают к другим событиям и будущим (мессианским) временам (S. 104–105), как неверно видеть в них и указание лишь на день пророческого произнесения (Prof. Joh. K. Aug. Ebrard, S. 45).

⁹⁶² - Так Prof. Dr. Ed. K. Aug. Riehm, Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 287–288.

⁹⁶³ - См. Dr. Joh. H.R. Biesenthal, Das Trosts Schreiben des Apostels Paulus an die Hebräer (Leipzig 1878), S. 76.

⁹⁶⁴ - Поэтому неосновательно резкое заявление Prof. Eugène Menegoz'a, якобы автор послания к Евреям совершенно напрасно применил ко Христу данное место, ибо оно не имеет никакого отношения к Мессии (La théologie de l'Épître aux Hebreux, Paris 1891, p. 82 not.).

⁹⁶⁵ - A. Seeberg, S. 13, 14.

⁹⁶⁶ - Ed. Riegenbach, S. 17–18; † A.B. Davidson, p. 47.

⁹⁶⁷ - Конечно, лишь в этом смысле и у † о. И.П. Вишнякова говорится (Толкование на псалтирь: Пс.1–9, СПб. 1880, стр. 90–91), что в псалме 2-м разумеется больше время земного служения Мессии.

⁹⁶⁸ - Касательно догадок о принадлежности 2-го псалма к Маккавейской эпохе ср. и у Dr. theol. E. Gooseens, *Die Frage nach makkabäischen Psalmen* (Münster i. W. 1914), S. 69 ff.

⁹⁶⁹ - См., например, Dr. Laur. Reinke, *Die messianischen Psalmen I* (Giessen 1857), S. 74 ff. 79; † проф. И.Н. Корсунский, *Новозаветное толкование Ветхого Завета* (Москва 1885), стр. 295; † архиеп. Никанор (Каменский), *Изображение Мессии в Псалтири* (Казань 2 1901), стр. 52–53.

⁹⁷⁰ - Hans Windisch, S. 16, 17.

⁹⁷¹ - A.S. Peake, p. 82. † Prof. Em. Kautzsch видит здесь речь о метафизическом богосыновстве (*Die Heilige Schrift des Alten Testaments übersetzt, II Band*, Tübingen 1910, S. 112).

⁹⁷² - См. и Rev. J.M. Neale, *A Commentary of the Psalms*, vol. I (London 1860), p. 98.

⁹⁷³ - См. *Die heiligen Schriften des Alten Testaments nach der Vulgata, übersetzt und erklärt von Dr. Valentin Loch und Dr. Wilhelm Reischl*, 1 Band (Regensburg 31885), S. 746; Dr. Leonh. Zill, S. 32; Adolph Saphir I, p. 88–S9: Prof. Franklin Johnson, *Quotations in the New Testament from the Old* (Philadelphia 1896), p. 238.

⁹⁷⁴ - См. и Prof. D.A. Schlaitecr, *Der Hebräerbrief* (Calw und Stuttgart 1898), S. 30; Prof. D. Bernh. Weiss, *Die Paulusbriefe und Hebräerbrief*, S. 523.

⁹⁷⁵ - См. и Franz Dibelius, *Der Verfasser des Hebräerbriefes* (Straßburg 1910), S. 29. Ср. Rev. H.A. A. Kennedy, *St. Paul's Conceptions on the Last Things* (London 1904), p. 56, и вообще † Prof. B. Jowett, *The Epistles of St. Paul to the Thessalonians, Galatians and Romans I: Text and Notes* (London 3 1894), p. 96.

⁹⁷⁶ - Трюизм, также трюизм (англ. truism, от true «верный, правильный») – общеизвестная, избитая истина, банальность. – Прим. эл. ред.

⁹⁷⁷ - См. и Ed. Riggerbach, S. 10.

⁹⁷⁸ - Πлерόμα (др.-греч. πλήρωμα – «наполнение, полнота, множество») – термин в греческой философии, одно из центральных понятий в гностицизме, обозначающее божественную полноту. В Новом Завете «вся полнота Божества телесно» обитает во Христе. – Прим. эл. ред.

⁹⁷⁹ - Ср. у нас, Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу I (СПб. 1905), стр. 663 сл., 809–810.

⁹⁸⁰ - См. и Br. F. Westcott, p. 16.

⁹⁸¹ - См. у нас, Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу III (СПб. 1912), стр. 48.

⁹⁸² - См. о сём и M. Dods, p. 253; Hans Windisch, S. 19: Ed. Riggerbach, S. 14.

⁹⁸³ - Прг. 1914, VI, 24 (вторник) – ровно через 25 лет по утверждении автора резолюцией митр. Иоанникия († 1900, VI, 7) кандидатом богословия и профессорским стипендиатом Московской Духовной Академии 1889, VI, 24 (суббота).

⁹⁸⁴ - П. Минин: Главные направления древне-церковной мистики. Богосл. Вест. 1911, т. III, стр. 822.

⁹⁸⁵ - Ср. цитир. статья, *ibid*.

⁹⁸⁶ - Латинское слово *sacramentum* по своему этимологическому смыслу и весьма широкому применению не может считаться эквивалентом греческого *μυστήριον*. Однако последнее в древне-латинских переводах Библии, в Вульгате и у западных церковных писателей всегда почти передаётся термином *sacramentum*, если не транскрибируется просто латинскими буквами. См. С. Знаменский: Из жизни слов (Семасиологические судьбы термина *sacramentum*). Оттиск из Богосл. Вест. 1909. № 4, стр. 15–16, 46–47.

⁹⁸⁷ - См. I.C. Suicerus: *Thesaurus ecclesiasticus ex patribus graecis ordine alphabetico concinnatus*. t. II Amstelaedami 1682 p. 381–383. Выясняя этимологию слова *μυστήριον*, Свицер приводит здесь различные мнения о его происхождении: первое (Климента Алекс. и Евсевия) производит его от *μύσος*, второе (Аполлодора) – *ἀπὸ Μυοῦντός τινος Ἀττικοῦ*, третье – от *μύθος* и *θηρεύειν*. Затем устанавливается истинное происхождение слова *μυστήριον*, которое, как и *μύστης* (согласно с Евстафием и

Исихием), образовалось от $\mu\acute{\upsilon}\omega$. Далее у Свицера указаны важнейшие значения и употребления нашего термина в св. Писании Н.З. и у Отцов Церкви. См. ещё Cremer: *Biblisch-theologisches Wörterbuch d. Neutest. Gräcität*. Gotha 1902 s. 705. Ср. С. du Prel: *Die Mystik d. alten Grieschen*. Leipzig 1888, s. 73.

