

ПРАВОСЛАВНАЯ
МЫСЛЬ

LA PENSÉE ORTHODOXE

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ X

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

ПРАВОСЛАВНАЯ МЫСЛЬ

Т Р У Д Ы
ПРАВОСЛАВНАГО
БОГОСЛОВСКАГО
ИНСТИТУТА
ВЪ ПАРИЖѢ

ВЫПУСКЪ X

YMCA - PRESS

ПАРИЖЪ

1955

Богъ благословитъ напечатать”.

Ректоръ Института
Епископъ КАССІАНЪ.

Сергіево подворье.

Январь 1955 года.

Редакторъ:
Архимандритъ КИПРИАНЪ.

LA PENSÉE ORTHODOXE

TRAVAUX
DE L'INSTITUT DE THÉOLOGIE
ORTHODOXE à PARIS

C A H I E R X

P A R I S
1 9 5 5

Ап. Петръ и Римскій епископъ

(По поводу книги О. Кульманна «Св. Петръ»¹).

1. Появленіе книги проф. О. Кульманна «Св. Петръ» оказалось цѣлымъ событіемъ въ богословской литературѣ. Она сразу же вызвала необычайный интересъ въ католическихъ и протестантскихъ кругахъ, при чемъ больше въ первыхъ, чѣмъ во вторыхъ. Объ этомъ свидѣтельствуесть большое количество рецензій, число которыхъ растетъ съ каждымъ днемъ. Успѣхъ книги объясняется прежде всего именемъ самого автора, его научнымъ талантомъ, его мастерствомъ изложенія — книга читается съ неослабляемымъ интересомъ отъ первой до послѣдней страницы — но также и самой темой. Если не считать статей о разныхъ вопросахъ, связанныхъ съ именемъ ап. Петра, въ богословской литературѣ собственно не было монографіи о немъ, тогда какъ ап. Павлу посвящены многочисленныя изслѣдованія. Работа К. впервые восполнила этотъ пробѣлъ.

Однако интересъ, вызванный книгой К., связанъ не только съ этимъ, но и съ тѣмъ, что его работа затрагиваетъ одинъ изъ самыхъ актуальныхъ богословскихъ вопросовъ. Это вопросъ о приматѣ римскаго первосвященника, съ которымъ соединенъ вопросъ о взаимоотношеніяхъ между разными христіанскими вѣроисповѣданіями. Хотя К. въ предисловіи къ своей книгѣ указываетъ, что его работа должна быть отнесена къ области изслѣдованій по исторіи первоначальнаго христіанства, но онъ самъ говоритъ, что она въ тоже самое время является нѣкоторымъ діалогомъ или основаніемъ для него между разъединенными церквями. Въ этомъ смыслѣ она имѣетъ несомнѣнно экуменическое значеніе. Надо пожалѣть объ одномъ, что въ перспективѣ К. совершенно отсутствуетъ православная церковь, о которой онъ только одинъ разъ обмолвился дѣйствительно однимъ словомъ во всей своей книгѣ (страница 200) (2). Было бы странно требовать отъ автора знанія православной богословской литературы, написанной на недоступныхъ, повидимому, для автора языкахъ. Но болѣе странно, что авторъ не использовалъ православной богословской литературы на доступныхъ для него языкахъ, въ частности работъ о С. Булгакова. Поэтому приходится съ сожалѣніемъ констатировать, что выпадъ изъ перспективы автора православной церкви, повидимому, является не простой случайностью. Между тѣмъ, въ діалогъ между разъединенными церквями, который согласно автору въ высшей степени желателенъ, отсутствіе православной церкви врядъ ли возможно. Если допустить недопустимое, что діалогъ между католическими и протестантскими богословами дастъ

какой-либо реальный результат, то проблема единения церковей останется без православной церкви так-же неразрешенной, как она представляется сейчас.

Экуменический характер работы К. до некоторой степени подрывает его собственное заявление о том, что его исследование является только историческим. Историческая тема сама по себе переходит в догматическую. Больше того, может быть, догматическая тема является главной в его работе. Это явствует из того, что в книге К. экзегетическо-догматической темѣ отведено почти столько же страниц, сколько и исторической. Может быть правъ одинъ изъ католическихъ рецензентовъ, который указалъ, что собственно заглавіе, которое далъ своей работѣ К., не вполне точно.

Я не имѣю намѣренія дать исчерпывающую критику книги К. (3), такъ какъ для этого пришлось бы написать цѣлое исследование, настолько книга К. богата разнаго рода темами. Я ставлю передъ собою болѣе скромную задачу дать нѣсколько замѣчаній относительно главной темы К., а именно относительно роли ап. Петра, какъ скалы или камня (4), причемъ только съ эклезіологической точки зрѣнія. Это является намѣреннымъ суженіемъ темы, для того, чтобы роль ап. Петра могла бы выступить рельефнѣе и ярче. Я считаю такого рода точку зрѣнія вполне оправданной не только потому, что первоначальное христіанское сознание все воспринимало въ Церкви и черезъ Церковь, но и потому, что ап. Петръ принадлежитъ Церкви, и Церковь построена на немъ, какъ на камнѣ. Какъ бы мы ни толковали «созиданіе» Церкви на Петрѣ, если мы только не отрицаемъ автентичности Мт. 16, 17-19, оно ставитъ Петра въ особое положеніе въ Церкви. Эклезіологическій подходъ къ книгѣ К. неизбежно требуетъ нѣкотораго рода выясненія эклезіологической позиціи. Въ исторіи христіанской мысли мы находимъ нѣсколько типовъ эклезіологій, которые радикально не исключаютъ другъ друга, но все же настолько разнятся другъ отъ друга, что по иному освѣщаютъ тѣ или иные факты исторіи церкви. Съ моей точки зрѣнія существуетъ два основныхъ типа эклезіологій: первый, который принято называть универсальной эклезіологіей, и второй, который я называю евхаристической эклезіологіей. Я надѣюсь показать, что сужденіе о Петрѣ, какъ скалѣ, а также объ апостольскомъ преемствѣ и въ частности о преемствѣ римскаго епископа значительно мѣняется въ зависимости отъ того, какую изъ двухъ типовъ эклезіологій мы считаемъ первоначальной.

2. Основные эклезіологическія позиціи О. Кульманна и католическихъ богослововъ совпадаютъ между собою. Какъ и они, К. раздѣляетъ ученіе объ универсальной церкви. Эта послѣдняя мыслится, какъ единый организмъ или, по крайней мѣрѣ, единое цѣлое, въ которое входятъ всѣ существующія мѣстныя церкви. Онъ нигдѣ объ этомъ прямо не говоритъ, но въ его книгѣ мы много разъ встрѣчаемся съ терминомъ «универсальная церковь», который предполагается общепринятымъ и общепонятнымъ. Опять же не говоря прямо, онъ, повидимому, считаетъ, что мѣстныя церкви являются частями универсальной церкви. Такимъ образомъ, мы имѣемъ почти классическое выраженіе универсальной эклезіологій. Повидимому, это ученіе является

для него нѣкотораго рода апіорной предпосылкой, изъ которой онъ исходить въ своей работѣ. Отчасти это ученіе опредѣляетъ его анализъ понятія Церкви въ Мт. 16, 18.

Какъ извѣстно, автентичность изрѣченія Христа Мт. 16, 17-19, главнымъ образомъ, оспаривается на томъ основаніи, что Христосъ не могъ говорить о Церкви, такъ какъ Онъ не думалъ во время своей земной жизни основывать Церковь. Согласно ставшей извѣстной формулѣ Loisy Христосъ училъ о Царствѣ Божьемъ, а вмѣсто него появилась Церковь⁽⁵⁾. Если это такъ, то надо признать, что появленіе Церкви является подлиннымъ чудомъ исторіи, такъ какъ оно не можетъ быть нами понято. К. не выражаетъ никакихъ сомнѣній въ подлинности нашего изрѣченія Христа. Само собою разумѣется, что дѣло идетъ не о греческомъ терминѣ «екклесія», который въ новозавѣтной письменности впервые появляется въ посланіи къ Фессалоникійцамъ. Мы не знаемъ, было ли это слово впервые употреблено самимъ Павломъ или оно уже существовало до него, какъ мы не знаемъ, гдѣ и когда оно возникло. Во всякомъ случаѣ терминъ «екклесія» не восходитъ ко Христу, который говорилъ по-арамейски. Послѣ блестящихъ страницъ К. мы нѣтъ необходимости останавливаться здѣсь на томъ, что Христосъ, проповѣдуя наступленіе Царства Божьяго, могъ говорить о Церкви, такъ какъ Онъ предвидѣлъ нѣкоторый неопредѣленный промежутокъ времени между своимъ воскресеніемъ и наступленіемъ Царства Божьяго.

Можемъ ли мы найти арамейскій эквивалентъ «екклесія»? Въ современной богословской литературѣ не существуетъ согласія относительно этого арамейскаго термина: одни предпочитаютъ терминъ «qehalla», другіе — «kenischta», и наконецъ третьи — «zibbura». Самъ К. категорически не высказывается за тотъ или иной терминъ, считая, что въ основѣ всѣхъ ихъ лежитъ понятіе народа Божьяго, такъ какъ для него смыслъ термина важнѣе самого термина. Поэтому онъ считаетъ возможнымъ замѣнить въ Мт. 16, 18, греческое слово «екклесія» терминомъ народъ Божій: «На этой скалѣ Я созижду Мой народъ Божій» (стр. 170). Если мы будемъ брать Мт. 16, 18 въ этомъ смыслѣ, то въ словахъ Христа, по мнѣнію К., мы не найдемъ никакого анахронизма, такъ какъ «екклесія», какъ народъ Божій, не была созданіемъ Христа. «Chaque Juif avait la certitude de faire partie de cette ekklesia» (стр. 170). Въ словахъ обращенныхъ къ Петру Христосъ говорилъ о построеніи народа Божьяго. Тѣмъ не менѣе, К. указываетъ, что, по сравненію съ содержащейся въ іудейскомъ сознаніи идеей народа Божьяго, въ словахъ Христа было нѣчто новое: «Il apporte pourtant quelque chose de neuf vis-à-vis de la vieille notion juive de peuple de Dieu: cette ekklesia, ce peuple de Dieu, est reformée en vue de la fin, grâce à l'action du Messie telle que Jésus la conçoit, c'est-à-dire grâce aux souffrances du Serviteur de Dieu» (стр. 171). Поэтому мы можемъ говорить, какъ утверждаетъ К., что уже у Иисуса была «эклезиологія», которая коренилась въ его «христологіи». Во время своей земной жизни Христосъ положилъ основаніе своей мессіанской общинѣ, построеніе которой должно начаться послѣ Его смерти и воскресенія. Идея противоположенія Царства Божьяго, которое должно наступить, и церкви (въ смыслѣ народа Божьяго) являет-

ся, по мнѣнію К., созданиємъ современной мысли. Для Христа обѣ эти реальности не исключали одна другую. Тѣмъ не менѣе, К. признаетъ, что существовало различіе между эклезіологіей Христа и эклезіологіей первыхъ христіанъ. Вслѣдъ за В. Кюммелемъ⁽⁶⁾ онъ считаетъ, что для послѣднихъ Церковь была предвосхищеніемъ будущаго Царства Божьяго, тогда какъ для Христа такимъ предвосхищеніемъ былъ Онъ самъ. По мнѣнію Кюммеля это различіе было настолько существеннымъ, что оно переходило въ противорѣчіе, которое невозможно разрѣшить. Поэтому онъ отказывается признавать автентичность Мт. 16, 17-19. К. считаетъ, что различіе, о которомъ мы говоримъ, обязательно должно постулировать противорѣчіе. Для него реализація будущаго въ лицѣ Христа ведетъ къ реализаціи его въ Церкви, и обратно (стр. 175-176). Поэтому образованная Христомъ при Его жизни группа вѣрующихъ, какъ и Онъ самъ, была предвосхищеніемъ «екклесіа» (стр. 178).

Въ іудейскомъ сознаниі народъ Божій, особенно въ формѣ «qehalla», мыслился, какъ едино цѣлое, охватывающее всѣхъ его членовъ. Отдѣльныя общины іудеевъ рассматривались, какъ части или пространственное распространіе іерусалимской общины, которая идеально представляла «qehalla». Полагая въ основаніе понятія Церкви іудейское понятіе народа Божьяго, К. долженъ былъ придать, согласно своей основной мысли о Церкви, такой же характеръ и мессіанской общинѣ, которую Христосъ имѣлъ въ виду создать. Другими словами, Христосъ въ Мт. 16, 18 говорилъ объ универсальной церкви. Этого вывода «експлиците» не имѣется у К., но онъ естественно подразумевается.

Ученіе о Церкви, какъ народѣ Божьемъ, является очень распространеннымъ въ современной богословской литературѣ. Я не имѣю намѣренія отрицать это ученіе, такъ какъ я его принимаю, какъ одинъ изъ элементовъ ученія о Церкви, но я считаю себя въ правѣ поставить вопросъ, было ли ученіе объ универсальной церкви первоначальнымъ, или, по меньшей мѣрѣ, было ли оно въ первоначальномъ христіанствѣ единственнымъ. Обратный переводъ изрѣченій Христа на арамейскій языкъ во многихъ случаяхъ оказываетъ намъ большую услугу, такъ какъ даетъ возможность выяснить правильный смыслъ изрѣченій Христа, но мы никогда не увѣрены вполне, что нашъ переводъ точенъ, особенно если рѣчь идетъ о переводѣ греческихъ терминовъ. Наши попытки въ этой области становятся рискованными, если мы стремимся найти подходящій арамейскій эквивалентъ греческаго термина, который не существовалъ въ арамейскомъ языкѣ. Я уже указывалъ, что мы не знаемъ, когда и гдѣ возникъ терминъ «екклесіа». Я готовъ думать, что онъ не существовалъ въ первоначальной іерусалимской церкви⁽⁷⁾. Съ моей точки зрѣнія доказательствомъ этого служитъ Дѣян. 2, 47: «...Господь ежедневно прилагалъ спасаемыхъ «епископовъ». Читеніе «къ Церкви», какъ болѣе легкое, является вторичнымъ и служитъ нѣкотораго рода автентичнымъ толкованіемъ термина «епископовъ». Если считать, что Лука использовалъ архаическіе источники для своихъ первыхъ главъ Дѣяній, то онъ нашелъ, надо думать, въ этихъ источникахъ терминъ «епископовъ». Это, повидимому, означаетъ, что первые іерусалимскіе христіане не знали ни греческаго слова «екклесіа», ни его арамейскаго

эквивалента. Употребленіе термина «екклесія» Стефаномъ въ его рѣчи ничего не можетъ доказать, такъ какъ мы не знаемъ, произнесъ ли онъ свою рѣчь по гречески или по арамейски. Кромѣ того, слово «екклесія» въ его рѣчи употреблено въ смыслѣ ветхозавѣтнаго «qehalla», и потому вполне на мѣстѣ. Употребленіе термина «екклесія» въ LXX почти ничего не даетъ, такъ какъ у насъ нѣтъ никакой увѣренности, что новозавѣтный терминъ «екклесія» долженъ обязательно соответствовать или быть тождественнымъ съ однимъ изъ арамейскихъ терминовъ, которые въ LXX переведены черезъ «екклесія». Поэтому я предпочитаю оставить, во всякомъ случаѣ здѣсь, подъ вопросомъ, какое слово употребилъ Христосъ, когда Онъ говорилъ въ Мт. 16, 18 о Церкви, и ограничиться, вслѣдъ за Кульманномъ, выясненіемъ его смысла. Принимая методъ К., я не могу согласиться съ его заключеніемъ. Мы уже знаемъ, что К. предлагаетъ замѣнить въ Мт. 16, 18 терминъ «екклесія» терминомъ «народъ Божій». Можемъ ли мы предположить, что Христосъ дѣйствительно сказалъ «Созидду Мой народъ Божій»? Это толкованіе вызываетъ рядъ трудныхъ вопросовъ. Прежде всего, могъ ли Христосъ сказать, что Онъ созидаетъ **Свой** народъ Божій? К. чувствуетъ, что личное мѣстоименіе «мой» не соответствуетъ іудейскимъ представленіямъ объ избранномъ народѣ, который принадлежитъ Богу, но онъ пытается устранить эту трудность указаніемъ, что Христосъ, какъ «Мессія - Сынъ Человѣческой» могъ говорить о своей Церкви, составленной изъ новаго народа Божьяго. Я думаю, что Кульманнъ употребляетъ терминъ «новый народъ Божій» (стр. 171 и др.) не въ прямомъ, а въ переносномъ смыслѣ, какъ мы часто это дѣлаемъ. Выраженія «новый народъ Божій» не имѣется въ Писаніи и его бы не слѣдовало употреблять, такъ какъ оно, употребляемое въ прямомъ смыслѣ, нарушаетъ единство народа Божьяго, а слѣдовательно и цѣлостность икономіи спасенія. Въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ мы имѣемъ не два народа Божія, а два его состоянія, которымъ соответствуетъ два Завѣта. Синайскому Завѣту соответствуетъ состояніе народа Божьяго до Христа, а Завѣту, заключенному на Голгофѣ, — состояніе народа Божьяго послѣ Пятидесятницы. Въ силу этого понятіе «созиданіе», а особенно «основаніе» неприложимо къ народу Божьему въ Мт. 16, 18, такъ какъ онъ уже былъ образованъ Богомъ на Синаѣ. Поэтому предлагаемый К. переводъ-толкованіе «На этой скалѣ Я созидду Мой народъ Божій» мнѣ представляется неточнымъ. Христосъ имѣлъ въ виду создать Свое мессіанское общество, обозначенное Имъ неизвѣстнымъ намъ арамейскимъ словомъ, которое должно быть составлено не изъ новаго народа Божьяго, а изъ народа Божьяго, призваннаго Богомъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, но въ его особомъ состояніи.