⁹⁸⁸ - В словах: $\acute{\alpha}\kappa\rho\alpha\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ – аудитория, $\delta\eta\kappa\alpha\sigma\acute{\tau}\eta\rho\iota\omicron\nu$ – судилище суффикс $\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ обозначает место действия. Но иное значение он имеет в таких словах, как $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ – спасение (Лк.3:6), $\iota\lambda\alpha\sigma\acute{\tau}\eta\rho\omega\nu$ – умилоствление (Рим.3:25), $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$. Эти слова образовались, очевидно, аналогично, таким образом. Суффикс $\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$ является, несомненно, производным от другого суффикса $\tau\eta\rho$, обозначающего действующее лицо. От $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ – спаситель образовалось прилагательное $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\varsigma$ – спасительный, средний род коего, употреблённый как существительное, и будет – $\tau\omicron$ $\sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$. Равным образом от $\iota\lambda\alpha\sigma\acute{\tau}\eta\rho\iota\omicron\varsigma$ (= $\iota\lambda\alpha\sigma\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$) – умилоствительный образовалось $\tau\omicron$ $\iota\lambda\alpha\sigma\acute{\tau}\eta\rho\iota\omicron\nu$. Поэтому, можно думать, что и от $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho$ (= $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\eta\varsigma$) – посвящённый в таинства, тайник образовалось $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\varsigma$ (= $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$) – таинственный, а от него уже произошло и $\tau\omicron$ $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$.

⁹⁸⁹ - Cremer: *op. cit.*, *ibid.*

⁹⁹⁰ - Cremer. ss. 705–707. По нему как в классическом, так и в библейском словоупотреблении различается двоякий смысл термина $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$: формальный (у нас субъективный) и материальный (у нас объективный).

⁹⁹¹ - У Мф. $\tau\acute{\alpha}$ μ . τ . β . $\tau\acute{\omega}\nu$ $\omicron\upsilon\rho\alpha\nu\acute{\omega}\nu$; у Мк. $\tau\omicron$ $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ τ . β . τ . Θ .

⁹⁹² - В частности в первой из этих притчей изображаются внутренние препятствия к зарождению и нормальному развитию в душе человека духовно-благодатной жизни царствия Божия, во второй – постепенность и сокровенность роста этой последней, в третьей и четвёртой – могущественная, всепроникающая и всепобеждающая сила благодатного семени в душе человека, в пятой и шестой – несравнимая ценность и значение для человека духовно-благодатной жизни в сравнении со всеми другими – земными ценностями.

⁹⁹³ - В этих же двух притчах даётся картина медлительного и сокровенного процесса распространения царствия Божия в мире, идущего параллельно с другим процессом распространения и возрастания зла в мире.

⁹⁹⁴ - В них изображается, с одной стороны, неизреченная благодать Божия к тем, которые принимают царствие Божие и вступают в него, а с другой, – суд Божий и гнев на отвергающих царствие.

⁹⁹⁵ - Есть ещё притчи, каковы: о брачном пире для царского сына, о милосердном самарянине и некоторые из вышепоименованных, в которых эти две идеи (объективные нормы царствия Божия и различное отношение к нему людей) нераздельно соединены вместе в одной картине.

⁹⁹⁶ - Эзотерическое учение – (от греч. ἑσσω внутри) учение, предназначенное исключительно для посвящённых, в противоположность учению экзотерическому, назначаемому для непосвящённых, т. е. для большой публики. – Прим. эл. ред.

⁹⁹⁷ - Притча о блудном сыне если одновременно изображает ещё и внутреннее обращение грешника к Богу, то только в основных моментах («В себе пришед... востав иду... и востав иде»...) А главное, она изображает только подготовительный период в душе человека к принятию благодатных даров царствия, на которые притча только указывает («Изнесите одежду первую... дадите перстень на руку его» и пр.), совершенно не касаясь самой внутренней благодатной жизни царствия о её развития в душе человека.

⁹⁹⁸ - Homil. XLV. MP gr. t. LVIII, col. 471; русск. перев. твор. т. VII. стр. 476.

⁹⁹⁹ - Ibid., col. 473; русск. пер. стр. 477.

¹⁰⁰⁰ - De mentali quietudine. MP. gr. t. CL, col. 1068D; русск. перев. в Доброт. т. V, изд. 2, стр. 269. Ср. Златоуст твор. в русск. перев. т. V. стр. 303. Также Симеон НБ. ниже цитир. греческ. изд. его твор. ἐν Σύρφ 1886 μέρος II, λόγος XXXIV, σελίς 50.

¹⁰⁰¹ - 21 раз, причём в одном месте: 1Кор.2:1 не во всех изданиях.

¹⁰⁰² - Это послание написано приблизительно в конце первых Римских уз ап. Павла, около 63 г., тогда как первое послание к Тимофею Апостол писал, несомненно, уже по освобождению из этих уз.

¹⁰⁰³ - Homil. XI. MP. gr. t. LXII, coll. 554–655: русск. перев. твор. т. XI стр. 692–693.

¹⁰⁰⁴ - Ср. Откр.17:5.

¹⁰⁰⁵ - В некоторых изданиях, вместо *μυστήριον*, стоит здесь *μαρτύριον*, но первое чтение является, кажется, наиболее авторитетными и согласным с контекстом речи.

¹⁰⁰⁶ - In epist. ad Ephes. homil. I. MP. gr. t. I.XII, col. 15; русск. перев. твор. т. XI, стр. 12–13.

¹⁰⁰⁷ - Ср. Еф.3:5, 9. Кроме того, параллельным сюда местом являются три последних стиха 16 гл. Рим.25–27, помещённые в некоторых изданиях (и в наших синодальных) в конце 14 гл. того же послания (24–26 ст.).

¹⁰⁰⁸ - Ср. Еф.3:8.

¹⁰⁰⁹ - В некоторых изданиях нет дальнейших слов: *καὶ Πατὴρ καὶ τοῦ Χριστοῦ*. «Тайну Бога и Отца и Христа» Златоуст понимает, как привлечение к Отцу через Сына, что является тайной Божией. In. epist ad Coloss. homil. V. MP. gr. t. LXII, col. 334; русск. перев. т. XI, стр. 399.