3. Исходя въ своей книгѣ изъ понятія Церкви, какъ народа Божьяго, К. совершенно не затрагиваетъ понятія Церкви, какъ тѣла Христова. Это тѣмъ болѣе поразительно, что о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, онъ часто говоритъ въ своей предыдущей большой работѣ «*Christ et le Temps*» (8). Объясненіе этого эклипса, повидимому, надо искать въ томъ, что К. старается показать отсутствіе анахронизма въ словахъ Христа, когда Онъ говорилъ о Церкви. Вѣроятно, ему казалось рискованнымъ осложнять понятіе Церкви, какъ народа Божьяго,

приложеніемъ къ нему понятія «тѣла», существованіе котораго въ іудейскомъ сознаниі того времени доказать трудно. Я хочу отмѣтить, что мнѣ кажется мало приемлемымъ критеріумъ, который ставитъ подлинность изрѣченій Христа въ полную зависимость отъ соотвѣтствія съ тѣмъ, что содержалось въ Его время въ іудейскомъ сознаниі. Какъ мы уже знаемъ, самъ Кулльманнъ признаетъ, что въ словахъ Христа Мт. 16, 18 имѣлось нѣчто новое по сравненію съ тѣмъ, что содержала іудейская мысль. Я готовъ въ этомъ направленіи идти гораздо дальше. Должны ли мы думать, что ученіе о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, является личнымъ вкладомъ ап. Павла въ ученіе о Церкви, заимствованное имъ изъ популярной стоической философіи? Хотя это мнѣніе очень распространено, я не могу къ нему присоединиться. Не говоря о томъ, что между стоическимъ ученіемъ о «сома» и ученіемъ ап. Павла о Церкви, какъ тѣлѣ, имѣется существенное различіе, мало вѣроятно само по себѣ, чтобы Павелъ внесъ въ христіанскую мысль стоическое ученіе. Зачѣмъ оно было ему? Онъ имѣлъ въ своемъ распоряженіи достаточно образовъ В. Завѣта, чтобы показать органическое единство Церкви. Или ученіе о тѣлѣ Христовомъ было получено Павломъ въ порядкѣ откровенія на пути въ Дамаскъ, или онъ его принялъ въ порядкѣ преданія отъ Іерусалимской церкви. Въ одномъ и другомъ случаѣ оно восходитъ къ самому Христу, такъ какъ Іерусалимская церковь не имѣла никакихъ побужденій что-либо заимствовать изъ стоической философіи, съ которой въ лучшемъ случаѣ могли быть знакомы только «эллинисты». Но можемъ ли мы отнести это ученіе ко Христу? Самъ К. считаетъ возможнымъ признать автентичность словъ Христа, которыя мы находимъ въ Іо. 2, 19 и въ нѣсколько иной формѣ у Мк. 14, 58 (ср. Дѣянія, 6, 14). У послѣдняго они приводятся въ качествѣ свидѣтельства противъ Христа, ложность котораго заключается, по мнѣнію К., въ измѣненіи подлежащаго въ первой части изрѣченія (9). Признавая автентичность словъ Христа о разрушеніи храма, К. въ высшей степени минимизируетъ ихъ значеніе, считая ихъ за «*représentation imagée*» (стр. 179). Съ моей точки зрѣнія версія Іоанна словъ Христа вполне правильна, а слѣдовательно правильно и указаніе Іо. 2, 21. («А Онъ говорилъ о храмѣ тѣла Своего»). Когда въ Евангеліяхъ мы имѣемъ двѣ версіи словъ Христа, то предпочтительнѣе выбирать одну изъ нихъ, чѣмъ вводить третію («храмъ будетъ разрушенъ» стр. 179). Въ іудейскомъ сознаниі идея храма, особенно въ формѣ скинии, играла не меньшую роль, чѣмъ идея народа (10). Обѣ эти идеи были тѣсно связаны другъ съ другомъ. Я не вижу никакихъ серьезныхъ возраженій противъ того, что Христосъ могъ дѣйствительно говорить о Своемъ тѣлѣ, какъ храмѣ или скинии, въ которомъ Богъ пребываетъ совмѣстно со Своимъ народомъ. Отсюда нетрудно провести линію, ведущую къ ученію Павла о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, но не непосредственно, а черезъ Тайную вечерю, на которой Христомъ было употреблено слово «тѣло», засвидѣтельствованное синоптиками и Павломъ. Это меня приводитъ къ выводу, что въ Мт. 16, 18 Христосъ говорилъ о мессіанскомъ обществѣ (ecclesia), которымъ является народъ Божій, собранный въ Его тѣлѣ, подобно тому, какъ ветхозавѣтный народъ былъ собранъ въ іерусалимскомъ храмѣ. «Об-

шество Христа отличается отъ ветхозавѣтнаго «qehalla» не тѣмъ, что оно составлено изъ новаго народа Божьяго (народъ остается единымъ), а тѣмъ, что мѣняется мѣсто собранія (екклесія) народа. При такомъ пониманіи смысла «екклесія» выраженіе «Моя церковь» не вызываетъ никакихъ трудностей: общество или содружество, которое Христосъ имѣлъ въ виду въ своихъ словахъ Мт. 16, 18, дѣйствительно ЕГО тѣло. Въмѣстѣ съ этимъ вполне разрѣшается то мнимое противорѣчіе, о которомъ я говорилъ выше (11). Нѣтъ различія между эклезіологіей Христа и эклезіологіей первоначальныхъ христіанъ, такъ какъ они исповѣдывали, что Церковь есть «сома» Христа.

Если мы будемъ понимать терминъ «екклесія», какъ народъ Божій, собранный Богомъ въ тѣлѣ Христа, то мы неизбежно должны прійти къ иному типу эклезіологіи по сравнению съ универсальной эклезіологіей. Я называю ее «евхаристической эклезіологіей» (12). Я бы о ней здѣсь не упоминалъ, если бы у самаго Куллманна не имѣлись нѣкоторые ея элементы. Въ своей книгѣ «Таинства въ Евангеліи Іоанна» юнъ прямо говоритъ о Церкви, какъ объ «евхаристическомъ тѣлѣ Христа (Corps eucharistique du Christ)» (13) Церковь Божія — «en Христо» (14). Мы должны брать это выраженіе, какъ оно дано и какъ его, вѣроятно, понимали первые христіане. Церковь — «во Христѣ», такъ какъ она собирается Богомъ въ тѣлѣ Христовомъ. Какъ тѣло Христово, Церковь проявляется во всей своей полнотѣ и во всемъ своемъ единствѣ въ Евхаристическомъ собраніи каждой мѣстной церкви, такъ какъ въ евхаристическихъ дарахъ Христосъ присутствуетъ во всей полнотѣ Своего тѣла. Поэтому каждая мѣстная церковь обладаетъ всей полнотой Церкви Божьей во Христѣ. Множественность мѣстныхъ церквей не нарушаетъ единства Церкви Божьей, какъ множественность Евхаристическихъ собраній не нарушаетъ единства Евхаристіи во времени и въ пространствѣ. Въ Церкви единство и множественность не только преодолеваются, но юдно включено въ другое. Въ эмпирической жизни единство Церкви проявляется во множественности мѣстныхъ церквей, а множественность мѣстныхъ церквей охраняетъ единство Церкви Божьей во Христѣ. При увеличеніи или уменьшеніи количества мѣстныхъ церквей полнота и единство Церкви остается неизмѣнной, а мѣняется только количество ея проявленій въ эмпирической жизни. Это количество проявленій Церкви есть ея внѣшняя универсальность, которая одновременно является предѣломъ земной миссіи Церкви. Поэтому евхаристическая эклезіологія нисколько не отрицаетъ универсализма Церкви, но она различаетъ внѣшній универсализмъ, какъ предѣлъ ея миссіи, отъ внутренняго, который всегда и при всѣхъ обстоятельствахъ остается равнымъ себѣ самому, такъ какъ обозначаетъ, что Церковь всегда и вездѣ проявляется во всей своей полнотѣ и во всемъ своемъ единствѣ. Игнатій Антиохійскій впервые, насколько намъ извѣстно, обозначилъ внутренній универсализмъ Церкви терминомъ «каѳолическая церковь». Этой послѣдней была для него каждая мѣстная церковь, собранная на Евхаристическое собраніе подъ предводительствомъ своего епископа. Понятіе части Церкви; въ какой бы оно формѣ ни высказывалось, не является эклезіологическимъ понятіемъ: либо Церковь дана во всей своей полнотѣ, либо ея нѣтъ совсѣмъ.

За отсутствием мѣста я принужденъ здѣсь ограничиться простымъ утверждениемъ, что первоначальной была евхаристическая эклезіологія, на смѣну которой пришла универсальная эклезіологія. Это, конечно, не значитъ, что не существовали съ самаго начала инныя тенденціи въ этой области, которыя приближали ее къ современной универсальной эклезіологіи. Уже въ Іерусалимской церкви имѣлись такого рода тенденціи, которыя усилились, когда іудео-христіанство въ ней стало преобладать. Онѣ не встрѣчали признанія со стороны мѣстныхъ церквей, а особенно церквей, основанныхъ Павломъ. Мѣстныя церкви не считали, что онѣ находятся въ томъ же положеніи по отношенію къ Іерусалиму, какъ іудейскія общины, такъ какъ Іерусалимъ не былъ для нихъ такимъ центромъ, какъ для іудеевъ. Онѣ и не могъ имъ быть, такъ какъ въ немъ не существовало христіанскаго храма, а ветхозавѣтный храмъ не могъ имѣть значенія для христіанъ. «Нерукотворенный храмъ» находится въ каждой мѣстной церкви, а потому каждая церковь считала себя независимой и самостоятельной, не отказываясь признавать — до разрушенія Іерусалима — авторитетъ Іерусалимской церкви. Съ разрушеніемъ Іерусалима тенденціи къ универсальной идеологіи не исчезаютъ, но постепенно укрѣпляются подъ влияніемъ римской имперской идеи, когда былъ найденъ центръ для всѣхъ мѣстныхъ церквей въ лицѣ Рима.

Перенесеніе современной эклезіологіи въ первоначальную церковь не только создаетъ неправильное представленіе о ней, но и ставитъ передъ нами проблемы, которыхъ не существовало въ то время, а потому эти проблемы являются неразрѣшимыми. Въ порядкѣ евхаристической эклезіологіи первоначальное христіанское сознаніе не могло ставить себѣ вопроса, кто возглавлялъ универсальную церковь въ это время, или болѣе конкретно, возглавлялась ли Церковь Петромъ, и когда и гдѣ. Въ церковномъ сознаніи первыхъ временъ не существовало основанія для такого вопроса, такъ какъ въ немъ не имѣлось **идеи власти** надъ мѣстными церквами, будь это власть одного лица, даже ап. Петра, или власть одной церкви, будь это іерусалимская, антиохійская или римская, надъ другими. Въ Мт. 16, 18 Христосъ говорилъ не объ универсальной церкви, а о Церкви, которая есть Его тѣло, проявляющееся въ Евхаристическомъ собраніи каждой мѣстной церкви. Объячая, что эта Церковь будетъ построена на Петрѣ, Христосъ не ставилъ его, какъ Своего уполномоченнаго, надъ **всей Своей церковью**. Въ этомъ пунктѣ К. вполне совпадаетъ съ католическимъ богословіемъ, такъ какъ для него Петръ былъ главою универсальной церкви во время его пребыванія въ Іерусалимѣ. Его расхожденіе съ католическою церковью заключается только въ томъ, что онъ ограничиваетъ это возглавленіе очень короткимъ временемъ. Въ свѣтѣ евхаристической эклезіологіи изъ Мт. 16, 17-19 можно только вывести, что Христосъ сдѣлалъ Петра главою внутри мѣстной церкви, а не надъ мѣстными церквами. Болѣе того, мы имѣемъ прямое указаніе въ новозавѣтныхъ писаніяхъ, что первоначальное церковное сознаніе не разсматривало Петра главою Церкви. Я имѣю въ виду Еф. 1, 22-23 (ср. Кол. 1, 18). Считать или не считать это посланіе подлиннымъ, оно свидѣтельствуетъ о томъ, что первоначальное христіанское сознаніе считало Христа гла-

вою Церкви, и не содержало мысли о томъ, что Христосъ кого-либо сдѣлалъ, временно или постоянно, Своимъ уполномоченнымъ. Ту же систему мыслей мы находимъ въ I Кор. 3, 11. Было бы неправильно видѣть въ Еф. 1, 22-23 и особенно въ I Кор. 3, 11, выраженіе полемики противъ Петра, такъ какъ у Петра, какъ и у Павла, не только не было претензій на возглавленіе универсальной церкви, но и не существовало самой идеи возглавленія. Кромѣ того, первоначальные христіане не чувствовали потребности въ видимомъ возглавленіи Церкви при невидимомъ ея Главѣ — это языкъ нашего времени, такъ какъ для нихъ Христосъ присутствовалъ на каждомъ Евхаристическомъ собраніи.

4. Кулльманнъ считаетъ, что Мт. 16, 17-19 стоитъ не на своемъ мѣстѣ. Не допуская возможности, что слова Христа къ Петру были сказаны воскресшимъ Христомъ, К. почти категорически высказывается, что они были сказаны Имъ передъ страданіемъ на Тайной вечерѣ (15). Это предположеніе К. до нѣкоторой степени продиктовано его пониманіемъ Церкви въ Мт. 16, 18. «Созиданіе» Церкви, какъ мессіанской общины могло начаться, согласно мессіанскому сознанію Христа, послѣ Его страданій и воскресенія. Поэтому, К. представляется естественнымъ, что Христосъ произнесъ на Тайной вечери, наканунѣ своихъ страданій свое торжественное обѣщаніе о созиданіи Церкви на Петрѣ. Допуская, что наше изрѣченіе Христа находится не на своемъ мѣстѣ, я рѣшительно высказываюсь, съ точки зрѣнія евхаристической эклезіологии, противъ предположенія, что оно было сказано на Тайной вечери, а особенно воскресшимъ Христомъ. Мое расхожденіе съ К. не относится только къ вопросу о литературной композиціи Евангелія Матфея, но обусловлено разнымъ пониманіемъ понятія «созиданія Церкви» и разнымъ опредѣленіемъ момента созиданія Церкви. Прежде чѣмъ перейти къ этому вопросу я бы хотѣлъ сдѣлать одно предварительное замѣчаніе.

Въ только что вышедшемъ изъ печати этюдѣ «Преданіе» (16) К. съ полной ясностью высказалъ то, что только чувствовалось въ его книгѣ «Св. Петръ». Возвращаясь къ своей терминологіи, нашедшей свое выраженіе въ «Christ et le Temps», К. пишетъ въ своемъ новомъ этюдѣ, что время Церкви начинается отъ смерти послѣдняго апостола, а слѣдовательно дѣятельность апостоловъ относится ко времени Воплощенія. Если мы сравнимъ эти высказыванія К. съ тѣмъ, что имѣется въ его книгѣ «Christ et le Temps», то мы должны констатировать, что у него произошелъ нѣкій сдвигъ въ сторону удлиненія времени Воплощенія. Тамъ говорится, что время Церкви начинается съ Пасхи и съ этого же момента начинается дѣятельность апостоловъ, а потому вся дѣятельность апостоловъ падаетъ на время Церкви. Этотъ самъ по себѣ какъ будто незначительный сдвигъ очень важенъ, такъ какъ въ немъ лежитъ ключъ къ пониманію основныхъ мыслей книги К. «Св. Петръ». Въ частности это удлиненіе времени Воплощенія опредѣляетъ его пониманіе понятія «созиданія» Церкви.