¹⁰¹⁰ - Ibid., coll. 332–333; русск. пер. стр. 396–397.

¹⁰¹¹ - Особенно чудесными были случаи обращения Лидии порфиропродательницы и стража темничного, а особенно успешной проповедь Павла была у Ефесских и Коринфских язычников, у Филиппийцев и Фессалоникийцев.

¹⁰¹² - В последнем изречении Апостол сознательно усилил и осложнил свою речь для выражения всей полноты своих мыслей и чувств.

¹⁰¹³ - J. Chrysostomi: in epist. ad Ephes. homil. XX. MP. gr. t. LXII, coll. 140–141; русск. перев. твор. т. XI. стр. 171. 173. Theodoreti: interpret epist. ad. Ephes. MP. gr. t. LXXXII, coll. 548D–549A; русск. перев. твор. т. VII, стр. 447.

¹⁰¹⁴ - Что касается Апокалипсиса, то *μυστήριον*, как таинственный символ, можно отнести к первой категории

словоупотребления нашего термина, а *μυστήριον*, как таинство домостроительства царствия Божия, – ко второй категории.

¹⁰¹⁵ - *Capitum quinquies cent. centuria I*, с. 9. MP. gr. t. XC, col. 1181B; русск. перев. Добротолуб. т. III, изд. 2, стр. 249.

¹⁰¹⁶ - *Stromatum 1. V*, с. 12. MP. gr. t. IX, col. 116B; русск. перев. И. Корсунского, Ярославль 1892, стр. 585.

¹⁰¹⁷ - *Ibid.*, 1. VII, с. 1, col. 404C; русск. пер. стр. 784.

¹⁰¹⁸ - *Mystagogia* с. XXI. MP. gr. t. XCI, col. 696D; русск. перев.: Писания св. Отцов и учит. Цер., относящиеся к истолкованию православ. богослужения т. I, СПб. 1855, стр. 331.

¹⁰¹⁹ - *Ibid.*, с. XXIII, col. 701C; русск. перев. стр. 337.

¹⁰²⁰ - *Ibid.*, с. XXIII, col. 700B; с. XXIV, col. 709A; русск. перев. стр. 334, 343; ср. *Dionisii Areopagitae: De coelecti hier*, с. XIII, S 4, MP. t. III, col. 308A; русск. перев. О небес. иерар. Москва 1898, стр. 51.

¹⁰²¹ - *Homil. IV Ephesi dicta...* MP. gr. t. LXXVII, col. 992B; русск. перев. Деян. вселенск. собор. т. I, Казань 1859, стр. 638.

¹⁰²² - *Basilii M: De Spiritu sancto* с. XXVII, MP. gr. t. XXXII. col. 193AB; русск. перев. твор. ч. III, изд. 4, стр. 284. *Germani Patr.: Rerum ecclesiast. contemplatio*. MP. gr. t. XCVIII, col. 448D; русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит... т. I, стр. 421.

¹⁰²³ - *Capitum de charitate cenluria IV*, с. 77. MP. gr. t. CX, col. 1060A; русск. перев. в Доброт. т. III, стр. 225.

¹⁰²⁴ - *De coelesti hier*, с. IV, § 4. MP. gr. t. III, col. 181B; русск. перев. стр. 21.

¹⁰²⁵ - *Epistola III Caio*. MP. gr. t. III, col. 1069B; русск. перев. в Христ. Чт. 1825 г. ч. 19, стр. 241.

¹⁰²⁶ - *Apologeticus contra Theodoretum*. MP. gr. t. LXXVI, col. 440 A; русск. перев. в Деян. всел. собор. т. II, стр. 179; ср. стр. 47, 75, 99, 103, 371 и др.; *Homil. V Ephesi dicta...* MP. gr. t. LXXVII, col. 1001A; русск. перев.; в Деян. всел. собор, т. I, стр. 637.

¹⁰²⁷ - *Capitum quinquies cent, centuria I*, с. 13. MP. gr. t. XC, col. 1184CD.; русск. перев. в Добротолуб. т. III, стр. 249.

¹⁰²⁸ - *De fide orthod. 1. III*, с. 5. MP. gr. t. XCIV, col. 1000C; русск. перев. Бронзова. СПб. 1894, стр. 131.

¹⁰²⁹ - In cap. II epist. ad Galat. comment. MP. gr. t. LXI, col. 648; русск. перев. твор. т. X, стр. 773.

¹⁰³⁰ - Homil. XI. MP. gr. t. CLI. col. 141C.

¹⁰³¹ - In Pentecosten sermo III. MP. gr. t. LII, col. 812; русск. перев. т. XII. стр. 962.

¹⁰³² - Clementis Alex.: Stromatum 1. VI, c. 15. MP. gr. t. IX, coll. 349C–352A; I. Chrysostomi: epist. ad Caesarium monach. MP. gr. t. LII, col. 757. Cyrilli Alex.: homil. V Ephesi dicta. MP. gr. t. LXXVII, coll. 997, 1001; Dionisii Areop.: De coelesti hier, c. VII, § 3. MP. gr. t. III, col. 245D etc. В русск. перев. Климента Алекс. Строматы, стр. 775:1. Златоуста твор. т. III, стр. 814; Дионисия Ареопагита О небес. иерар., стр. 28; Кирилла Алекс. в Деян. всел. собр. т. I, стр. 634, 637; Максима Испов. в Доброт. т. III, стр. 155; в Писан. св. Отцов и учит. т. I, стр. 311; Германа Кинст. там же, стр. 409 и пр.

¹⁰³³ - Слово 14 о любви к бедн. твор. ч. II. изд. 3, стр. 27.

¹⁰³⁴ - Соч. св. Иринея. еп. Лионск.: Отрывки из утрач. соч., перев. Преображенского СПб. 1900, стр. 546.

¹⁰³⁵ - Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου τὰ εὐρεθέντα ἀσκητικά... Изд. Никифора Феотока ἐν Λειψίᾳ τῆς Σαξονίας 1770; λογ 86, ἐπιστ. 3, σελίς 538; русск. перев. твор. Сергиев Посад 1911 г. слово 42, стр. 180.

¹⁰³⁶ - Mystagogia c. VII. MP. gr. t. XCI, col. 685B; русск. перев. в Писан. св. Отц. и учит. т. I, стр. 321: ср. стр. 339.

¹⁰³⁷ - Homil. XXXIV. MP. gr. t. CLI, col. 428B.

¹⁰³⁸ - De hesychastis. MP. gr. t. CL, col. 1116D; русск. перев. в Доброт. т. V, стр. 299.

¹⁰³⁹ - И тот, и другой термин в классической терминологии элевсинских мистерий указывал на высшую степень созерцания и посвящения в таинства.

¹⁰⁴⁰ - Symeon. Junior. Notitia. MP. gr. t. CXX, col. 307D.

¹⁰⁴¹ - В латинском переводе (у Миня) она названа молитвой к Духу Святому.

¹⁰⁴² - Рукопись Пантелеймонова монастыря на Афоне (см. каталоги Ламброта) № 670, σελίς 93: Ἀρχὴ τῶν σείων ὕμνων;

латинск. перев. у МР. gr. t. CXX, col. 507D.

¹⁰⁴³ - Τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Συμεὸν τοῦ νέου Θεολόγου τὰ εὕρισκόμενα, διηρημένα εἰς δύο. ὧν τὸ πρῶτον περιέχει λόγους τοῦ ὁσίου λίαν ψυχωφελεῖς· μεταφρασθέντες εἰς τὴν κοινὴν διάλεκτον παρὰ τοῦ πανοσιολογιωτάτου πνευματικοῦ κυρίου Διονυσίου Ζαγοραίου... τὸ δὲ δεύτερον περιέχει ἑτέρους λόγους αὐτοῦ διὰ στίχων πολιτικῶν πάνυ ὠφελίμους, κατὰ πρῶτον ἐκδοθέντας ἐν Σύρῳ 1886. μέρος I, λόγος 1, σελίς 1886. μέρος I, λόγος 1, σελίς 30; русск. перев. Слова преп. Симеона. НБ. вып. I Москва 1892, стр. 24. Почти везде и далее творения пр. Симеона НБ. мы сокращённо будем цитировать по вышеуказанному греческ. изд., которое в 1-й ч. есть новогреческ. перев. слов Симеона, а во 2-й подлинный текст гимнов его, а также и по русск. изд., представляющему собой русск. перевод слов и глав Симеона, сделанный еп. Феофаном.

¹⁰⁴⁴ - Αφονская рукопись Пантелеймон. мон. № 765: Μερικὴ τίς φυσιολογία...; русск. перев. вып. I, сл. 45, стр. 374.

¹⁰⁴⁵ - Цитир. греч. изд. твор. Симеона μ. I, λ. 1, σ. 32; русск. перев. вып. I. стр. 27.

¹⁰⁴⁶ - Αφонск. рукоп. Пантел. мон. № 764, λ. 14: русск. перев. вып. I, сл. 42. стр. 344.

¹⁰⁴⁷ - Αφонск. рукоп. Пантел. мон. № 765: Μερικὴ τίς φυσιολογία...: русск. перев. вып. I. сл. 45, стр. 397.

¹⁰⁴⁸ - Цитир. греч. над. μ. I, λ. .30, σ. 151; русск. пер. вып. I, стр. 261. См. ещё λ. 60, σ. 312; λ. 79, σ. 433; русск. перев. Слова пр. Симеона НБ. вып. II, Москва 1890, стр. 83, 321–322. Отдельные факты из земной жизни Христа – это, по словам Симеона, как бы особые таинства. Ibid. λ. 58, σ. 302; русск. перев. вып. II. стр. 62.

¹⁰⁴⁹ - Цитир. греч. изд. μ. I, λ. 40, σσ. 220–221; русск. перев. вып. I, стр. 392–394.

¹⁰⁵⁰ - Ibid., λ. 48, σ. 245; русск. перев. вып. I, стр. 441.

¹⁰⁵¹ - Ibid., λ. 45, σ. 227; русск. перев. вып. I, стр. 407.

¹⁰⁵² - Αφонск. рукоп. Пант. мон. № 765: Μερικὴ τίς φυσιολογία... φύλλον 32. Несколько ниже Симеон также говорит о таинствах веры нашей – περὶ τῶν μυστηρίων τῆς πίστεως ἡμῶν.

Русск. перев. вып. I, сл. 45, стр. 407, 414; ср. вып. II, стр. 245, 343, 88. В последнем месте истины христианской веры названы тайнами Христовыми.

¹⁰⁵³ - Цитир. греч. изд. твор. Симеона м. I, л. 37, σ. 175; русск. терец, выт. J. стр. 309.

¹⁰⁵⁴ - Clementis Alex.: Stromatum 1. VI, с. 15. MP. gr. t. IX, col. 340D; Dionisii Areop.: De coelesti hier, с. II, § 2. MP. gr. t. III, col. 153D etc. В русск. пер. Климента Алекс. Строматы, стр. 735; Дионисия Ареопа. О небес. иерар. стр. 8; ср. О церковн. иерар. в Писан. св. Отцов и учит. Цер. т. I, стр. 43. 171: Исаака Сир., сл. 85, стр. 408 и пр.

¹⁰⁵⁵ - Strom. 1. VI, с. 15. MP. gr. t. IX, col. 352AB; 1. V, с. 1. ibid. col. 17B; русск. перев. стр. 746. 518–519.

¹⁰⁵⁶ - Ibid. 1. VI, с. 15. col. 348C; русск. перев. стр. 743.

¹⁰⁵⁷ - Mystagogia с. XXIII. MP. gr. t. XCI, col. 700B: русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит. Цер... т. I, стр. 334.

¹⁰⁵⁸ - Афонск. рукоп. Дионисиатск. мон. (см, каталог Ламброса) № 220 л. 46: русс, перев. вып. I, см. всё 49 слово, в особен. стр. 442–444, 447 ср. вып. II, стр. 478.

¹⁰⁵⁹ - Capitum quinquies cent, centuria I, с. 14. MP. gr. t. XC, col. 1185A; русск. перев. в Доброт. т. III, стр. 250.

¹⁰⁶⁰ - Цитир. изд. Никифора Феотока л. 86, ἐπισημ. 4, σ. 566; русск. перев. слово 55 (послание к пр. Симеону чудотворцу), стр. 263.

¹⁰⁶¹ - Ibid. л. 65, σ. 386; русск. перев. слово 28, стр. 130.

¹⁰⁶² - Capitum theol. et oeconom. centuria. II, с. 9. MP. gr. t. XC, col. 1128D; русск. пер. в Доброт. т. III, стр. 327.