Основываясь на образѣ зданія или дома, который является обычнымъ въ ветхо- и новозавѣтной письменности, К. въ созиданіи Церкви различаетъ два момента или точнѣе два періода. Первый періодъ относится ко времени дѣятельности апостоловъ, когда Церковь оснс-

ываается на Петрѣ, какъ скалъ, и второй, когда начинается эпоха ея созиданія, съ которой начинается время Церкви въ собственномъ смыслѣ. Какъ относящееся ко времени Воплощенія, основаніе Церкви является «*événement unique*», а потому оно не можетъ повторяться въ истории Церкви. Это указаніе очень важно, такъ какъ оно, какъ мы увидимъ ниже, опредѣляетъ отношеніе К. къ апостольскому преемству. Предлагаемая К. схема оправдана только при условіи ея пониманія гермина Церковь въ Мт. 16, 18, но она отпадаетъ, если мы будемъ исходить изъ ученія о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ. Въ порядкѣ евхаристической еклезиологии мы не можемъ отдѣлять «основаніе» Церкви отъ ея «созиданія», такъ какъ оба эти момента составляютъ одинъ цѣлостный актъ. Въ эмпирической жизни Церковь появляется сразу, какъ цѣлое, во всей ея полнотѣ. Она и не могла иначе появиться, такъ какъ Церковь, какъ тѣло Христово, можетъ существовать только во всей своей полнотѣ. Не только основаніе Церкви, какъ думаетъ К., но и весь актъ созиданія неповторимъ, такъ какъ онъ былъ совершенъ одинъ разъ навсегда, «ефапакс», одинажды, какъ неповторима Тайная Вечеря, Голгофа, Воскресеніе и все вообще время Воплощенія. Этому созиданію предшествовали два предварительныхъ момента. Первый нашелъ свое выраженіе въ Мт. 16, 17-19. Когда Христосъ произнесъ «Созижду Церковь Мою», то это было только обѣтованіемъ о Церкви, а слѣдовательно Церкви еще не существовало. Ученики Христа во время Его земной жизни не составляли Церковь. Они были съ Нимъ, но юни не были «во Христѣ». Церковь была установлена на Тайной вечери черезъ установленіе Евхаристіи. Это былъ такъ сказать учредительный актъ, реализація котораго падаетъ на время Пятидесятницы, когда была создана Церковь черезъ первую Евхаристію, совершенную Петромъ. Это же было одновременно и актуализаціей Церкви Божьей во Христѣ въ мѣстной Иерусалимской Церкви. Въмѣстѣ съ тѣмъ это было исполненіемъ обѣтованія, даннаго Христомъ въ Мт. 16, 17-19. Поэтому Пятидесятница отмѣчаетъ грань, отдѣляющую время Воплощенія отъ времени Церкви. Существованіе Церкви полностью принадлежитъ времени Церкви, а ея созиданіе относится еще ко времени Воплощенія.

Будучи «*événement unique*», созиданіе Церкви неповторимо, но не ея актуализація въ мѣстныхъ церквахъ. Это тотъ процессъ «созиданія», который падаетъ на время Церкви. Актуализированная впервые въ мѣстной Иерусалимской церкви, Церковь Божія во Христѣ должна быть актуализирована во множествѣ мѣстныхъ церквей. Предѣломъ этого множества можетъ быть только вселенная. Поэтому мы можемъ говорить о созиданіи мѣстныхъ церквей и возрастаніи самой мѣстной церкви, но все это не относится къ Церкви Божьей во Христѣ, которая всегда остается равной самой себѣ. Какъ «тѣло во Христѣ» (Рим. 12, 5) мѣстная церковь можетъ возрастать, но съ самаго начала своего существованія она остается цѣлостнымъ организмомъ, хотя и переходитъ отъ младенческаго возраста въ мужа совершеннаго. Въ каждый моментъ ея существованія въ ней въ полнотѣ выявляется вся Церковь Божія. Поэтому я не могу принять представленіе о Церкви, какъ злани, въ которомъ на Петрѣ, какъ основаніи, постепенно воздвигаются

все новые и новые слои (стр. 200). Если мы въ Писаніи находимъ образъ зданія для обозначенія Церкви, то этотъ образъ не предполагаетъ, что «домъ Божій» до конца времени Церкви останея незаконченнымъ, такъ какъ незаконченнымъ останея не онъ, а возрастаніе христіанъ, внутреннее и внѣшнее. Я не думаю, чтобы авторитетъ «Пастыря» былъ настолько непрекаемъ, что мы должны были бы принять его образъ строящейся башни.

Въ связи съ этимъ я долженъ сказать нѣсколько словъ относительно служенія апостоловъ. Я мало что могу прибавить къ тому, что сказано объ этомъ К., но я долженъ сдѣлать только замѣчаніе, которое мнѣ представляется существеннымъ для служенія ап. Петра. Апостольство имѣетъ эклезіологическій характеръ, который не только не зполнѣ ясно выступаетъ у К., но до нѣкоторой степени у него заглушивается. Какъ я указывалъ, онъ относитъ дѣятельность апостоловъ ко времени Воплощенія, а не ко времени Церкви. Апостолы тѣ, кто видѣли воскресшаго Христа и получили отъ него особую миссію. Полученіе апостолами миссіи, за исключеніемъ ап. Павла, падаетъ на время Пасхи. Для К. съ этого момента 12 стали апостолами. Опредѣляя так. обр. начало апостольства, онъ какъ-будто упускаетъ изъ виду ясное указаніе Дѣяній, что дѣятельность апостоловъ начинается послѣ Пятидесятницы, а тѣмъ самымъ какъ-будто смѣшиваетъ обѣтованіе объ апостольствѣ съ его исполненіемъ. Во время земной жизни Христа «Двѣнадцать» не были апостолами, но они имѣли только обѣтованіе о томъ, что они будутъ ловцами человековъ. Обѣтованіе исполняется на Пятидесятницу, когда въ Духъ и черезъ Духа они стали апостолами, т. е. въ тотъ моментъ, когда черезъ того же Духа актуализировалась Церковь. Это означаетъ, что апостольство, какъ особое служеніе, возможно только въ Церкви, для которой оно установлено, и не можетъ быть поэтому отнесено ко времени Воплощенія: оно не можетъ быть до Церкви и не можетъ быть безъ Церкви. Какъ свидѣтели воскресшаго Христа апостолы несли благовѣстіе о спасеніи «во Христѣ», т. е. въ Церкви. Поэтому ихъ миссія заключалась не въ индивидуальномъ обращеніи въ христіанство, что и не исключалось, а въ «созиданіи» мѣстныхъ церквей. Это опять насъ приводитъ къ Пятидесятницѣ, такъ какъ только послѣ актуализации Церкви Божьей стало возможно созиданіе мѣстныхъ церквей.

6. Во исполненіе обѣтованія Петръ вмѣстѣ съ остальными «Двѣнадцатью» сталъ апостоломъ на Пятидесятницу. Но онъ имѣлъ еще особое обѣтованіе, что на немъ будетъ построена Церковь. Когда и какъ оно исполнилось? Это кардинальный вопросъ для всей книги Кулльманна «Св. Петръ», но это и кардинальный вопросъ для всего христіанскаго сознанія.

Прежде всего попробуемъ выяснитъ точку зрѣнія К. Согласно его мнѣнію Петръ скала, на которой строится Церковь, т. е. онъ ея основаніе, на которомъ она покоится и въ которомъ она укоренена (стр. 189). Это звучитъ почти, какъ догматическая аксіома, подъ которой могутъ подписаться православные и католики, но она не даетъ отвѣта на вопросъ, въ чемъ это выразилось въ жизни Церкви. Надо отмѣтить, что К. признаетъ, кромѣ Петра, всѣхъ апостоловъ основаніемъ Церкви,

что сразу же ставитъ вопросъ, какъ и чѣмъ ютичить особыя функціи Петра отъ обычныхъ функцій апостоловъ. И тотъ и другой вопросъ Кулльманнъ рѣшаетъ въ хронологическомъ смыслѣ. Уже при земной жизни Христа Петръ былъ первымъ среди «Двѣнадцати», какъ ихъ представитель. Вѣроятно, по Кулльманну, на Тайной вечери онъ получилъ особое обѣтованіе быть скалой, имѣть ключи царствія Божьего и «вязать и разрѣшать», что потомъ было распространено частично и на остальныхъ изъ «Двѣнадцати». Ему первому явился Христосъ и, вѣроятно, ему первому Онъ поручилъ особую миссію, что, повидимому, нашло свое выраженіе въ Іо. 21, 15-17: «паси овецъ Моихъ». За первымъ явленіемъ воскресшаго Христа послѣдовали другія, и остальные «Двѣнадцать» получили служеніе апостольства. Онъ былъ первымъ среди апостоловъ, но опять же, какъ ихъ представитель и «porte parole». Какъ домоуправитель, которому поручены ключи (стр. 183), онъ возглавилъ Церковь въ первые годы его пребыванія въ Іерусалимѣ. Затѣмъ, чувствуя больше склонности къ миссіонерской работѣ, чѣмъ къ возглавленію Іерусалимской церкви, онъ передалъ его Іакову, брату Господню, а самъ сталъ во главѣ іудео-христіанской миссіи, находившейся въ зависимости отъ Іакова. Съ этого момента ему уже не принадлежало управленіе универсальной церковью. Если во время своей послѣдующей миссіонерской дѣятельности онъ былъ во главѣ той или иной мѣстной церкви, то черезъ нее онъ никакъ не могъ быть главою универсальной церкви.

Это опредѣленіе роли ап. Петра, какъ основанія Церкви, вызываетъ недоумѣніе. Что именно въ ней дѣлаетъ Петра скалой, на которой покоится Церковь? К. настаиваетъ на томъ, что Петръ былъ нѣкоторое время во главѣ Іерусалимской церкви, какъ бы чувствуя, что въ этомъ лежитъ ключъ къ пониманію роли Петра, какъ скалы, но онъ самъ какъ-будто не знаетъ, какой ему сдѣлать изъ этого выводъ. Если Петръ, возглавляя Іерусалимскую церковь, возглавлялъ черезъ нее универсальную церковь, такъ какъ въ это время эмпирическіе предѣлы универсальной церкви совпадали съ предѣлами мѣстной церкви, то въ этой роли его вполне замѣнилъ Іаковъ. Поэтому вопросъ о скалѣ, которой былъ Петръ, рѣшается К., какъ я уже указалъ, хронологически: онъ былъ первымъ среди Двѣнадцати, первымъ среди апостоловъ, и онъ первый возглавилъ первую церковь. Надо признать, что это мало и, можетъ быть, даже слишкомъ мало, чтобы это могло оправдать роль Петра, какъ скалы.

Когда мы переходимъ къ роли Петра, какъ главы іудео-христіанской миссіи, то мы попадаемъ изъ области фактовъ въ область гипотезъ. Въ Писаніи нигдѣ не говорится прямо, что Петръ былъ главою этой миссіи. К. основывается на Гал. 2, 9: «И узнавъ о благодати, данной мнѣ, Іаковъ и Кифа, и Іоаннъ, почитаемые столпами, подали мнѣ и Варнавъ руку общенія, чтобы намъ идти къ язычникамъ, а имъ къ обрѣзаннымъ». К. придаетъ этому сообщенію Павла особое значеніе и особый смыслъ, который не можетъ быть оправданъ нашимъ текстомъ. К. считаетъ, что въ результатѣ соглашенія возникли двѣ миссіи, основанныя на національно-религіозномъ принципѣ: одна, во главѣ

которой стоялъ Петръ, для іудеевъ, а другая съ Павломъ во главѣ для язычниковъ. Въ глазахъ К. это было первой схизмой въ исторіи церкви, которая окончательно раздѣлила первоначальное христіанство на двѣ вѣтви (стр. 38). Не переносить ли К. въ далекое прошлое наши современные болѣзни? (17). Въ дѣйствительности дѣло шло не объ этомъ, а о временномъ географическомъ раздѣленіи областей миссіонерской работы: Іаковъ, Петръ и Іоаннъ взяли себѣ Палестину, какъ страну обрѣзанныхъ, а Павелъ остальные области Римской имперіи. Само собою разумѣется, что это соглашеніе отпало, когда Петръ покинулъ Палестину и сталъ работать въ той же географической области, въ которой работалъ Павелъ. Если мы согласимся на такомъ пониманіи Гал. 2, 9, то отпадаетъ нѣкоторое недоумѣніе, высказанное К. (стр. 39), какъ апостолы въ Іерусалимѣ не учли, что не было ни церквей, составленныхъ исключительно изъ христіанъ-іудеевъ, ни церквей — изъ христіанъ-язычниковъ, но всѣ онѣ имѣли болѣе или менѣе смѣшанный составъ. Далѣе, наше пониманіе Гал. 2, 9 ставитъ подъ вопросъ само существованіе іудео-христіанской миссіи, во всякомъ случаѣ настолько организованной, какъ она выступаетъ у К. Нельзя въ самомъ дѣлѣ считать «нѣкоторыхъ отъ Іакова», слѣдовавшихъ по слѣдамъ Павла, представителями этой миссіи, а кто были другіе, мы не знаемъ.

Если мы все же допустимъ, что эта миссія существовала и что во главѣ ея стоялъ Петръ, то мы никакъ не можемъ допустить, что въ мѣстныхъ церквахъ, а тѣмъ болѣе въ тѣхъ, которыя были основаны Павломъ, христіане изъ іудеевъ стояли въ зависимости отъ Петра. К. указываетъ, что Петръ могъ прибыть въ Римъ въ цѣляхъ посѣщенія христіанъ изъ іудеевъ, которые отъ него зависѣли (стр. 70) или въ цѣляхъ улаженія конфликта между ними и христіанами изъ язычниковъ, допуская даже, что Петръ былъ вызванъ для этой цѣли въ Римъ (стр. 94). Я долженъ рѣшительно высказаться противъ этого, такъ какъ я считаю, что это совершенно недопустимое предположеніе, которое игнорируетъ существованіе мѣстныхъ церквей, какъ нѣкоего цѣлаго. Совершенно правильно, что церкви, основанныя Павломъ, признавали его авторитетъ, а въ церквахъ, основанныхъ Петромъ, наибольшимъ авторитетомъ пользовался Петръ, но абсолютно невозможно, чтобы одна часть мѣстной церкви зависѣла отъ Павла, а другая отъ Петра. Это означало бы, что въ разныхъ городахъ Римской имперіи существовали отдѣльныя группы христіанъ, ничѣмъ, кромѣ вѣры, несвязанныхъ между собою, т. е. не существовало мѣстныхъ церквей. Во главѣ мѣстныхъ церквей стояли ея предстоятели, отъ которыхъ зависѣли **всѣ члены церкви**, каково бы ни было ихъ происхожденіе. К. какъ-будто желаетъ распространить на всѣ мѣстныя церкви церковное положеніе Коринтской церкви, противъ котораго боролся ап. Павелъ.

Слѣдующій вопросъ, который вызываетъ гипотеза существованія іудео-христіанской миссіи, заключается въ томъ, почему Петръ долженъ былъ въ качествѣ главы этой миссіи находиться въ зависимости отъ Іакова, брата Господня. Никакого указанія на это мы не находимъ въ Писаніи. Чтобы оправдать это предположеніе, мы должны допустить, что Іаковъ, которому Петръ передалъ возглавленіе Іерусалимской церкви, стоялъ во главѣ универсальной церкви. Это не вполне ясно вы-

ражено въ книгѣ К., но если это такъ, то почему Павелъ также не находился въ зависимости отъ Иакова, что отрицается Кулльманномъ? Поэтому приходится думать, что мысль К. о зависимости Петра отъ Иакова была ему нужна, чтобы обосновать его предположеніе о причинахъ прибытія Петра въ Римъ и объ его мученической кончинѣ.

Наконецъ, остается еще одинъ вопросъ, что было сдѣлано Петромъ, какъ главою іудео-христіанской миссіи. Очень сомнительно, какъ признаетъ самъ К., что антиохійская церковь была основана Петромъ. Еще болѣе сомнительно, вопреки преданію, которое появляется во второй половинѣ II-го вѣка, что имъ была основана Римская церковь. Вопреки утверженію Діонисія Коринскаго Петръ не былъ основателемъ Коринтской церкви, такъ какъ мы точно знаемъ, что она была основана Павломъ. Что касается александрійской церкви, то въ настоящее время выдвинута гипотеза, что она находилась подъ вліяніемъ іудео-христіанства⁽¹⁸⁾, но она сама, какъ извѣстно, связывала свое основаніе съ именемъ евангелиста Марка. Необходимо указать, что ни одна церковь, за исключеніемъ Римской и Антиохійской, не претендовала на то, что Петръ былъ ея основателемъ. Поэтому вопросъ, что было сдѣлано Петромъ въ качествѣ главы іудео-христіанской миссіи, остается для насъ безъ отвѣта. Дѣлая поправку на неполноту нашихъ свѣдѣній, мы все-таки должны признать, что миссіонерская дѣятельность Петра не можетъ быть сравнена съ дѣятельностью Павла. У читателя книги К. невольно поднимается вопросъ, почему Петръ, а не Павелъ, является скалой или основаніемъ Церкви. Какъ извѣстно, противники подлинности Мт. 16, 17-19 ссылаются на то, что историческая роль Петра, какъ она намъ извѣстна, не соответствуетъ тому, что сказано о немъ въ изрѣченіи Христа. Книга К. не опровергаетъ этого аргумента.