¹⁰⁶³ - Mystagogia с. V. MP. gr. t. XCI, col. 681 A; русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит. Цер. т. 1, стр. 316.

¹⁰⁶⁴ - Цитир. изд. твор. Симеона м. Г, л. 17, σ. 101; русск. перев. вып. I, стр. 161; ср. вып. I, стр. 355.

¹⁰⁶⁵ - Ibid., л. 37, σ. 178 русск. перев. вып. I, стр. 315.

¹⁰⁶⁶ - Ibid., л. 3, σ. 35; русск. перев. вып. I, стр. 33; ср. Двенадцать слов преп. Симеона НБ. изд. Оптиной Пустыни. Сергиев Посад 1911. сл. 5, стр. 70. Вообще пр. Симеон

рассматривает, как *μυστήρια*, не только истины догматические, заключающиеся в св. Писании, но и нравственные, изъясняющие нам волю Божию. Ibid. λ. 73; σ. 392; русск. перев. вып. II, стр. 237. Духовно-нравственная жизнь даже с той стороны, что она начинается покаянием и создается (в монашеском идеале) добродетелями послушания и смирения, по выражению Симеона, есть уже таинство. Capit. pract. 41. MP. gr. t. CXX, col. 620B; русск. перев. вып. II. стр. 518.

¹⁰⁶⁷ - Цитир. греч. изд. μ. I, λ. 60, σ. 315; русск. перев. вып. II, стр. 89.

¹⁰⁶⁸ - Ibid., λ. 42, σσ. 193–194; русск. перев. вып. I, стр. 343–345; ср. вып. I, стр. 337.

¹⁰⁶⁹ - Ibid., λ. 37, σσ. 177–178; λ. 87, σ. 492; русск. перев. вып. 1, стр. 312–315; вып. II, стр. 442; ср. вып. I, стр. 465. Об евхаристии будет сказано ниже; что же касается отношения термина *μυστήριον* к церковным таинствам вообще, то об этом см. в конце статьи.

¹⁰⁷⁰ - Цитир. греческ. изд. μ. I, λ. 4, σ. 44; русск. перев. вып. I, стр. 50. В другом месте Симеон называет благодать Божию «сокровенной по естеству и таинственной» λ. 51, σ. 258; русск. перев. вып. I. стр. 469; ср. вып. I, стр. 326, где св. Отец говорит о предивном и таинственном даре благодати.

¹⁰⁷¹ - Цитир. греческ. изд. μ. I. λ. 16, σ. 95; русск. перев. вып. I, стр. 149.

¹⁰⁷² - Ibid., μ. I, Κεφάλαια πρακτ. καὶ θεολογικά 92, σ. 539; русск. перев. вып. II, стр. 536.

¹⁰⁷³ - Ibid., μ. I, λ. 64, σ. 337; русск. перев. вып. II, стр. 128.

¹⁰⁷⁴ - Ibid., μ. I Κεφάλαια πρακτ. καὶ θεολ. 76, σ. 537; русск. перев. вып. II, стр. 531.

¹⁰⁷⁵ - Ibid., μ. I, λ. 16. σ. 97; русск. перев., вып. I, стр. 153.

¹⁰⁷⁶ - Ibid., μ. II. λ. (гимн) 21. σ. 32; ср. Двенадцать слов Оптинок. изд. сл. 9, стр. 137.

¹⁰⁷⁷ - Ibid., μ. I. λ. 40, σσ. 186–187; русск. перев., вып. I, стр. 332.

¹⁰⁷⁸ - Ibid., μ. I. λ. 14, σσ. 89–90; русск. перев., вып. I, стр. 139.

- ¹⁰⁷⁹ - Ibid., μ. I, λ. 55, σ. 258; русск. перев., вып. I, стр. 466.
- ¹⁰⁸⁰ - Ibid., μ. 1, λ. 26, σ. 141; λ. 57, σ. 298; русск. перев., вып. I, стр. 241; вып. II, стр. 55.
- ¹⁰⁸¹ - Ibid., μ. I, λ. 45, σ. 222; русск. пер. вып. I, стр. 397.
- ¹⁰⁸² - Ibid., μ. I, λ. 14, σ. 90; λ. 79; σ. 433; русск. перев. вып. I, стр. 139; вып. II, стр. 321; ср. вып. I, стр. 464.
- ¹⁰⁸³ - Ibid., μ. I, λ. 24, σ. 132; русск. перев. вып. I, стр. 221–222; μ II, λ. (гимн) 1, σ. 2; μ. I, λ. 44, σσ. 204–205; русск. перев. вып. I, стр. 364–366; ср. вып. II, стр. 363.
- ¹⁰⁸⁴ - Ibid., μ. I, λ. 45, σ. 221; русск. перев. вып. I, стр. 394–395; capit. pract. 76–82. MP. gr. t. CXX, coll. 645C–649A; русск. перев. вып. II, стр. 534.
- ¹⁰⁸⁵ - Цитир. греческ. изд. μ. I, λ. 45, σ. 210; русск. перев. вып. I, стр. 375.
- ¹⁰⁸⁶ - Ibid., σ. 223; русск. перев. стр. 399.
- ¹⁰⁸⁷ - Ibid., μ. I, λ. 83; σ. 465; русск. перев. вып. II, стр. 385.
- ¹⁰⁸⁸ - Ibid., σσ. 465–466; русск. перев. стр. 385–387; ср. μ. II, λ. (гимн) 1, σ. 4 etc.
- ¹⁰⁸⁹ - Особенно см. в гимнах. Цитир. изд. μ. II, λ. 21, σ. 31; λ. 29, σ. 42; λ. 36, σ. 52 etc.
- ¹⁰⁹⁰ - Ibid., μ. II, λ. 8; σ. 16. Для учения преп. Симеона об обожении особенно характерно то место из одного гимна, где св. Отец говорит, что мы – члены Христа, и Христос – наши члены: Μέλη Χριστοῦ γινόμεθα, μέλη Χριστοῦς ἡμῶν δὲ. Καὶ χεῖρ Χριστοῦς, καὶ ποῦς ἐμοῦ τοῦ παναθλίου. Καὶ χεῖρ Χριστοῦ, καὶ ποῦς Χριστοῦ ὁ ἄθλιος ἐγὼ δὲ et c. Афонск. рукоп. Пантелеим. мон. № 670, λ. (гимн) 15, σ. 168. Латинск. перев. у MP. gr. t. CXX, col. 532B.
- ¹⁰⁹¹ - Цитир. греческ. изд. твор. Симеона μ. I, λ. 45, σσ. 221–222; русск. перев. вып. I, стр. 395–396; ср. вып. II, стр. 46.
- ¹⁰⁹² - Ibid., μ. 1, λ. 37, σ. 176; русск. перев. выш. I, стр. 312.
- ¹⁰⁹³ - Ibid., λ. 52, σ. 266; русск. пер. вып. I, стр. 481–82, ср. μ II, λ. 21, σ. 32; λ. 38, σσ. 56–57.
- ¹⁰⁹⁴ - De prodit. Iudae homil. I MP. gr. t. XLIX, col. 380; homil. II, coll. 389, 392; русск. перев. твор. т. II, стр. 423, 437.

¹⁰⁹⁵ - In Ioann, euang. 1. VI. MP. gr. t. LXXIII, col. 956B; 1. XI. MP. gr. t. LXXIV, col. 388A; русск. перев. твор. ч. XIII, стр. 412; ч. XV, стр. 41 и др.

¹⁰⁹⁶ - Τελετή имеет здесь смысл τελειωτικὸν μυστήριον.

¹⁰⁹⁷ - De eccles. hier, с. III, § 1. MP. gr. t. III, coll. 424CD–425A; русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит. т. I, стр. 69–70.

¹⁰⁹⁸ - De sacramentis с. LXVIII. MP. gr. t. CLV, col. 233B; русск. перев. см. Писания св. Отцов и учит. Цер., относящ. к истолков. православн. богослужения т. II, СПб. 1856, стр. 73.

¹⁰⁹⁹ - De eccles. hier, с. III, § 12. MP. gr. t. III, col. 444AB; русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит. Цер. т. I, стр. 89; ср. стр. 83–84.

¹¹⁰⁰ - Ibid., с. III, § 2, col. 425B; русск. перев. стр. 69.

¹¹⁰¹ - Paraphrasis Pachymerae. Ibid., col. 452B; русск. перев. см. также в Писан. св. Отцов и учит. т. I, стр. 107.

¹¹⁰² - Mystagogia с. XIII. MP. gr. t. XCI, col. 692C; русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит. Цер... т. I, стр. 327.

¹¹⁰³ - Rerum ecclesiast, contemplatio. MP. gr. t. XCVIII, col. 429B; русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит. Цер. т. I, стр. 402.

¹¹⁰⁴ - Добротолуб., с. I Москва 1883, гл. 79, стр. 182.

¹¹⁰⁵ - De Spiritu sancto. MP. gr. t. XXXII, col. 193A; русск. перев. твор. ч. III, стр. 284.

¹¹⁰⁶ - Oratio XXVII theol. I. MP. gr. t. XXXVI, col. 13B; русск. перев. твор. ч. III, изд. 3-е, стр. 4.

¹¹⁰⁷ - Цитир. греческ. изд. твор. Симеона НБ. μ. I, λ. 23, σ. 127; λ. 37, σ. 177. На последней стр. выражение τὸ μυστήριον τοῦ χριστιανισμοῦ употреблено целых семь раз, и однажды ещё выражение τὸ μ. τοῦ Χριστοῦ. Русск. перев. вып. I, стр. 212, 312–314; ср. вып. I, стр. 172, 462 и пр.

¹¹⁰⁸ - De eccles. hier, с. I, § 3. MP. gr. t. III, col. 373D; русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит. т. I, стр. 13.

¹¹⁰⁹ - Цитир. изд. Никифора Феотока λ. 38, σ. 241; русск. перев. слово 38, стр. 160.

¹¹¹⁰ - Capitulum quinquies cent. centuria III, с. 60. MP. gr. t. XC col. 1288C; русск. перев. в Добротолуб. т. III, стр. 278.

- ¹¹¹¹ - Ibid., centuria II, с. 16, col. 1228A; русск. перев. стр. 264.
- ¹¹¹² - Цитир. изд. Никифора Феотока л. 18, σσ. 93–94; русск. перев. слово 84, стр. 400–401.
- ¹¹¹³ - Ibid., л. 38, σ. 241; русск. перев. слово 38, стр. 160.
- ¹¹¹⁴ - Ibid., л. 86, ἐπίστ. 4, σσ. 566–567; русск. перев. слово 55, стр. 263.
- ¹¹¹⁵ - Caputum theol. et oecon. centuria II, с. 70. MP. gr. t. XC, col. 1156C; русск. перев. в Добротолюб. т. III, стр. 243.
- ¹¹¹⁶ - Clementis Alex.: Stromat. 1. V, с. 13. MP. gr. t. IX, col. 125A; Gregorii Theol.: oratio XXXI theol. V. MP. gr. t. XXXVI, col. 172A; Maximi Confess.: caputum de charit. centuria IV, с. 77. MP. gr. t. XC, col. 1068A etc. В русск. перев. Климента Алекс. Строматы, стр. 592; Кирилла Иерусал. 16 огл. сл. твор. изд. 2, стр. 220; Василия Вел. твор. ч. III, стр. 74–75; Григория Богосл. твор. ч. III, стр. 109; ч. I, стр. 31; Григория Нисск. твор. ч. IV, стр. 363; Иоанна Златоуста твор. т. I, стр. 512. 514–515 и пр.
- ¹¹¹⁷ - Цитир. изд. Никиф. Феотока, л. 19, σ. 101; русск. перев. слово 49, стр. 217.
- ¹¹¹⁸ - Ibid., σσ. 100–101; русск. перев. стр. 216–217.
- ¹¹¹⁹ - Ibid., л. 5, σ. 42; русск. перев. слово 57, стр. 305.
- ¹¹²⁰ - Stromat. 1. VII, с. X. MP. gr. t. IX, col. 477C; русск. перев. стр. 840.
- ¹¹²¹ - Ibid., 1. II, с. 4. MP. gr. t. VIII, col. 945B; русск. перев. стр. 189.
- ¹¹²² - Цитир. изд. Никифора Феотока л. 26, ἐπίστ. 8, σ. 568; русск. перев. слово 55, стр. 264.
- ¹¹²³ - Ibid., л. 72, σ. 415; русск. перев. слово 82, стр. 396.
- ¹¹²⁴ - Ibid., л. 65, σ. 386; русск. перев. слово 28, стр. 130.
- ¹¹²⁵ - Ibid., л. 62, σσ. 374–376; русск. перев. слово 25, стр. 120–122.
- ¹¹²⁶ - Stromat. 1. V, с. 1. MP. gr. t. IX, col. 28B; русск. перев. стр. 525.
- ¹¹²⁷ - Gregorii Theol. oratio XXVII theol. I. MP. gr. t. XXXVI, col. 13CD, oratio XXXII De moderatione in disput. col. 212C; Maximi Confess.: caputum de charit. centuria IV, с. 70. MP. gr. t. XC, col.