Надо замѣтить, что католическое богословіе также не даетъ яснаго и исчерпывающаго отвѣта на вопросъ, какъ и въ чемъ исполнилось обѣтованіе, что Петръ будетъ скалою Церкви. Въ своей рецензіи на книгу Кулльманна Р. Venoit⁽¹⁹⁾ указываетъ, что Петръ былъ не только апостоломъ, не только епископомъ, если онъ имъ былъ когда-либо, но онъ былъ княземъ апостоловъ и главою универсальной церкви. Если мы даже согласимся съ этимъ и съ тѣмъ, что Петръ въ личномъ порядкѣ передалъ свою власть римскому епископу, то это не оправдываетъ обѣтованія о томъ, что онъ скала Церкви. Въ лучшемъ случаѣ въ этомъ мы можемъ видѣть исполненіе обѣтованія о томъ, что Петръ получитъ ключи царствія небснаго и власть вязать и разрѣшать. И въ католическомъ богословіи слова «Ты Петръ и на семь камнѣ Я созижду Церковь Мою», хотя и написанныя на фронтонѣ собора св. Петра, остаются загадочными.

Эта неудача К. показать, какъ и въ чемъ выразилось, что Петръ скала, не объясняется ли тѣмъ, что онъ исходитъ въ своей работѣ изъ принциповъ универсальной эклезіологіи, въ которой мы не можемъ найти отвѣта на этотъ вопросъ? Не можемъ ли мы найти этотъ отвѣтъ въ евхаристической эклезіологіи? Церковь есть тѣло Христово, которое проявляется полностью въ каждомъ Евхаристическомъ собраніи мѣстной церкви. Какъ указано выше, множественность мѣст-

ныхъ церквей не разрываетъ единства ея тѣла, потому что множественность Евхаристическихъ собраній не нарушаетъ единства Евхаристіи. Во времени и въ пространствѣ совершаются не разныя Евхаристіи, а одна и таже Евхаристія. Она была **совершена Петромъ** на Пятидесятницу, когда была построена на немъ Церковь, которая актуализировалась въ мѣстной Иерусалимской церкви. Какъ евхаристическое тѣло, она дѣйствительно **построена на Петрѣ**, который, возглавляя апостоловъ и маленькую группу вѣрующихъ, возглавилъ первое Евхаристическое собраніе. Если бы онъ не занималъ такого положенія въ первомъ Евхаристическомъ собраніи, то его бы занялъ или кто-либо другой, кому Христосъ далъ аналогичное обѣтованіе стать камнемъ Церкви, или, если бы не было другого Петра, то не было бы и Церкви, согласно волѣ Божьей. Петръ входитъ въ самый моментъ «созиданія», а потому онъ дѣйствительно скала или камень Церкви. Обѣтованіе о Церкви, а слѣдовательно и о Петрѣ вполнѣ исполнилось на Пятидесятницу, которая есть исполненіе обѣтованія Христа о Церкви, о Петрѣ, какъ камнѣ, объ апостолахъ. Это было «*événement unique*», въ которомъ все укоренено и безъ котораго ничего не могло быть въ Церкви, такъ какъ безъ него не могло бы быть и самой Церкви, а слѣдовательно безъ Петра не было бы Церкви. Если бы въ этотъ моментъ созиданія Церкви окончилась роль Петра, то онъ оставался бы все-таки скалой Церкви. Дальнѣйшая исторія ничего не прибавила или убавила въ томъ, что произошло на Пятидесятницу, когда Церковь была построена во всей ея полнотѣ и во всемъ ея единствѣ на Петрѣ.

7. Могъ ли имѣть Петръ преемниковъ? К. считаетъ, что обѣтованіе было дано лично Петру, причемъ Петру, какъ апостолу. Онъ съ особой силою настаиваетъ на томъ, что апостольство неповторимо. Оно было исключительнымъ явленіемъ въ исторіи домостроительства Божьяго, и со смертію послѣдняго апостола больше апостоловъ не было. К. нѣсколько разъ подчеркиваетъ, что епископъ не есть апостоль, а есть епископъ, а потому онъ не есть преемникъ тѣхъ, служеніе которыхъ неповторимо и которое совершилось «единожды». Всѣ эти аргументы вытекаютъ изъ основной предпосылки К., на которую мы уже обращали вниманіе; апостольство относится ко времени Воплощенія, а не ко времени Церкви.

Православнаго богослова нѣсколько удивляетъ настойчивость, съ которой К. утверждаетъ, что епископы не являются апостолами въ Церкви (20). Повидимому, и католическіе богословы также этимъ удивлены. По крайней мѣрѣ, Р. Venot въ упомянутой мною рецензій указываетъ, что даже папа никогда не считалъ себя апостоломъ. К. правъ, что апостольство, какъ таковое, неповторимо. Онъ правъ также въ томъ, что обѣтованіе о скалѣ дано было лично Петру, и никто не можетъ воспринять эту роль Петра, потому что Церковь построена на Петрѣ разъ навсегда. Мнѣ думается, что въ этомъ пунктѣ не можетъ быть разногласія. Но значить ли это, что Петръ не имѣлъ и не имѣетъ преемниковъ? К. совсѣмъ не отрицаетъ, что служеніе управленія, которое исполнялъ Петръ, какъ первый предстоятель Иерусалимской церкви, преемственно продолжается въ Церкви и исполняется епископами, какъ епископами, которые не суть апостолы. Больше того, К. готовъ

признать, что въ универсальной церкви можетъ быть единый глава, который бы ее возглавлялъ (стр. 213), но это возглавленіе не имѣло бы никакого отношенія къ Петру. «Для главъ универсальной церкви не существуетъ звеньевъ преемства... Послѣ Іакова наступилъ пробѣлъ...» (стр. 211). Наконецъ, Кульманнъ, повидимому, не отрицаетъ и епископскаго преемства, которое въ начальной своей точкѣ восходить къ апостоламъ. Вопросъ идетъ о томъ, есть ли какая-нибудь связь между апостолами и тѣми, кого они поставляли, какъ представителей церквей. Въ частности — и это главное для насъ — есть ли какая-нибудь связь между Петромъ и служеніемъ представителей церквей?

Дѣйствительно ли между апостольскимъ и послѣапостольскимъ временемъ существуетъ грань, которая отдѣляетъ эти времена другъ отъ друга? Мы уже видѣли, что согласно нашему убѣжденію, апостольство относится не ко времени Воплощенія, а ко времени Церкви. Этимъ устраняется основная предпосылка К. противъ «апостольскаго преемства». Епископы и апостолы относятся къ одному и тому же времени, а потому мы можемъ думать о нѣкоторомъ преемствѣ между одними и другими.

К. указываетъ, что основаніе Церкви было положено разъ навсегда, а потому никакого апостольскаго преемства не можетъ быть и его нельзя вывести изъ Мт. 16, 17-19. Въ нашемъ изрѣченіи Христа дѣйствительно прямо не говорится о преемствѣ, но это не можетъ быть еще окончательнымъ аргументомъ противъ него, такъ какъ оно можетъ быть включено въ понятіе Церкви, которая создается на Петрѣ. Самъ К. считаетъ, что Христосъ продолжаетъ создавать Церковь на Петрѣ-скалѣ (стр. 212). Мнѣ кажется, что это указаніе К. можетъ дать рѣшеніе, которое мы ищемъ, если мы будемъ его искать въ самой Церкви, а не помимо ея. Оно неправильно, если мы будемъ его понимать въ томъ смыслѣ, что Христосъ продолжаетъ создавать Церковь, которая, какъ Его тѣло, построена разъ навсегда. Оно правильно, если мы будемъ его понимать въ томъ смыслѣ, что Церковь Божія во Христѣ, по плану домостроительства Божьяго, должна проявляться не въ одной мѣстной церкви, а въ множественности мѣстныхъ церквей, которыя всѣ тождественны по своей природѣ, какъ тождественны по своей природѣ всѣ Евхаристическія собранія. Мѣсто ап. Петра на первомъ Евхаристическомъ собраніи не могло остаться незаполненнымъ, оно было занято предстоятелемъ мѣстной церкви. Не слѣдуетъ забывать, что въ древней церкви мѣсто въ Евхаристическомъ собраніи связано было съ отвѣтствующимъ ему служеніемъ. Занимая мѣсто Петра, предстоятель исполнялъ пастырское служеніе, которое входило, какъ одна изъ функций, въ апостольское служеніе. К. упоминаетъ въ своей книгѣ объ ученіи, по которому епископъ занялъ мѣсто апостоловъ, но считаетъ, что оно можетъ дать поводъ къ недоразумѣніямъ (стр. 197). Всякое недоразумѣніе исчезаетъ, если мы ученіе объ апостольскомъ преемствѣ будемъ разсматривать не индивидуально, а въ Церкви. Совершенно недопустима постановка вопроса, кому Петръ передалъ свое служеніе, а особенно свою роль, какъ основанія Церкви. Эту роль онъ выполнилъ лично, такъ какъ ему лично было дано обѣтованіе, и онъ никому

не могъ ее передать, и не только потому, что Церковь была разъ навсегда построена на Петрѣ, но и потому, что его роль собственно была пассивной: Церковь была построена на Петрѣ Христомъ, а не Петромъ (21). Что касается паствы, то оно не могло имъ быть передано помимо Церкви или внѣ Церкви. Неправильно считать, какъ думаетъ К., что Петръ, покидая Иерусалимъ, передалъ возглавление Иерусалимской церкви Иакову. Въ такомъ порядкѣ никогда не происходило поставленіе предстоятелей въ первоначальной церкви: оно совершалось въ Церкви и Церковью. Это означаетъ, что Церковь является носителемъ принципа преемства, которое выражается черезъ преемство епископовъ, начиная отъ перваго поставленнаго апостоломъ или тѣмъ лицомъ, кто имѣлъ отъ него специальное порученіе. Какъ предстоятель церкви, епископъ входитъ въ апостольское преемство, а не лично самъ по себѣ, т. к. лично оно ему не принадлежитъ, а только черезъ церковь, которую онъ возглавляетъ. Паствы, установленное Христомъ въ Церкви (Іо. 21, 15-17), не можетъ быть неповторимымъ, такъ какъ оно по своей природѣ и по своему назначенію именно повторяемо и должно переходить отъ одного лица къ другому. Оно преемственно должно сохраняться, потому что нельзя допустить, что оно закончилось въ Церкви со смертью Петра и другихъ апостоловъ. Паствы апостоловъ не было инымъ, чѣмъ паствы предстоятелей церквей, которые уже существовали при апостолахъ: то и иное совершалось въ Церкви.

Въ связи съ паствы, которое отъ Петра переходитъ къ предстоятелямъ церквей, мы должны поставить вопросъ, переходить ли къ нимъ обѣщаніе Христа, что Онъ дастъ Петру ключи царства небеснаго и что онъ будетъ вязать и разрѣшать. Этотъ вопросъ можетъ быть поставленъ въ другой формѣ, а именно: въ какомъ отношеніи стоитъ къ паствы обѣщаніе Христа въ Мт. 16, 19? Рѣшеніе этого вопроса въ значительной степени зависитъ отъ опредѣленія взаимоотношенія Мт. 16, 19 и Іо. 21, 15-17, чего я здѣсь не могу касаться. Несомнѣнно одно, что обѣщаніе Мт. 16, 19, хотя и обращено къ нему лично, дано ему въ Церкви и для Церкви, а не внѣ Церкви или надъ Церковью. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самый текстъ Мт. 16, 17-19: сначала будетъ построена Церковь, а затѣмъ въ ней Петръ будетъ имѣть ключи и сможетъ «вязать и разрѣшать». Въ свою очередь это указываетъ на то, что Христосъ обѣщаль облекъ Петра особымъ служеніемъ въ Церкви, а не властью. Термина «potestas» не имѣется въ текстѣ изрѣченія Христа, какъ оно передано Матѳеемъ. Если я не ошибаюсь, впервые Тертуллианъ внесъ этотъ терминъ въ свое толкованіе Мт. 16, 17-19. Въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Римскому юристу, ставшему христіаниномъ и даже примкнувшему къ монтеизму, не легко было отказаться отъ юридическаго способа мышленія. Мы хорошо знаемъ, что онъ дѣйствительно внесъ въ христіанскую мысль не мало юридическіе понятія. Должны ли мы слѣдовать за нимъ и считать, что Христосъ передалъ Петру «власть» ключей и «власть» вязать и разрѣшать? Христосъ облекалъ апостоловъ не властью въ Церкви и надъ Церковью, а служеніями. «Сынъ Человѣческой не для того пришелъ, чтобы Ему служили, но чтобы послужить...» (Мк. 10, 45). «Я даль

Вамъ примѣръ, чтобы и вы дѣлали то же, что Я сдѣлалъ Вамъ» (Ю. 13, 15). Въ тотъ моментъ, когда Церковь была построена на Петрѣ, онъ получилъ въ ней служеніе ключей. Если роль Петра, какъ скалы или камня Церкви, неповторима, то служеніе ключей, какъ церковное служеніе, должно въ ней продолжаться. Въ этомъ лежитъ объясненіе того, что Христосъ распространилъ служеніе ключей черезъ Петра на остальныхъ апостоловъ, хотя они не были причастны къ функціи, которая лежала на Петрѣ: быть скалой, на которой Христосъ воздвигъ Церковь. Контекстъ, въ которомъ находится Мт. 18, 18 ясно указываетъ, что рѣчь идетъ о служеніи, имѣющемъ прямое отношеніе къ Церкви. Показательно, что въ связи съ этимъ еще разъ упоминается о Церкви: «Скажи Церкви...» Рѣчь идетъ объ отлученіи, а также объ обратномъ приѣмѣ, что всегда входило въ папство, какъ одна изъ его функцій, которая не могла прекращаться въ Церкви. Содержаніе служенія ключей, вѣроятно, заключалось въ томъ, что носители этого служенія могли «ввязать и разрѣшать», хотя можетъ быть и не исчерпывало его. Созидая мѣстныя церкви, апостолы были въ нихъ первыми ея предстоятелями, занимаая центральное мѣсто въ Евхаристическомъ собраніи. Въ созданныхъ ими церквахъ они поставляли предстоятелей церквей, которые, занимая ихъ мѣсто въ Евхаристическомъ собраніи, воспринимали отъ нихъ, а черезъ нихъ отъ Петра, служеніе папства, не становясь причастными черезъ это къ ихъ прямому служенію апостольства. Предстоятели мѣстныхъ церквей никогда не становились апостолами, но апостолы, выполняя возложенную на нихъ Христомъ миссію, исполняли служеніе предстоятелей, такъ какъ безъ него они бы не могли созидать мѣстныхъ церквей. Въ церкви папство переходитъ преемственно отъ Петра и апостоловъ на предстоятелей церквей. Если бы не было этого апостольскаго преемства, то и не могло бы быть служенія папства, безъ котораго не могутъ существовать мѣстныя церкви.

Мы видѣли, что Мт. 16, 17-19 прямо не содержитъ, а только предполагаетъ идею преемства Петра, такъ какъ она включена въ самое понятіе Церкви, какъ тѣла Христова въ его евхаристическомъ аспектѣ. Болѣе прямое указаніе, какъ мнѣ представляется, мы бы могли найти въ Ю. 21, 15-23 (22). Этотъ отрывокъ изъ Евангелія Іоанна принадлежитъ къ числу самыхъ загадочныхъ мѣстъ Писанія. Его трудность обусловлена тѣмъ, что онъ, повидимому, содержитъ не одинъ, а нѣсколько смысловъ, какъ это обычно для Евангелиста. Не рискуя давать какого-либо толкованія этому отрывку, я ограничусь только указаніемъ на евхаристическій аспектъ этого отрывка. На это указываютъ глаголы «ἀριστάω», «ἀγαπάω» (23) и «μένω». Послѣдніе два глагола имѣютъ у Іоанна большею частью евхаристическій смыслъ. Все это даетъ нашему отрывку евхаристическій аспектъ. Впрочемъ это не означаетъ, что «обѣдъ», о которомъ говорится въ Ю. 21, 15 былъ Евхаристической трапезой, такъ какъ эта послѣдняя впервые имѣла мѣсто на Пятидесятницу. Въ этомъ отрывкѣ мы имѣемъ противопоставленіе смерти Петра «пробыванію» Іоанна. Это «пробываніе» не имѣетъ отношенія къ смерти или къ жизни возлюбленнаго ученика, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ Евангелистъ, а заключаетъ въ себѣ особый смыслъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ и «смерть» Петра должна вклю-

чать въ себѣ дополнительный смыслъ. Миссія, возложенная Христомъ на Петра: «паси овецъ Моихъ», которую онъ долженъ выполнять на Евхаристическомъ собраніи (глаголь «агапао»), могла бы закончиться, если бы послѣ смерти Петра прекратилось бы совершеніе Евхаристіи, а слѣдовательно прекратила бы свое существованіе и Церковь, такъ какъ безъ Евхаристическаго собранія не можетъ быть Церкви. До момента «пока Я прииду» другой долженъ занять его мѣсто въ Евхаристическомъ собраніи — здѣсь время Церкви не ограничено никакими сроками. Поэтому пророчество о смерти Петра въ Іо. 21, 18 имѣетъ двоякій смыслъ: пророчество о томъ, «какою смертью Петръ прославить Бога» и о томъ, что его мѣсто на Евхаристическомъ собраніи будетъ занято другими, какъ его преемниками, такъ какъ идея смерти въ связи съ церковнымъ служеніемъ включаетъ въ себѣ идею преемства. Мѣсто Христа на Тайной вечери было занято Петромъ въ Евхаристическомъ собраніи, какъ эклезіологической Тайной вечери, а мѣсто Петра занимаетъ въ свою очередь **другими**. При умноженіи мѣстныхъ церковей происходитъ умноженіе тѣхъ, кто занимаетъ это мѣсто, хотя оно само остается единымъ, какъ единымъ было мѣсто Христа. Въ силу этого не можетъ быть одного преемника Петра, такъ какъ таковой бы предполагалъ, что Евхаристія совершается въ одномъ только мѣстѣ, какъ это было съ ветхозавѣтнымъ храмомъ, гдѣ только могли приноситься жертвы. Это уже произошло при жизни Петра, когда его мѣсто въ Іерусалимѣ занялъ Іаковъ, братъ Господень, а въ другихъ мѣстахъ предстоятели мѣстныхъ церковей, но особенно это должно было произойти послѣ смерти Петра. Во время жизни Петра предстоятели мѣстныхъ церковей были до нѣкоторой степени его замѣстителями, а послѣ его смерти они стали преемниками его мѣста. Церковь не можетъ быть безъ Петра: на немъ была построена Церковь Божія, въ которой онъ скала, и его мѣсто, на которомъ возсѣдаютъ его преемники, остается въ Церкви «пока Онъ придетъ». Въ противоположность этому объ Іоаннѣ сказано, что онъ пребудетъ (глаголь «мено»), т. е. какъ при его жизни, такъ и послѣ его смерти онъ остается безъ преемниковъ. Въ этомъ смыслѣ Евангелистъ «ἀγάπη» не умретъ, такъ какъ Евхаристія будетъ совершаться до тѣхъ поръ «пока Онъ придетъ». Въ Церкви имѣется преемство Петра, но нѣтъ преемства Іоанна — таковъ выводъ, который какъ-будто можно сдѣлать изъ Іо. 21, 15-23 (24). Этотъ выводъ, конечно, не исчерпываетъ всего содержанія нашего отрывка изъ Евангелія. Я на немъ не настаиваю и не на немъ основываю основныя мысли моей статьи. Если мы не имѣемъ у Іо. 21, 15-23 указанія на преемство Петра, то оно, какъ я уже указывалъ, содержится въ ученіи о Церкви, какъ тѣлѣ Христовомъ, которое полностью выявляется въ каждомъ Евхаристическомъ собраніи мѣстной церкви.

8. Мнѣ остается послѣдній вопросъ въ связи съ книгой К., который является для меня самымъ главнымъ, а именно, былъ ли ап. Петръ предстоятелемъ Римской церкви и какое отношеніе имѣетъ римскій епископъ къ Петру.

К. считаетъ почти несомнѣннымъ, что Петръ былъ въ Римѣ и что онъ въ Римѣ пострадалъ, но онъ категорически отрицаетъ, что Петръ былъ римскимъ епископомъ. Скажемъ: не епископомъ, такъ какъ этого

термина Римская церковь не знала до половины II-го вѣка, а можетъ быть и позже, а предстоятелемъ (πρῶτος) по Иустину Мученику. P. Venoit готовъ согласиться, что Петръ дѣйствительно не былъ епископомъ въ Римѣ. Мнѣ представляется, что это нѣсколько поспѣшная уступка. Если у насъ нѣтъ прямыхъ доказательствъ въ пользу того, что онъ былъ епископомъ, то нѣкоторые намеки на это мы какъ-будто можемъ найти. Я имѣю въ виду прежде всего сообщеніе Порфирія, что Петръ былъ распятъ послѣ того, какъ онъ въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ пасъ стадо (стр. 108). Это сообщеніе можетъ относиться только къ паству Петра въ Римѣ. Кромѣ того, мы имѣемъ одно указаніе въ самомъ Писаніи. К. пользуется 1-мъ Петра, не разрѣшая вопроса объ его подлинности, какъ однимъ изъ доказательствъ пребыванія Петра въ Римѣ, такъ какъ онъ считаетъ, что Вавилонъ, откуда написано посланіе, обозначаетъ Римъ. Мнѣ кажется, что свидѣтельство этого посланія можно еще расширить. Въ началѣ посланія Петръ обозначаетъ себя апостоломъ. Въ 5-й главѣ того же посланія онъ обращается къ пресвитерамъ, какъ ихъ сопресвитерь. Я считаю, что это наименованіе надо брать въ его реальномъ значеніи, а не видѣть въ немъ, какъ предлагаетъ E. G. Selwyn⁽²⁵⁾, выраженіе смиренія. Мало вѣроятно, чтобы Петръ въ своемъ обращеніи къ пресвитерамъ могъ бы по смиренію, хотя бы временно, отказаться отъ своего апостольства. Онъ не только этого не дѣлаетъ, но въ томъ же I Пе. 5, 1, разсматривая себя, какъ сопресвитера тѣмъ пресвитерамъ, которымъ поручено стадо Божіе, онъ отдѣляетъ себя отъ нихъ, указывая, что онъ является «свидѣтелемъ страданій Христовыхъ и соучастникомъ славы, которая должна открыться». Онъ апостоль и сопресвитерь, а слѣдовательно и онъ, какъ и тѣ пресвитеры, къ которымъ онъ обращается, пасетъ стадо Божіе, которое у него. Можемъ ли мы считать, что указаніе Петра на его паству не имѣетъ конкретнаго значенія, а только общее, т. е. что оно совершается имъ вообще, а не въ одной опредѣленной церкви? Если бы это было такъ, то онъ бы несомнѣнно ограничился только указаніемъ на свое апостольство, а не причислялъ бы себя къ тѣмъ, кто пасетъ опредѣленное стадо Божье. Пресвитеры, о которыхъ говорится въ 5-й главѣ посланія, были предстоятелями церкви или церквей, а, слѣдовательно, и Петръ во время написанія посланія былъ таковымъ же предстоятелемъ церкви, оставаясь апостоломъ. Если мы признаемъ, что посланіе написано изъ Рима, то мы тѣмъ самымъ принуждены признать, что въ это время Петръ былъ предстоятелемъ Римской церкви. У насъ нѣтъ иного выбора: либо вообще отвергнуть достоверность свидѣтельства 1-го посланія Петра, либо признать, что оно написано апостоломъ Петромъ, какъ предстоятелемъ Римской церкви. Высказываясь за послѣднее мнѣніе, я готовъ думать, что мы имѣемъ въ самомъ Писаніи свидѣтельство не только о пребываніи Петра въ Римѣ, но и объ его «епископствѣ». Изъ этого не слѣдуетъ, само собою разумѣется, что Петръ былъ основателемъ Римской церкви и былъ ея первымъ предстоятелемъ. Позднѣе церковная традиція поставила Петра во главу римскаго епископскаго списка. Это понятно, причемъ при условіи, если Петръ былъ дѣйствительно нѣкоторое, повидимому,

очень короткое время предстоятелем Римской церкви, но это, конечно, не имѣетъ почти никакой исторической цѣнности.

Что даетъ «епископство» Петра римскому епископу? Мы видѣли, что Мт. 16, 17-19, а также можетъ быть Іо. 21, 15-23, предполагаетъ мысль о преемствѣ Петра, пока длится время Церкви. Каждый епископъ, какъ занимающій мѣсто Петра въ Евхаристическомъ собраніи, является его преемникомъ. Эта форма апостольскаго преемства нисколько не исключаетъ болѣе широкой формы преемства, въ которой епископы разсматриваются преемниками по каѳедрѣ разныхъ апостоловъ, такъ какъ эта широкая форма преемства предполагаетъ общее преемство отъ Петра. Употребляя терминологию Киприана Карфагенскаго, мы бы сказали за нимъ, что въ Церкви имѣется «*una cathedra Petri*»⁽²⁶⁾, которую занимаетъ каждый епископъ совмѣстно съ другими епископами. Онъ воспринималъ это единство настолько реально, что считалъ себя не только преемникомъ карфагенскихъ епископовъ, до него занимавшихъ карфагенскую каѳедру, но и преемникомъ римскихъ епископовъ. Такъ наприимѣръ, о римскомъ епископѣ Корнеліи онъ говорилъ, какъ о своемъ предшественникѣ⁽²⁷⁾.

Римскій епископъ черезъ свою церковь былъ преемникомъ ап. Петра, какъ и всѣ остальные епископы. Могъ ли ап. Петръ передъ своей смертью передать въ особомъ порядкѣ римскому епископу болѣе того, что онъ передалъ остальнымъ епископамъ? Онъ не могъ передать ему свое апостольское служеніе, такъ какъ апостольство, какъ мы знаемъ, неповторимо. Онъ не могъ ему передать своей роли камня или скалы Церкви, такъ какъ Церковь была разъ навсегда построена на немъ. Петръ, и только Петръ, остается камнемъ Церкви до тѣхъ поръ, пока Господь придетъ. Мы могли бы допустить въ порядкѣ универсальной эклезіологии, что Петръ передалъ ему свою высшую власть надъ всей Церковью, но опять же только въ порядкѣ универсальной эклезіологии, такъ какъ въ порядкѣ евхаристической эклезіологии такой власти не существуетъ, не говоря о томъ, что мы не имѣемъ ни гдѣ даже намековъ на такого рода передачу. Тѣмъ не менѣе, мы не должны минимизировать значеніе того факта, что послѣ смерти Петра его преемникомъ по римской каѳедрѣ былъ римскій епископъ. Если каждый епископъ въ своей церкви является преемникомъ Петра, то римскій епископъ является его преемникомъ болѣе конкретно, если можно такъ выразиться, чѣмъ другіе епископы. Поэтому каѳедра Римской церкви особымъ образомъ является каѳедрой Петра. Занимая эту каѳедру, римскій епископъ выполняетъ служеніе пастырства, которое восходитъ къ ап. Петру, а черезъ него къ Христу, болѣе конкретно, чѣмъ остальные епископы, занимающіе также каѳедру Петра. Особое положеніе Римской церкви не могло не придать ей особаго авторитета въ семьѣ всѣхъ мѣстныхъ церквей. Надо замѣтить, что это положеніе не измѣнилось бы, если бы ап. Петръ не только не былъ римскимъ епископомъ, но и не былъ даже въ Римѣ. Это мнѣніе выдвигается, какъ указываетъ самъ К., нѣкоторыми католическими богословами (стр. 208), но не въ томъ смыслѣ, въ какомъ я его понимаю. Это особое положеніе не измѣнилось бы, такъ какъ оно является историческимъ фактомъ, котораго нельзя измѣнить.

К. отказывается рассматривать историческую роль Римской церкви, которую по его словам ни один историк не может отрицать, как аргументъ въ пользу ея первенствующаго положенія. Конечно, историческая роль не можетъ быть такимъ же аргументомъ, какъ свидѣтельство Писанія, но ее нельзя элиминировать. Въ Церкви дѣйствуетъ воля Божія, а потому исторія церкви не есть нѣкоторая совокупность случайностей. Эмпирическія и церковныя причины, которыя обычно приводятся въ объясненіе особаго положенія Римской церкви, до конца не объясняютъ его. Всегда остается нѣкоторое неизвѣстное, которое не поддается никакому объясненію. Въ своей статьѣ К. L. Schmidt⁽²⁸⁾ видитъ въ особомъ положеніи Петра выраженіе избранничества Божьяго, которое для насъ необъяснимо, но передъ которымъ мы должны склониться. Особое положеніе Римской церкви является также своего рода избранничествомъ Божиимъ, съ которымъ соединенъ особый благодатный даръ свидѣтельствовать о волѣ Божьей. Но этотъ даръ получили и другія церкви, въ числѣ которыхъ была Константинопольская церковь, первенство которой среди всѣхъ православныхъ церквей также до конца не можетъ быть объяснено эмпирическими причинами.

Признавая фактическое преимущественное положеніе Римской церкви, К. считаетъ, что это не можетъ быть нормой для всего времени Церкви, въ теченіе котораго она должна управлять всей универсальной церковью. Миѣ кажется, что К. напрасно вслѣдъ за католическимъ богословіемъ вводитъ въ Церковь моментъ права (стр. 209), такъ какъ первоначальная церковь не знала вообще права. Вѣроятно, въ планѣ Божьяго домостроительства лежало разрушеніе Иерусалима, чтобы ни одинъ епископъ **по праву** не могъ претендовать на особое положеніе. Преимущественное положеніе есть даръ Божій, а не право, принадлежащее той или иной церкви, который сохраняется, пока Богу угодно сохранять за ней этотъ даръ. Поэтому не можетъ быть рѣчи о какой-либо нормѣ для всего будущаго времени. Мы не можемъ, испытывая волю Божью, рѣшать вопросъ, сохранится ли на все время Церкви харизма преимущества за Римской церковью или она будетъ передана Богомъ другой церкви.

Что касается вопроса, который, повидимому, стоитъ въ центрѣ вниманія К., какимъ образомъ **одна** изъ мѣстныхъ церквей можетъ имѣть руководящее значеніе во всей универсальной церкви, то въ порядкѣ универсальной еклезиологии этотъ вопросъ дѣйствительно неразрѣшимъ, или онъ разрѣшимъ въ томъ порядкѣ, въ которомъ его разрѣшаетъ католическое богословіе, т. е. что Петръ былъ въ качествѣ князя апостоловъ во главѣ всей универсальной церкви и это свое первенство власти онъ передалъ римскому первосвященнику передъ своей смертью. Исторически это недоказуемо, а потому это есть предметъ вѣры для католиковъ. Объ этомъ, конечно, спорить нельзя. Но этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшенъ въ порядкѣ евхаристической еклезиологии. Полное отсутствіе мѣста заставляетъ меня ограничиться очень немногими словами⁽²⁹⁾. Каждая мѣстная церковь, въ которой проявлялась во всей полнотѣ Церковь, не была замкнутой въ себѣ самой, а была связана съ другими церквами. Въ силу тождества природы мѣстныхъ церквей все, что совершалось въ одной церкви, совершалось

во всѣхъ церквахъ, и все, что совершалось во всѣхъ церквахъ, совершалось и въ каждой отдѣльной церкви. Это выражалось въ томъ, что въ принципѣ каждое дѣйствіе одной церкви должно быть засвидѣтельствовано всѣми церквами, какъ соответствующее волѣ Божьей, которая дѣйствуетъ въ Церкви. Различіе авторитета свидѣтельства при тождествѣ природы всѣхъ церквами создавало іерархію мѣстныхъ церквей. Поэтому практически свидѣтельство выражалось въ свидѣтельствovanіи не всѣхъ церквами, а только тѣхъ, которыя имѣли наибольшій авторитетъ и около которыхъ группировались мѣстныя церкви. Во главѣ іерархіи церковей стояла та церковь, авторитетъ которой былъ наиболѣе высокимъ. Она же была центромъ, вокругъ котораго объединялись всѣ мѣстныя церкви. Такой церковью, начиная съ конца I-го вѣка, слѣдалась Римская церковь. Это есть то первенствующее положеніе Римской церкви, которое ни одинъ историкъ не можетъ отрицать и которое было, употребляя слова К. «voulu par Dieu» (стр. 210). Однако, это первенство не означало власти Римской церкви и ея епископа, такъ какъ такой власти, какъ я уже указывалъ, не существуетъ въ Церкви Божьей во Христѣ. Въ порядкѣ евхаристической еклезиологии такая власть означала бы власть надъ Христомъ и Его тѣломъ. Эта не была власть, а было первенство свидѣтельства, основаннаго на первенствѣ авторитета, за которымъ свободно и любовно слѣдовали всѣ мѣстныя церкви, какъ за своей руководящей церковью. Но и эта послѣдняя нуждалась въ свою очередь въ свидѣтельствovanіи мѣстныхъ церквами, которыя она возглавляла. Одновременно съ этимъ первенство Римской церкви не исключало первенства другихъ церквами, основанныхъ также на ихъ авторитетѣ, въ болѣе узкихъ кругахъ мѣстныхъ церквами. Если бы не существовало такого рода первенства, то не существовало бы и первенства Римской церкви, такъ какъ тогда бы не было іерархіи церковей, изъ которой вытекаетъ ея первенство, а все было бы поглощено ею одною. Это первенство Римской церкви, вытекающее изъ воли Божьей, не можетъ быть выведено изъ Мт. 16, 17-19, такъ какъ оно не принадлежитъ къ моменту созиданія Церкви, а къ ея исторіи. Оно появляется въ исторіи, причемъ не сразу, а черезъ нѣкоторый, трудно нами опредѣлимый, промежутокъ времени. Поэтому неудивительно, что въ Римѣ впервые только при папѣ Стефанѣ сослались на Мт. 16, 17-19, чтобы забыть затѣмъ объ этомъ въ теченіе почти двухъ столѣтій.