1065A; Ibid., с. 97. col. 1072C etc. В русск. перев. Григория Богосл. твор. ч. II, стр. 142; ч. III, стр. 5. 134; Исаака Сир. сл. 55, стр. 256. 263; сл. 74, стр. 370 и пр.

¹¹²⁸ - Capitem quinquies cent. centuria IV, с. 88. МР. gr. t. XC, col. 1341D–1344A; русск. перев. в Добротолуб. т. III, стр. 286.

¹¹²⁹ - Ibid., centuria III, с. 45, col. 1280B; русск. перев. стр. 277.

¹¹³⁰ - Ibid., centuria II, с. 37, col. 1233D; русск. перев. стр. 265.

¹¹³¹ - Capitem theol. et oecon. centuria I, с. 18. МР. gr. t. XC, col. 1089C; русск. перев. в Добротолуб. т. III, стр. 231.

¹¹³² - Mystagogia. Prooemium. МР. gr. t. XCI, col. 660D; с. IX, col. 689A; с. XXIV col. 704B; русск. перев. в Писан. св. Отцов и учит. Цер... т. I, стр. 295, 310, 324, 338, 344 etc. Верных блюстителей заповедей Божиих св. Отец называет истинными таинниками (μύσται) судеб Божиих, а презрителей заповедей – непосвященными в таинства (ἀμύητοι) судеб Божиих. Capit. de charit. centuria IV, с. 97. МР. gr. t. XC, col. 1072C; русск. перев. в Добротолуб. т. III, стр. 228.

¹¹³³ - Capitem theol. et oecon. centuria I, с. 16. МР. gr. t. XC, col. 1089A; русск. перев. в Доброт. т. III, стр. 230–231.

¹¹³⁴ - Capitem de charit. centuria I, с. 86. МР. gr. t. XC, col. 980C; centuria IV, с. 70, col. 1065A; русск. перев. в Доброт. т. III, стр. 223–224, 175.

¹¹³⁵ - Capitem quinquies cent, centuria I, с. 68. МР. gr. t. XC, col. 1208A; русск. перев. в Добротолуб. т. III, стр. 259.

¹¹³⁶ - Ibid., centuria I, с. 38, col. 1193A; русск. перев. стр. 253.

¹¹³⁷ - De charit. centuria I, capita: 4. 9. 10; centuria IV, с. 56. МР. gr. t. XC, coll. 961C, 964A, 1060D–1061A; русск. перев. в Доброт. т. III, стр. 164–165, 221.

¹¹³⁸ - Ibid., centuria II, с. 26, col. 992C; русск. перев. стр. 181–182.

¹¹³⁹ - Athanasii Alex.: oratio contra gentes § 1. МР. gr. t. XXV, col. 4A; Basilii Magni: liber de Spiritu sanc, с. 1. МР. gr. t. XXXII, col. 69C; с. XXVII, col. 193AB; Gregorii Theol.: oratio XXVIII theol. II. МР. gr. t. XXXVI, col. 22B etc. В русск. перев. Афанасия Вел.

твор. ч. I, Сергиева Лавра. 1902, стр. 125; Кирилла Иерус. 16 оглас. сл.. стр. 222; Василия Вел. твор. ч. III, стр. 108. 198. 284; ч. IV. стр. 263; Григория Богосл. твор. ч. I, стр. 33; ч. II, стр. 136; ч. III, стр. 13 и пр.

¹¹⁴⁰ - Цитир. греч. изд. твор. Симеона НБ. μ. I, λ. 40 σ. 186; русск. перев. Слова вып. I, стр. 330. Неверные же, по словам пр. Симеона, это – не наученные тайнам Божиим. Слова, вып. II, стр. 81.

¹¹⁴¹ - Ibid., μ. I, λ. 79, σ. 433; русск. перев. вып. II, стр. 321–322. Ср. Двенадцать слов Оптииск. изд. сл. 9, стр. 130. В особенности же почитающие себя мудрыми, по словам Симеона, не знают, «как должно, ни одной из таин Христовых». Слово 60, вып. II, стр. 87.

¹¹⁴² - Ibid., μ. I, λ. 60, σ. 314; русск. пер. вып. II, стр. 86.

¹¹⁴³ - Афонск. рукоп. Пантелеим. мон. № 764, λ. 14; русск. перев. вып. I. сл. 42, стр. 347.

¹¹⁴⁴ - Цитир. греч. изд. μ. II, λ. (гимн) 34, σ. 50; латинск. перев у MP. gr. t. CXX, col. 579–580CDA. Div. am, c. XXXI.

¹¹⁴⁵ - Цитир. греч. изд. μ. I, λ. 57, σ. 301; русск. перев. вып. II, стр. 60.

¹¹⁴⁶ - Ibid., λ. 52, σ. 262; русск. перев. вып. I, стр. 474; Двенадцать слов Оптииск. изд. сл. 12, стр. 172.

¹¹⁴⁷ - Ibid., λ. 552 σ. 266; русск. перев. Слова, вып. I. стр. 483.

¹¹⁴⁸ - Ibid., λ. 80, σ. 438; русск. перев. вып. II, стр. 330.

¹¹⁴⁹ - Ibid., λ. 69, σ. 374; русск. пер. вып. II, стр. 200.

¹¹⁵⁰ - Ibid., λ. 83, σ. 468; русск. перев. вып. II, стр. 391; Двенадцать слов Оптииск. изд. сл. 9, стр. 129; ср. Слова вып. II, сл. 61, стр. 98; вып. I, сл. 45, стр. 406.

¹¹⁵¹ - Ibid., λ. 60, σ. 315; русск. перев. вып. II. стр. 89.

¹¹⁵² - Ibid., λ. 62 σ. 324; русск. пер. вып. II. стр. 104.

¹¹⁵³ - Ibid., λ. 39, σ. 312; русск. пер. вып. II. стр. 83. см. ещё вып. II, сл. 86, стр. 439; Ibid., гл. 184, стр. 570; Двенадцать слов Оптииск. изд. сл. 9, стр. 137; сл. 10, стр. 145; сл. 11, стр. 169.