Первенство Римской церкви, которое историкъ не можетъ не признать, не обязываетъ его принять современное ученіе о приматѣ римскаго первосвященника. Первенство, которое принадлежало Римской церкви въ теченіе всего доникейскаго періода не тождественно съ современнымъ приматомъ, который осуществляется Римомъ въ католическомъ мірѣ. Первенство и приматъ принадлежатъ къ разнымъ планамъ: первое имѣло благодатный характеръ, а второе основано на правѣ. Ученіе о приматѣ развилось въ системѣ универсальной еклезиологии, въ свѣтѣ которой были истолкованы слова Христа въ Мт. 16, 17-19. Идея права, на которой построено современное ученіе о приматѣ, съ неудержимой силой проникаетъ въ церковное сознание, когда церковь становится государственной. Римская Имперія въ значительной

степени способствовала закрѣпленію ученія о приматѣ, который въ одной изъ своихъ формъ является ничѣмъ инымъ, какъ церковнымъ выраженіемъ римской имперской идеи. Это уже специальная тема, которой я здѣсь не могу касаться.

Заканчивая мою статью, я бы хотѣлъ указать, что мое основное расхожденіе съ К. лежитъ въ области эклезіологіи. Въ силу разнаго пониманія Церкви мы смотримъ на одни и тѣ же событія съ разныхъ точекъ зрѣнія. Универсальное ученіе о Церкви значительно ослабило для К. реальное ощущеніе Церкви. Несмотря на то, что К. много разъ упоминаетъ о Церкви, исторія первоначальнаго христіанства какъ-будто проходитъ у него внѣ Церкви. Дѣйствіемъ самой Церкви не чувствуется, такъ какъ на первый планъ въ его книгѣ выступаютъ дѣйствія отдѣльныхъ личностей. «Никто не хвалился человѣками, ибо все ваше: Павелъ ли, или Аполлосъ, или Кифа, или міръ, или жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, все ваше. Вы же Христовы, а Христосъ Божій» (I Кор. 3, 21-23). Въ системѣ универсальной эклезіологіи Церковь становится почти абстрактной величиной, которую мы съ трудомъ воспринимаемъ. Мы находимъ себя въ Церкви только въ Евхаристіи и черезъ Евхаристію, когда вся Церковь собирается «епископъ авто» подъ предводительствомъ своего епископа. Универсальная эклезіологія ослабила наше евхаристическое самочувствіе, такъ какъ нѣтъ и не можетъ быть Евхаристическаго собранія всей универсальной церкви. Въ Евхаристіи происходитъ актуализація всего времени Воплощенія, которое будучи единственнымъ, продолжаетъ пребывать въ Церкви (глаголь *μένω* евангелиста Іоанна). Пятидесятница не только отдѣлила время Воплощенія отъ времени Церкви, но и ихъ соединила, такъ какъ актуализація времени Воплощенія во времени Церкви происходитъ въ Духъ и черезъ Духа, котораго приняли вѣрующіе въ Него, когда Онъ былъ прославленъ (Іо. 7, 39). Только въ Духѣ, т. е. въ Церкви мы можемъ понять время Воплощенія и время самой Церкви. Отсутствие категоріи Церкви создаетъ неправильныя перспективы не только прошлаго, но и настоящаго, и будущаго. «А Онъ говорилъ о храмѣ тѣла Своего» (Іо. 2, 21).

Мое эклезіологическое расхожденіе съ К. не означаетъ того, что я не нашелъ въ его книгѣ много для себя близкаго и цѣннаго. Я увѣренъ, что она многое дастъ и другимъ православнымъ богословамъ.

Прот. Н. Афанасьевъ.

Недѣля св. отецъ 1953 г.
Парижъ.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Oscar Cullmann. Saint Pierre. Disciple-Apôtre-Martyr. Neuchâtel-Paris 1952.

2) Въ скобкахъ приводятся страницы изъ книги О. Кульманна «Св. Петръ».

3) Краткая рецензія на книгу К., написанная епископомъ Кассіаномъ, помѣщена въ настоящемъ номерѣ «Православной Мысли».

4) Я не касаюсь здѣсь вопроса о томъ, какъ надо переводить «Петра»: скала или камень. Мнѣ представляется, что переводъ «камень» болѣе правиленъ, что я надѣюсь показать въ отдѣльной статьѣ.

5) A. Loisy. *L'Evangile et l'Eglise*. 1902, p. 111.

6) W. G. Kummel. *Verheissung und Erfüllung*. Basel 1945.

7) Cp. L. Cerfaux. *La Théologie de l'Eglise suivant Saint Paul*. Paris 1948.

8) Oscar Cullmann. *Christ et le Temps*. Neuchâtel-Paris 1947.

9) К. предполагаетъ, что Христосъ сказалъ: «Храмъ будетъ разрушенъ...»

10) См. Harald Riesenfeld. *Jésus Transfiguré*. Lund 1947. Cp. Harald Sahlin, *Der Messias und das Gottesvolk*. Uppsala 1945, s. 187-188.

11) См. стр. 10.

12) См. мой этюдъ «Трапеза Господня». Парижъ, 1952 г.

13) Oscar Cullmann. *Les Sacrements dans l'Evangile Johannique*. Paris 1951, p. 44.

14) Я позволяю себѣ не останавливаться на выраженіи «ен Христо», которое является необычайно труднымъ для толкованія, т. к. это слишкомъ бы отвлекло въ сторону. См. E. Percy. *Der Leib Christi*. Lund 1942, s. 18 sq.

15) Кульманнъ говоритъ, что въ своемъ анализѣ Mt. 16, 17-19, онъ исходитъ не изъ своего предположенія о мѣстѣ этого изрѣченія. Но возможно, что правъ F. M. Braun (*L'apôtre Pierre devant l'exégèse et l'histoire*. *Revue thomiste*, 1953, p. 392), что его предположеніе отражается на всемъ его анализѣ.

16) Oscar Cullmann. *La Tradition*. Cahiers théologiques. Neuchâtel-Paris 1953.

17) Этого же мнѣнія держится P. Benoit, въ своей рецензій на книгу K. (*Revue Biblique*, 1953 N° 4).

18) S. G. F. Brandon. *The fall of Jerusalem and the christian Church*. London 1951.

19) *Revue Biblique* 1953, N° 4, p. 578-579.

20) Уже А. В. Горскій писалъ: «Служеніе сіе было безпреемственно, въ собственномъ смыслѣ апостолы преемниковъ себѣ не имѣли и имѣть не могли» (*Исторія евангельская и церкви апостольской*. 1902 г., стр. 420).

21) Pierre Bonnard. *Jésus-Christ édifiant son Eglise*. Neuchâtel-Paris 1948, p. 26.

22) О. С. Булгаковъ въ своемъ этюдѣ «Свв. Петръ и Іоаннъ. Два первоапостола» (Парижъ, 1926 г.) видѣлъ въ Іо. 21, 15-23 установленіе или восстановленіе «примата» Петра, основаннаго на власти, но ограниченнаго приматомъ Іоанна. Хотя онъ прямо ничего не говоритъ объ идеѣ преемства, она естественно подразумевается. Это ясно изъ его указанія, что Іоаннъ не имѣетъ преемства (стр. 90). Какъ разъ на идеѣ преемства гораздо больше ударенія ставитъ R. Graber въ своей работѣ «*Petrus der Fels. Fragen um den Primat*. 1949» (О нѣкоторомъ совпаденіи между этими авторами см. статью В. Schultze, S. J. «*Die Apostel Petrus und Johannes und der Primat*». *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. XVII (1951), N° 1-11, ss. 203-217). Мое совпаденіе съ Р. Граберомъ ограничивается только самой идеей преемства. Во всемъ остальномъ я съ нимъ расхожусь, а особенно въ выводахъ. Въ связи съ работами С. Булгакова и Р. Грабера я считаю нужнымъ указать, что вопросы, могла ли власть Петра распространяться на Іоанна, и особенно, могла ли власть римскаго епископа на него распространяться, представляются мнѣ безпредметными, т. к. самой идеи власти не существовало въ первохристіанствѣ. Христосъ не вручалъ ап. Петру власти надъ Церковью, а потому Ему не надо было ограничивать «приматъ» Петра «приматомъ» Іоанна. Какъ я уже указывалъ, перенесеніе въ первохристіанство современной еkleziologii ставитъ передъ нами такого рода вопросы, которыхъ въ то время совсѣмъ не существовало.

23) О значеніи «агапао», см. Bo Reicke. *Diakonie, Festfreude und Zelos*. Uppsala 1951.

24) См. о. С. Булгаковъ «Свв. Петръ и Іоаннъ», стр. 90.

25) E. G. Selwyn. *The first epistle of St. Peter*. London 1949, p. 228;

- 26) Сург. ер. 43, 5 и друг.
27) Сург. ер. 68, 5.
28) Статья ἐκκλησία въ Th. W. N. T., В. III, s. 527.
29) См. мою статью «Неудавшийся церковный округъ». «Православная Мысль», № IX.

Изъ жизни современнаго протестантизма

Исторія протестантизма приучила насъ къ очень большимъ контрастамъ. Различія между Лютеромъ и Харнакомъ, Кальвиномъ и Уэзли, Арндтомъ и Бартомъ таковы, что мы невольно задаемъ себѣ вопросъ: вправдѣ ли мы считать ихъ принадлежащими къ одному духовному теченію, къ единой «протестантской» традиціи? Не являются ли лютеранство и кальвинизмъ, піэтизмъ и методизмъ, ученое «профессорское» христіанство и социальное христіанство различными религіями, связанными только тѣмъ, что всѣ онѣ считаютъ своимъ «началомъ» реформу (вѣрнѣе, реформы) XVI в.? Ихъ историческая, генетическая связь несомнѣнна. Но столь же несомнѣнно и то, что вѣрующій лютеранинъ или кальвинистъ **по своей вѣрѣ** стоятъ ближе къ православному и католику (съ которыми они могутъ молиться Христу), чѣмъ къ своему брату «либералу», который въ божественность Христа не вѣритъ и, слѣдовательно, молиться Ему не можетъ... Повторяемъ: различія въ протестантскомъ мірѣ таковы, что самое понятіе «Протестантизма» должно считаться спорнымъ, противорѣчивымъ, едва ли не номинальнымъ. И тѣмъ не менѣе единство протестантскаго міра есть фактъ; ибо позади догматическихъ противорѣчій и церковныхъ контроверзъ стоитъ нѣчто, что объединяетъ между собой всѣхъ протестантовъ, и это нѣчто находитъ себѣ выраженіе въ томъ, что на экуменическихъ сѣздахъ всѣ протестанты считаютъ для себя возможнымъ причащаться отъ единой чаши. Этотъ парадоксъ ставитъ передъ нами вопросъ о сущности протестантизма; но о тѣхъ или иныхъ его историческихъ формахъ, не объ отдѣльныхъ исповѣданіяхъ и религіозныхъ теченіяхъ, а о самомъ типѣ протестантскаго христіанства, о такъ сказать, платоновской идеѣ протестантизма; но о тѣхъ или иныхъ его историческихъ формахъ, не роятно, склонны отрицать самую возможность такого типа, видя въ протестантизмѣ неопредѣленное и безпорядочное множество трудно согласуемыхъ другъ съ другомъ системъ. Доказать здѣсь, конечно, ничего нельзя. Но самое сомнѣніе о реальности протестантизма, какъ иѣлаго, такъ же, какъ и паоось его утвержденія, настоятельно выдвигаютъ эту проблему — и въ первую очередь для самихъ протестантовъ. Между тѣмъ сдѣлано въ этой области очень мало. Вся огромная учено-богословская работа протестантизма течетъ по конфессиональнымъ рельсамъ; отдѣльныя исповѣданія изучаются въ самомалѣйшихъ деталяхъ. Но общаго синтеза нѣтъ... можетъ быть потому, что само

обще-протестантское сознание только зарождается — главным образом, въ работѣ Экуменическаго Движенія.

Амстердамскій съѣздъ раздѣлилъ весь христіанскій міръ на католическія и протестантскія церкви и этимъ поставилъ вопросъ о протестантизмѣ, какъ цѣломъ; но богословскаго обоснованія этому дѣленію пока нѣтъ, если не принимать за него нѣкоторые признаки, присущіе большинству обѣихъ традицій христіанства. Замѣтимъ еще, что наименованіе «евангельскаго христіанства», столь часто усваиваемаго себѣ протестантскими церквами, чрезвычайно неудачно. Оно, какъ бы, «монополизируетъ» вѣрность евангелію, и это столь же неправильно, какъ монополизированіе термина «католическій» со стороны Римской церкви. Евангельскимъ является всякое христіанство, поскольку оно основано на Евангеліи и несетъ міру благую вѣсть; а, съ другой стороны, и протестантскій міръ никогда не отказывался отъ древнихъ символовъ съ ихъ исповѣданіемъ вѣры въ единую, святую, католическую и апостольскую церковь. Поэтому, говорить о церквахъ католическихъ и евангельскихъ — противопоставляя ихъ другъ другу, можно только условно, сознательно суживая оба понятія до исключительной односторонности.

Для враждебнаго взгляда безчисленныя различія въ протестантизмѣ являются признакомъ его духовной слабости и неорганизованности. Вся исторія протестантизма является съ этой точки зрѣнія неизбежной и заслуженной карой за первородный грѣхъ отпаденія отъ Церкви. Но для дружественнаго взгляда трагическая исторія протестантизма имѣетъ иной — болѣе глубокой — смыслъ. Ибо въ основѣ всѣхъ раздѣленій и теченій протестантизма всегда лежало искреннее и страстное исканіе: евангельской истины и христіанской жизни. Всѣ безчисленные варианты протестантизма имѣли своимъ источникомъ глубокое чувство неудовлетворенности: христіанская дѣйствительность не отвѣчала христіанскому идеалу; совѣсть не шла на компромиссы; жажда иного, болѣе вѣрнаго христіанства не позволяла мириться съ даннымъ исторіей порядкомъ. Въ результатѣ возникало новое ученіе, новое теченіе, которое иногда терпѣлось въ предѣлахъ существующей церковной организаціи, иногда исключалось изъ нея, иногда уходило само. Эти отношенія зависѣли отъ исторической обстановки, отъ характера реформаторовъ, отъ мудрости или фанатизма обѣихъ сторонъ; рѣшающаго значенія они не имѣютъ. Важной и существенной является эта вѣчная провѣрка всего существующаго, эта постоянная готовность оторваться отъ привычныхъ формъ, эта неумолимость въ непрекословномъ повиновеніи Богу. А въ основѣ ихъ лежатъ горячность и честность, честность ума и воли, честность во что бы то ни стало и чего бы это ни стоило. Сами протестанты любятъ говорить о провѣркѣ всѣхъ существующихъ формъ и нормъ св. Писаніемъ, о судѣ слова надъ жизнью. Эта формула кажется намъ двусмысленной; ибо на св. Писаніи основываются всѣ христіанскія церкви; всѣ онѣ считаютъ свою догматику, литургику, канонику не только соотвѣтствующими Писанію, но болѣе того — его примѣненіемъ и исполненіемъ. Но въ исторіи самого протестантизма на судъ слова одинаково ссылаются и догматисты, ищущіе истины, и піетисты, требующіе чистоты сердца, и са-

лютисты, служащіе любви, и критики — во имя истины — изслѣдующіе это самое слово. Общимъ имъ всѣмъ является не содержаніе и смыслъ Писанія, которое они различно понимаютъ, но готовность къ пересмотру старыхъ позицій, свобода отъ историческихъ тенетъ, нѣкая духовная окрыленность, таящая въ себѣ возможность, какъ взлетовъ, такъ и паденій. Поэтому классическія слова *ecclesia semper reformanda* являются подлиннымъ (и можетъ быть, единственнымъ) принципомъ всего протестантизма, взятаго въ цѣломъ. Они врядъ ли примѣнимы къ отдѣльнымъ протестантскимъ церквамъ, стабилизировавшимъ свое ученіе и строй въ формахъ, не менѣе неподвижныхъ, чѣмъ православіе или католичество; они оказываются анахронизмомъ даже въ отношеніи самыхъ смѣлыхъ нововведеній, поскольку послѣднія имѣютъ за собой нѣсколько десятковъ лѣтъ установившейся традиціи. Но они остаются подлиннымъ дыханіемъ протестантизма, его вдохновеніемъ и сокровенной сущностью, тѣмъ даромъ, который протестантизмъ внесъ и продолжаетъ вносить въ сокровищницу мірового христіанства. Съ этой точки зрѣнія намъ хотѣлось бы ближе подойти къ одному процессу, имѣющему мѣсто въ современномъ протестантизмѣ. Подыскать ему подходящее наименованіе очень трудно, ибо назвать его католизирующей тенденціей, значить, заранѣе направить мысль по неправильному руслу. Выше уже было указано, что терминъ «католическій» утерялъ въ общемъ пониманіи свое первоначальное универсальное значеніе и пріобрѣлъ нѣкій специфическій привкусъ. Назвать что-либо «католизирующимъ» (въ особенности, въ протестантской средѣ), значить ориентировать мысль въ сторону Рима. Но этого именно намъ хотѣлось бы избѣжать въ первую очередь. Терминъ «высокоцерковный» также имѣетъ специфическое значеніе, связанное съ извѣстнымъ теченіемъ въ англиканствѣ. Мы охотиѣе всего употребили бы терминъ «церковное Движеніе» или «Движеніе, ищущее болѣе полнаго исполненія Церкви», «стремящееся къ интенсификаціи церковности»; но боимся, что безъ предварительнаго соглашенія этотъ терминъ останется лишеннымъ своего значенія. Поэтому, не характеризирова этого процесса однимъ именемъ, мы прямо приступимъ къ обзорѣню его формъ; дальнѣйшій анализъ покажетъ намъ, что всѣ эти явленія и начинанія суть разныя стороны одного и того же процесса. Въ нашемъ изложеніи мы сознательно не упоминаемъ ни именъ, ни мѣстъ, ни датъ (хотя послѣднія стоятъ за **каждымъ** нашимъ утвержденіемъ), главнымъ образомъ потому, что большинство этихъ явленій еще не окончательно оформились, и говорить о нихъ, какъ о конкретныхъ церковно-историческихъ фактахъ, значить, раскрывать бутонъ цвѣтка до того, какъ онъ распустился. Намъ интересуютъ здѣсь не столько факты, сколько тенденціи и интенціи.

Новая глава въ исторіи *ecclesiae semper reformandae* пишется, какъ намъ кажется, на четырехъ страницахъ: сакраментальной, литургической, монашеской и догматической.

Ослабленіе сакраментальной жизни церкви, какъ извѣстно, совсѣмъ не входило въ намѣренія первыхъ реформаторовъ. То значеніе, которое они придали проповѣди слова Божія отнюдь не имѣло въ виду вытѣснить или замѣнить собою таинства. Но они хотѣли возстановить

нарушенное равновѣсіе и вернуть катехизации ея настоящее мѣсто. Однако, подѣ вліаніемъ различныхъ факторовъ, равновѣсіе это очень скоро нарушилось въ обратную сторону. Проповѣдь отгѣснила собою таинство, и ослабленіе сакраментальной жизни стало понемногу нормой протестантизма. Ослабленіе это шло въ двухъ направленіяхъ: какъ въ отношеніи пониманія таинствъ, такъ и практики ихъ примѣненія. На первомъ мѣстѣ здѣсь, конечно, стоитъ проблема причащенія. Въ отношеніи ея пониманія мы видимъ въ протестантизмѣ нисходящую лѣстницу, на верхнихъ ступеняхъ коей стоятъ весьма сложныя евхаристологическія схемы лютеранства и кальвинизма; затѣмъ — переходя черезъ разныя формы евхаристической доктрины — мы спускаемся къ упрощенному пониманію Трапезы Господней въ баптизмѣ, конгрегационализмѣ и другихъ формахъ лѣваго протестантизма. Уже самое это многообразіе доктринъ и практикъ свидѣтельствуетъ о томъ, что св. Писаніе, которое всѣми принимается за единственную норму ученія, въ каждой деноминаціи получаетъ своеобразное истолкованіе. Болѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, становится здѣсь очевидно, что «просто библейской доктрины» не существуетъ; что каждый поневолѣ толкуетъ Евангеліе по своему и что, слѣдовательно, судъ слова надъ жизнью всегда останется здѣсь открытой возможностью. Но въ Евангеліи мы имѣемъ не только установительныя слова, послужившія еще въ самомъ началѣ реформаціи причиной расхожденія между Лютеромъ и Цвингли, но и болѣе «странныя» (Іо. 6-60) слова Спасителя, изъ-за которыхъ «многіе изъ учениковъ Его отошли отъ Него» (Іо. 6-66). Эти слова, естественно, ставятъ передъ протестантскимъ сознаніемъ дилемму: или они должны подвергнуться столь аллегорическому толкованію, что исчезаетъ самый ихъ смыслъ; или же все ученіе о тайной вечерѣ должно быть пересмотрѣно въ свѣтѣ Евангельскаго ученія, взятаго во всей полнотѣ его логическаго смысла и историческаго контекста. Мы не можемъ входить здѣсь въ обсужденіе евхаристической проблемы по существу (псмимо чисто богословскихъ мотивовъ она непосредственно связана съ тѣмъ смысломъ, который придается слову «вспоминаніе»; и въ этой области за послѣднее время сдѣлано очень много). Но ясно, что требованіе «*semper reformanda*» на фонѣ многообразія протестантскихъ доктринъ о Трапезѣ Господней не только ставитъ, но и обосновываетъ собою евхаристическую тревогу нѣкоторыхъ круговъ и ихъ жажду болѣе полного и вѣрнаго осуществленія основнаго таинства Церкви. Отсюда становятся понятны всѣ тѣ исканія, которыя православный богословъ долженъ привѣтствовать въ современномъ протестантизмѣ съ горячей симпатіей и интересомъ. Составленіе новыхъ чиновъ евхаристической службы, болѣе частое и регулярное ея совершеніе, споры о ея жертвенномъ характерѣ, частое причащеніе вѣрующихъ, — всѣ эти явленія, самостоятельно возникающія въ разныхъ частяхъ протестантскаго міра, позволяютъ намъ говорить о пробужденіи въ протестантизмѣ евхаристическаго голода. Говорить о сакраментальномъ ренессансѣ протестантизма было бы еще преждевременно. Новыя идеи и чувства, въ особенности, когда они идутъ противъ теченія, всегда являются достояніемъ меньшинства. Но это меньшинство можетъ нести въ себѣ сердцевину цѣлаго...

Евхаристическій голодъ можетъ разсматриваться, какъ одна изъ формъ исканія сакраментальной жизни. Другими формами этого исканія въ современномъ протестантизмѣ являются: попытки восстановленія таинства исповѣди, болѣе сакраментальное пониманіе посвященій въ пасторскій санъ... вплоть до отдѣльныхъ (до сихъ поръ индивидуальныхъ) попытокъ получить апостольское рукоположеніе и тѣмъ возобновить принципъ апостольскаго преемства въ протестантскомъ мірѣ (1). Эти попытки до сихъ поръ не увѣнчались успѣхомъ, главнымъ образомъ, потому, что въ сознаніи искавшихъ апостольскаго преемства оно, въ какомъ-то смыслѣ, отдѣлялось отъ всей совокупности церковной жизни въ ея догматикѣ, литургикѣ и каноникѣ (то есть, въ ея вѣрѣ, молитвѣ и строѣ). Вслѣдствіе этого понятно, что ни одна изъ церквей, обладающихъ апостольскимъ преемствомъ, не могла, такъ сказать, механически подѣлиться имъ съ лицами, желавшими получить его, оставаясь при этомъ въ своей церкви. Всѣ эти попытки и начинанія, проявляющіяся, какъ въ церковной практикѣ, такъ и въ сопутствующей ей богословской мысли, имѣютъ своимъ психологическимъ коррелятомъ жажду того, что обычно называется *mysterium tremendum*. «Трезвое» протестантское сознаніе готово бороться противъ всякой «мистики». Но сколько протестантовъ ее ищутъ, ее жаждутъ и потихоньку ходятъ въ католическіе и православные храмы (мы говоримъ о лично наблюдаемыхъ фактахъ), чтобы насытить свою лужу, жаждущую конкретнаго богообщенія и не удовлетворяющуюся формами протестантскаго культа!

Проблема формы культа приводитъ насъ ко второй «страницѣ» нашего изслѣдованія — къ темѣ литургики. Литургика, конечно, неотдѣлима отъ таинства; но она относится къ нему, какъ тѣло къ душѣ, какъ одежда къ тѣлу, какъ фонема слова къ его смыслу. И мы считаемъ правильнымъ раздѣлить эти двѣ темы, чтобы избѣжать методологической ошибки, опасность которой грозитъ и намъ. Литургическія формы легко вызываютъ упрекъ въ эстетизмѣ. И упрекъ этотъ вполне законмѣренъ, когда формы эти — будь то церковное пѣніе или живопись, свѣчи и ладанъ, жесты и интонаціи — перестаютъ быть внѣшнимъ выраженіемъ нѣкаго духовнаго содержанія. Все это легко можетъ стать самоцѣлью, литургическое вдохновеніе можетъ выродиться въ литургическую технику, и тогда формы красоты вмѣсто того, чтобы возносить духъ горѣ, будутъ питать его нѣкимъ психологическимъ переживаніемъ, относящимся скорѣе къ душевной, чѣмъ къ духовной сторонѣ жизни.

Но эта опасность присуща всему человѣческому творчеству: вѣдь и искусство постоянно вырождается въ искусственность, мысль — въ литературу, наука — въ ученость. И развѣ сама проповѣдь слова Божія не превращается часто въ краснорѣчіе, то есть въ простую болтовню о священныхъ предметахъ? Поэтому и упрекъ въ эстетизмѣ долженъ быть воспринятъ только, какъ предупрежденіе, какъ призывъ къ тому, чтобы литургическое богатство культа не становилось самодовлѣющимъ, но выражало бы собою мистическое богатство духовной жизни. Вся литургика есть только одѣяніе, въ которое облачается въ церкви сакраментальна жизнь, безъ которой литургическое творчество можетъ

принести только вредъ. Поэтому мы и отдѣляемъ литургическую тему отъ сакраментальной: ибо душа того процесса, о которомъ мы пишемъ, есть сакраментальная жизнь; литургия же служить ей только внѣшнимъ выраженіемъ. Понятно, поэтому, что и въ средѣ протестантскаго міра появилось стремленіе возстановить литургическія формы, утерянныя во время реформаціи. На протестантскихъ престолахъ то тутъ, то тамъ снова появляются зажженные свѣчи, пасторы смѣняютъ докторскую тогу XVI вѣка на болѣе древнія фелонь и епитрахиль. Большее вниманіе обращается на церковное пѣніе и чтеніе. Наиболѣе смѣлые снова вводятъ въ употребленіе кадильницу и обоняютъ въ храмъ благоуханіе ладана. Впрочемъ, эти процессы имѣютъ мѣсто не только въ протестантскомъ мірѣ. Литургическое движеніе принадлежитъ къ числу «трансконфессіональных» и характеризуетъ жизнь всѣхъ церквей конца XIX и первой половины XX вв. Но тамъ, гдѣ литургическая традиція не прерывалась, движеніе это обращено, главнымъ образомъ, на очищеніе литургическихъ формъ отъ позднѣйшихъ наслоеній, на борьбу съ литургическимъ безвкусіемъ, на возстановленіе древнихъ и основныхъ литургическихъ формъ въ значительной степени отгнанныхъ индивидуальными проявленіями мѣстнаго благочестія. Общимъ, однако, является то, что на литургическую жизнь обращено сугубое вниманіе, что она выводится изъ области благочестиваго быта, что она становится предметомъ изученія, размышленія, служенія...

Красота богослужебныхъ формъ не является, однако, основной идеей литургизма. «Литургія» есть (или должна быть) общее, совмѣстное дѣло — и этотъ религіозно-соціальный моментъ также получился въ современной жизни протестантизма особое значеніе. Что касается самого богослуженія, то надо признаться, что моментъ совмѣстности всегда игралъ въ протестантскомъ культѣ значительную роль и что общая болѣзнь христіанъ — индивидуализмъ — поразилъ православное и, еще болѣе, католическое богослуженіе въ большей степени, чѣмъ протестантское. Но это, конечно, относится къ фактамъ, къ феноменологіи, но не къ идеѣ... Идейная же борьба за общинное начало въ церкви, связанная съ преодоленіемъ индивидуализма, получила въ современномъ протестантизмѣ иныя формы, съ литургическимъ Движеніемъ связанная, но въ него не вмѣшающіяся. Мы имѣемъ въ виду новое монашество. Слово это тоже надо принимать съ оговоркой. Ибо рѣчь здѣсь идетъ не объ оформленномъ монашествѣ, не о возстановленіи монашескихъ орденовъ (какъ ихъ знаетъ Западъ), не о принятіи монашескаго «чина» (принятаго на Востокѣ), а о тѣхъ духовныхъ процессахъ, изъ которыхъ въ былыя времена родилось какъ западное, такъ и восточное монашество. Официальнаго монашества современный протестантизмъ не знаетъ, но въ разныхъ странахъ, гдѣ имѣются протестантскія церкви — во Франціи, въ Германіи, въ Швейцаріи, въ Швеціи, въ Шотландіи (объ Англіи мы уже не говоримъ) возникаютъ общины, которыя по своему существу являются монашескими, если понимать это слово въ его духовно-реальномъ, а не исторически-условномъ смыслѣ.

Рѣчь идетъ при этомъ не объ отшельничествѣ, а о монашествѣ общезжительномъ, стремящемся осуществить идею христіанской общин-

ности. Последняя современнымъ міромъ совершенно утрачена. Нѣтъ людей болѣе горячо проповѣдующихъ братскую жизнь, чѣмъ христіане и нѣтъ людей, которые бы жили такъ обособленно другъ отъ друга, какъ тѣ же христіане. То время, когда «у вѣрующихъ было одно сердце и одна душа и никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее» является для нашего времени не только золотымъ вѣкомъ, но и неосуществимой мечтой. Но является ли оно мечтой? Не стремится ли современный человѣкъ къ **своему** дому, **своему** дѣлу, **своему** хозяйству, не только, какъ къ печальной необходимости, но и какъ къ тому, что онъ больше всего любитъ и цѣнитъ въ жизни? Индивидуализмъ жизни и индивидуализмъ мысли не сталъ ли нашей установкой, нормой, идеаломъ? А если такъ, то гдѣ же наше христіанство, братство, любовь? На фонѣ этихъ настроеній и фактовъ вполне понятно, что наиболѣе чуткіе и героически настроенные люди стали соединяться въ общины, чтобы проходить путь своего спасенія **вмѣстѣ**. Строй этихъ общинъ еще не оформился; каждая изъ нихъ, будь то Taizé или Grandchamp, Darnstadt, или Iona, имѣетъ свой индивидуальный характеръ, свои задачи и цѣли, свой молитвенный и жизненный уставъ. Но по своему настроенію, по своей сущности, это есть безусловно новое нарождающееся монашество, которое переживаетъ сейчасъ свои золотые часы, потому что все, что тамъ дѣлается, исходитъ изъ внутреннихъ побужденій, а не изъ послушанія правилу, кѣмъ-то когда-то принятому и кѣмъ-то когда-то утвержденному. Поэтому жизнь этихъ общинъ и производитъ такое чарующее впечатлѣніе: чего-то непосредственнаго, искренняго, горячаго, движимаго только изнутри. Поэтому онѣ и являются подлинными островками первохристіанскаго міра.

Последняя страница изучаемой главы принадлежитъ догматикѣ. Было бы, конечно, непростительной дерзостью пытаться въ нѣсколькихъ строчкахъ резюмировать развитіе протестантской догматической мысли послѣднихъ десятилѣтій. Но въ этой сложной ткани есть нѣсколько бросающихся въ глаза фактовъ, и ихъ мы смѣло можемъ отмѣтить, чтобы убѣдиться, что догматика не чужда изучаемому нами процессу. Сюда первымъ долгомъ относится тотъ преобладающій интересъ, который въ наше время приобрѣла проблема церкви. Самый бѣглый просмотръ заглавій новыхъ богословскихъ книгъ показываетъ намъ, что экклезиологія, бывшая раньше въ загонѣ, не только выдвинута сейчасъ на первый планъ, но грозитъ даже вытѣснить изъ богословскаго сознанія остальные догматическія темы. Во-вторыхъ, необходимо отмѣтить, что въ протестантской богословской литературѣ все чаще производится имя Той, Которая для православнаго сознанія является личнымъ воплощеніемъ Церкви. Этотъ пунктъ чрезвычайно деликатенъ, ибо главный бой съ католиками происходитъ у протестантовъ именно вокругъ имени Божіей Матери (ср. хотя бы полемику по поводу новаго догмата). И все же фактъ остается фактомъ: **Asmussen, Thurian, de Saussure** уже вписали свои имена въ исторію Маріологіи въ протестантизмъ и если ихъ положенія кажутся православному богослову недостаточными и неполными, то не слѣдуетъ забывать, что 50 лѣтъ тому назадъ подобныя произведенія подъ перомъ протестантскаго бо-

гослова были вообще невозможны. Все это свидѣтельствуєть о томъ, что въ протестантскомъ мірѣ растетъ чувство Церкви, которая все больше и все яснѣе предстоитъ сознанію въ своей конкретности, единственности и неповторимости. Въ связи съ этимъ стоитъ растушій интересъ, который проявляется въ современномъ протестантскомъ богословіи къ прошлому церковной мысли. Въ догматикѣ это выражается во внимательномъ изученіи патристики (школа Лунда), изученіи, выходящемъ за предѣлы историческаго изслѣдованія и имѣющемъ систематическое значеніе.