¹¹⁵⁴ - Цитир. греч. изд. μ. I, λ. 11, σ. 71; русск. перев. вып. I, стр. 98: Двенадцать слов Оптинск. изд. сл. 4, стр. 68, 70.

¹¹⁵⁵ - Ibid., λ. 57, σ. 294; русск. перев. вып. II, стр. 46;
Двенадцать слов Оптинск. изд. сл. 10, стр. 144.

¹¹⁵⁶ - Ibid., λ. 79, σ. 431; русск. перев. вып. II, стр. 317.

¹¹⁵⁷ - Ibid., λ. 80, σσ. 437–438; русск. перев. вып. II, стр. 329.

¹¹⁵⁸ - Ibid., λ. 63, σ. 327; русск. перев. вып. II, стр. 109.

¹¹⁵⁹ - Ibid., λ. 57, σσ. 298. 300; русск. перев. вып. II, стр. 56.

59.

¹¹⁶⁰ - Ibid., λ. 80, σ. 438; русск. пер. вып. II, стр. 330.

¹¹⁶¹ - Ibid., σ. 444; русск. перев. стр. 343.

¹¹⁶² - Ibid., σ. 441; русск. перев. стр. 335.

¹¹⁶³ - Ibid., λ. 45, σ. 227; русск. перев. вып. I, стр. 408.

«Если... прежде исполнения заповедей Христовых, – говорит однажды пр. Симеон, – дерзновенно покусишься ты беседовать о Боге, то мы отвратимся от тебя, как от вышедшего из ума и бесноватого». Цитир. греч. изд. μ. I, λ. 60. σ. 315; русск. перев. вып. II, стр. 89.

¹¹⁶⁴ - «От заповедей, – говорится у Симеона, – рождаются добродетели, а от добродетелей явными делаются таинства, сокрытые в букве (писания)». Ibid., λ. 49, σ. 246; русск. перев. вып. I, стр. 444.

¹¹⁶⁵ - Ibid., λ. 79, σ. 432; русск. перев. вып. II, стр. 319.

¹¹⁶⁶ - Ibid., λ. 80, σσ. 438. 444; русск. перев. вып. II, стр. 329.
343.

¹¹⁶⁷ - *Capita moral*, с. 104. MP. gr. t. CXX, col. 660C; русск. перев. вып. II, стр. 544.

¹¹⁶⁸ - Цитир. греч. изд. твор. Симеона НБ. μ. I, λ. 72, σ. 387; русск. перев. Двенадцать слов Оптинск. изд. сл. 7, стр. 112.

¹¹⁶⁹ - Ibid., μ. II, λ. (гимн) 22, σ. 33; латинск. перев. у MP. gr. t. CXX. *Divin. amor*, с. XX, col. 551A.

¹¹⁷⁰ - Цитир. греч. изд. μ. II, λ. (гимн) 47, σ. 73; латинск. перев. Ibid., *Divin. amor*, с. XXXVII, col. 593B.

¹¹⁷¹ - См. И. Лапшин: *Законы мышления и формы познания*. СПб. 1906, стр. 26.

¹¹⁷² - Срав. Алексей Ив. Введенский: Религиозное сознание язычества т. I, Москва 1902, стр. 83.

¹¹⁷³ - Против Аполлинария кн. II, § 11. Твор. ч. III Сергиева Лавра 1903, стр. 351–352 Ср. Тертуллиановское: *credo, quia absurdum est*.

¹¹⁷⁴ - Ὀμιλία XXII Ἀθήνησι 1862. ὁμιλ. 56 (счёт здесь является, кажется продолжением изданных у Миня бесед), σ. 205.

¹¹⁷⁵ - Последним опытом такого развенчивания тайн природы являются в настоящее время Геккелевы «Мировые загадки».

¹¹⁷⁶ - In epist I ad Cor. homil VII. MP. gr. t. LXI, coll. 55–56; русск. перев. твор. т. X, стр. 59–61.

¹¹⁷⁷ - Отрывки. Полн. собр. соч. И.В. Киреевского т. II Москва 1861. стр. 337–338.

¹¹⁷⁸ - См., например, Симеона НБ. цитир. греческ. изд. его твор. μ. I, λ. 4, σσ. 41–42; русск. перев. Слова́ вып. I, стр. 45–46; ср. вып. I. стр. 139, 219; ср. Макария Египетск. беседа 24. Твор. изд. 4, стр. 182.

¹¹⁷⁹ - Цитир. изд. соч. Киреевского. О новых началах философии, т. II, стр. 310.

¹¹⁸⁰ - Ibid., стр. 311.

¹¹⁸¹ - Отрывки, т. II, стр. 336.

¹¹⁸² - Ibid., стр. 338. В конце своих «Отрывков» Киреевский называет веру «взором сердца к Богу», стр. 343.

¹¹⁸³ - Ср. Алексей Ив. Введенский цитир. соч., стр. 101–102.

¹¹⁸⁴ - Цитир. греч. изд. твор. Симеона НБ μ. I, λ. 37, σ. 174; русск. перев. Слова́ вып. I, стр. 307; сравн. вып. I, стр. 45, 47, 139.

¹¹⁸⁵ - Stromatum 1. V, с. 12. MP. gr. t. IX, col. 124A; русск. перев. стр. 590–591.

¹¹⁸⁶ - Capitum theol. et. oecon. centuria 1, с. 31. MP. gr. t. XC, col. 1093D, русск. перев. в Добротолюб. т. III, стр. 233.

¹¹⁸⁷ - Молитва 3-го антифона в литургиях Василия Вел. и И. Златоуста.

¹¹⁸⁸ - «Молитва прежде Евангелия» в тех же литургиях. Сравн. Исаака Сир. сл. 85, стр. 408, где св. Отец пишет: «к словесам таинств заключённым в Божественном Писании, не приступай без молитвы и испрошения помощи у Бога».

¹¹⁸⁹ - «Молитва верных вторая» в литургии И. Златоуста. Также и в первой из благодарственных молитв после причастия верующий должен молиться о том, между прочим, чтобы причащение св. таин было, для него «во исполнении премудрости, в соблюдение заповедей.., в приложение божественной... благодати» и пр.

¹¹⁹⁰ - Цитир. изд. Никифора Затока л. 23, σ. 141; русск. перев. Слова 65, стр. 284.