Послѣдній нашъ примѣръ будетъ носить нѣсколько иной характеръ, ибо ни психологически, ни церковно исторически связать имя Барта съ вышеописанными явленіями и тенденціями нельзя. Но по существу въ развитіи его мысли мы встрѣчаемъ тотъ же процессъ приближенія къ католическимъ истокамъ христіанской мысли. Для того, чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно взять замѣчательную книгу о Бартѣ Н. U. von Balthazar'a (2) книгу, которая, по нашему убѣжденію, содержитъ въ себѣ центральный нервъ всей экуменической проблематики, по крайней мѣрѣ въ ея западномъ (католически-протестантскомъ) аспектѣ. Съ огромнымъ знаніемъ и съ неопровержимой убѣдительностью авторъ показываетъ, какъ центральное понятіе Слова Божія замѣняется у Барта Христомъ — Богомъ и Человѣкомъ; какъ принципъ діалектики постепенно уступаетъ мѣсто принципу аналогіи (правда — «аналогіи вѣры», а не «аналогіи сущности»); какъ въ мышленіи Барта въ проблемѣ отношенія Бога и Мира появляется невысказанное прежде положеніе «*tertium datur*»; и какъ, въ соотвѣтствіи, съ этимъ, въ Божіемъ мірѣ находитъ себѣ мѣсто не только «человѣкъ», созданный по образу Божіему, но и его трудъ — «до вечера» (Пс. 103)... и его чувства и его разумъ, сообразно которымъ онъ можетъ не только мыслить, но и писать стихи и слушать музыку, пить и ѣсть, быть веселымъ, а иногда и грустнымъ, можетъ любить и немного ненавидѣть, можетъ быть молодымъ и старѣть... Только ложные боги завидуютъ человѣку. Истинный Богъ позволяетъ человѣку быть такимъ, какимъ Онъ его создалъ (*Kirchliche Dogmatik*, VII, 98-99). Когда читаешь подобныя цитаты (у Balthazar'a онѣ подобраны съ исчерпывающей полнотой), прямо не вѣришь глазамъ: неужели это Бартъ, тотъ самый, который написалъ когда-то свое «Посланіе къ Римлянамъ»? И невольно напрашивается вопросъ: если его богословіе таково, что цѣлыя главы его Догматики могутъ быть рекомендованы, какъ пособіе къ пониманію православнаго или католическаго вѣроученія, то можно ли по-прежнему считать его протестантомъ? Мы, со своей стороны, полагаемъ, что этотъ переворотъ къ его міровоззрѣнію (который Balthazarъ сравниваетъ со «вторымъ обращеніемъ» бл. Августина,⁽⁸⁾) является яркимъ свидѣтельствомъ тому, что Бартъ не только былъ и остался протестантскимъ богословомъ *par excellence*, но что, въ какомъ-то смыслѣ, онъ является подлиннымъ воплощеніемъ протестантизма, самой его сущности и духа (за каковое Balthazarъ его и принимаетъ; ибо его интересуютъ не личность Барта, а католически-протестантская контроверза). Но только совѣмъ не потому, что его мысль опредѣленнаго періода соотвѣтствуетъ какимъ-то неподвижнымъ стан-

дартам протестантизма, а именно потому, что она ничему неподвижному не соответствует, что она все время изменяется, что онъ въ ней безстрашно воплощаетъ принципъ *semper reformanda*. Никто не можетъ предсказать, куда приведетъ Барта мощный потокъ его мысли. Можетъ быть въ своемъ развитіи онъ принадлежитъ къ тому типу людей, о которыхъ можно сказать, что *fata nolentem trahunt*. Но въ данномъ случаѣ эти *fata* — не бездушный рокъ, а преобладающая сила Церкви, стихійный ростъ сѣмени Слова Божія, прорастающаго въ душѣ богослова...

Парадоксальный вопросъ, который мы поставили о первомъ богословѣ протестантизма, естественно возникаетъ и относительно всѣхъ тѣхъ теченій и явленій, о которыхъ мы говорили выше. Вокругъ всего этого уже идетъ борьба, пока что мало замѣтная и не страстная; она, вѣроятно, будетъ усиливаться по мѣрѣ роста движенія. И, конечно, не намъ судить о томъ, является ли все это движеніе измѣной или вѣрностью протестантизму, продолжаетъ или погрѣбаетъ оно дѣло реформаторовъ XVI вѣка. Мы можемъ только констатировать факты, регистрировать формулы. Но факты и формулы имѣютъ не только данный, опредѣленный смыслъ, но и свои *ante* и *post* — предпосылки и слѣдствія. И съ этой точки зрѣнія мы вправѣ произвести нѣкоторый анализъ происходящаго, имѣя въ виду не наши установки или симпатіи, а ту церковно-историческую ткань, въ которую яркой нитью вплетаются новыя теченія протестантскаго христіанства. И первое обвиненіе, первое подозрѣніе, съ которымъ мы здѣсь встрѣчаемся, гласитъ: всѣ эти явленія суть болѣе или менѣе ясныя, болѣе или менѣе сознательныя этапы **возвращенія въ Римъ**. Какъ отнестись къ этому діагнозу? Можно ли считать его обоснованнымъ? Вопросъ этотъ возникаетъ невольно, ибо формы возстановляемой сакраментальной, литургической и монашеской жизни, дѣйствительно, приближаются къ католическимъ формамъ. Но можно ли говорить объ этомъ, какъ о возвращеніи въ Римъ? Внимательно вдумавшись въ этотъ вопросъ, мы увидимъ, что самая постановка его неправильна и внутренне порочна; онъ предполагаетъ неподвижную точку — Римъ и подвижнаго субъекта — протестантизмъ. Но можно ли говорить о Римѣ, какъ о неподвижной точкѣ? Римъ контръ-реформаціи не отличенъ ли въ существѣ своемъ отъ Рима среднихъ вѣковъ и еще болѣе отъ Рима болѣе древняго, не отдѣленнаго отъ христіанскаго Востока? Континуитетъ Рима надо еще доказать; мы знаемъ, конечно, что единство Римской церкви сохраняется непрерывностью ея епископата; но достаточна ли послѣдняя для того, чтобы можно было говорить о возвращеніи въ тотъ домъ, который исторически пересталъ существовать? Говорить о вѣчномъ Римѣ — **Roma aeterna**, значить, пользоваться привычной формулой, избѣгая стоящей за ней проблемы. Но мы знаемъ, какъ безконечно сложна католическая дѣйствительность, какіе въ ней уживаются контрасты и противорѣчія, какъ различны ея аспекты во времени и въ пространствѣ. Поэтому слова «возвращеніе въ Римъ» не имѣютъ для насъ конкретнаго смысла; вѣрнѣе, они неизмѣнно подмѣняются упрощеннымъ пониманіемъ «возвращенія», каковое истолковывается, какъ «подчиненіе». Но въ такомъ толкованіи проблема эта настолько упрощается,

что просто перестает существовать. Вся сложная проблематика сакраментализма, литургизма, общинности, догматической истины замѣняется простой установкой воли, принятиемъ дисциплины. «*La chiesa non è un credo, la chiesa è una disciplina et uno impero*», сказалъ видный Ватиканскій богословъ нѣмецкому ученому (⁴)... Противъ такого «возвращенія» протестуютъ часто сами католики (хотя официальная точка зрѣнія Римской курии остается именно таковой). Что же касается представителей того теченія, о которомъ мы пишемъ, то обвинять ихъ въ стремленіи къ такому возвращенію въ Римъ было бы просто чудовищно: кто изъ нихъ согласился бы «потерять свободу, которую даровалъ намъ Христосъ и подвергнуться игу рабства»? А вернуться въ тотъ Римъ, который всѣхъ насъ привлекаетъ — въ Римъ христіанской любви, вдохновенія и свободы — уже нельзя: ибо его больше нѣтъ. Въ современной Римской системѣ само богословіе подчинено нормамъ каноническаго права (ср. *Corp. Jur. Can. can. 1366, 2*) — явный признакъ примата каноники надъ всей церковной жизнью.

Однако, «проблема Рима» (если можно такъ выразиться) имѣетъ въ отношеніи изучаемаго нами теченія и иной — положительный аспектъ. Всѣ сторонники и работники этого движенія (мы говоримъ это на основаніи личныхъ впечатлѣній) свободны отъ анти-Римскаго комплекса, и это, по нашему мнѣнію, имѣетъ огромное значеніе и для ихъ личной религіозной работы, и для всей истории Западнаго Христіанства. Ибо главнымъ препятствіемъ къ взаимному пониманію католиковъ и протестантовъ являются два комплекса: анти-протестантскій — у католиковъ, и анти-римскій — у протестантовъ. И поскольку они не будутъ изжиты, ни о какомъ сближеніи говорить не приходится... Мы сейчасъ говоримъ о комплексѣ анти-римскомъ, которымъ, за немногими исключениями, болѣетъ весь протестантскій (и почти весь православный) міръ. Это серьезно, ибо этотъ комплексъ искажаетъ всю церковную перспективу, дѣлая ее одновременно односторонней и несправедливой. Въ чемъ же заключается сущность этого комплекса? Понять его можно въ контекстѣ того явленія, которое въ педагогикѣ носитъ названіе радіации авторитета. Авторитетъ, пріобрѣтенный въ какой-нибудь — пусть самой специальной — области, дѣйствуетъ и за ея предѣлами (такъ, къ талантливому учителю математики гимназисты обращаются за совѣтами во всѣхъ своихъ дѣлахъ). Здѣсь же происходитъ нѣчто обратное. Въ жизни и ученіи Римской церкви есть рядъ моментовъ абсолютно непріемлемыхъ для протестантовъ (такъ же, какъ и для православныхъ). И эти моменты какъ бы компрометируютъ собою все, что связано съ Римомъ. Все католическое заранѣе и а priori берется подъ подозрѣніе; самое имя Рима, бывшее когда-то знаменемъ вселенскаго Христіанства, является одіознымъ. Достаточно сказать, «это отдаетъ римскимъ католицизмомъ», чтобы скомпрометировать что угодно. Подобная психологія является причиной тому, что цѣлый рядъ церковныхъ явленій и установлений оцѣниваются не сами по себѣ, не потому, что они хороши или не хороши, правильны или неправильны, а только въ зависимости отъ того, какъ относятся къ нимъ Римская церковь. Вѣроятно, и въ самомъ процессѣ реформации этотъ анти-Римскій комплексъ игралъ большую роль. Если видѣть въ Папѣ не патріарха За-

пада, а Антихриста, то комплексъ этотъ изъ болѣзни превращается въ норму оцѣнокъ, ибо «что можетъ быть добраго изъ Рима»? Нѣтъ необходимости опровергать эту точку зрѣнія (которая является въ гораздо большей степени унаслѣдованной эмоциональной привычкой, чѣмъ убѣжденіемъ разума). Въмѣстѣ съ протестантами мы убѣждены, что Римская церковь пошла по неправильному пути, поставивъ во главу угла догматъ о папскомъ приматѣ и тѣмъ отнявъ отъ церкви присущую ей свободу. Но мы не можемъ не преклоняться передъ великими достижениями католической церкви въ ея мистикѣ и литургикѣ, въ ея мученикахъ и праведникахъ, въ ея учено-богословскомъ и культурномъ творествѣ. Каждому протестанту (и каждому православному) необходимо учиться цѣнить и любить въ католичествѣ то, что въ немъ дѣйствительно велико и свято. Тогда только мы освободимся отъ болѣзни анти-Римскаго комплекса и станемъ, дѣйствительно, свободными.

Дѣятели новаго Движенія этой свободой обладаютъ: они не боятся формъ ранне-христіанской мысли и жизни, только потому, что формы эти усвоены римской церковью; они не боятся каѳоличества, помня, что оно есть неотъемлемый предикатъ Церкви. Говоря схематически, они различаютъ каѳоличество и Римъ и даже, болѣе того, они различаютъ Римъ каѳолическій отъ Рима папистскаго, куріального и контр-реформаціоннаго. Эта свобода безконечно расширяетъ ихъ возможности и горизонты, открывая имъ тѣ области, которыя считаются запретными для людей анти-Римскаго комплекса. Но помимо всего этого — и можетъ быть это является наиболѣе существеннымъ и характернымъ для новыхъ движеній — паѳосъ ихъ обращенъ не на прошлое, а на будущее. Это совѣмъ не возвращеніе, ибо это путь впередъ. Это не просто человѣческія исканія, это органической ростъ, прозябаніе зерна, плодonoшеніе Церкви. И въ этомъ смыслѣ всѣ ихъ дѣятели могутъ сказать, что они «не почитаютъ себя достигшими, а забывая заднее простираются впередъ и стремятся къ цѣли, къ почести вышняго званія Божія во Христѣ Иисусѣ» (Фил. 3, 13-14). Въ этомъ смыслѣ они въ наше время являютъ въ себѣ геній протестантизма, геній церкви *semper reformandae*.

Но самымъ своимъ бытіемъ они ставятъ передъ протестантскимъ міромъ вопросъ: не произошло ли у многихъ протестантскихъ церквей фактической замѣны старой формулы *ecclesia semper reformanda* — новой формулой — *ecclesia semel reformata* — болѣе точно и адекватно выражающей характеръ ихъ благоустроеннаго, спокойнаго существованія? Не превратился ли порывъ реформаціоннаго пыла въ институціонныя формы стабилизированной церковной жизни — съ другимъ ученіемъ и съ другимъ культомъ, чѣмъ католическій или православный, но съ тѣмъ же охранительнымъ паѳосомъ, съ тѣмъ же желаніемъ оставаться такими же, каковы онѣ суть? И соотвѣтственно этому не является ли нормой ихъ церковной жизни воля не только *suum esse*, но и *suam formam conservare*? Въ такомъ случаѣ мы стоимъ передъ парадоксомъ: тѣ, кто причисляютъ себя къ охранителямъ, т. е. кто вѣрять буквъ XVI вѣка, оказываются менѣе вѣрными духу реформаціи, чѣмъ тѣ, кто, слѣдуя этому духу, идутъ впередъ и,

преодолевая въ себѣ ограниченности исторической реформы, служатъ *reformatio perennis*.

Само собою разумѣется, что «воля къ реформации» не предопредѣляетъ собою направленія и содержанія процесса; пользуясь посторонними символами, можно сказать, что онъ можетъ идти, какъ вправо, такъ и влѣво... Но тотъ процессъ, о которомъ мы здѣсь говоримъ и который можетъ оказаться дрожжами «второй реформации», безусловно соединяетъ въ себѣ духъ и вдохновение свободы съ подлинной любовью къ Церкви, сливая ихъ въ ту «евангельскую катехоличность» (*Evangelische Katholizität*) (5), которая еще недавно была мало-вразумительнымъ заглавьемъ книги одинокаго искателя истины, а затѣмъ — на глазахъ — выросла въ большое и влиятельное течение, въ новый факторъ въ исторіи западнаго христіанства.

Л. А. Зандеръ.

ПРИМЪЧАНІЯ:

1) Южно-индійская и цейлонская схемы, предусматривающія распространіе апостольскаго преемства въ «объединенныхъ церквахъ», врядъ ли могутъ считаться выраженіями изучаемаго процесса, ибо онъ вдохновляется не сакраментальнымъ голодомъ, но другими — болѣе практическими мотивами. Но, конечно, и онъ по своемъ осуществленіи могутъ дать самые неожиданные результаты.

2) Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Olten. 1951, p.p. 420. Summa Verlag.

3) Первое обращеніе бл. Августина — отъ язычества къ Христіанству; второе — отъ религіозной философіи къ подлинному богословію.

4) F. Heiler. *Der Katholizismus*. München 1923, p. 242.

5) Friedrich Heiler. *Evangelische Katholizität*. E. Reinhardt. München, 1926.

Идея всеединства въ философіи Владиміра Соловьева¹⁾

Нашъ Богословскій Институтъ разными нитями связанъ съ Владиміромъ Соловьевымъ, вліяніе котораго въ свое время испытали многіе изъ насъ — и намъ казалось, что въ годъ, когда исполнилось 50 лѣтъ со времени кончины Соловьева, естественнѣе всего съ нашей стороны посвятить актовую рѣчь его памяти.

Честь произнесенія этой рѣчи пала на меня, какъ занимающаго кафедру философіи, — и я съ тѣмъ большей радостью взялся за это заданіе, что я самъ въ годы своей юности очень глубоко пережилъ вліяніе Соловьева и очень многимъ ему обязанъ. Теперь черезъ 50 лѣтъ послѣ его кончины, когда многіе основы нашего пониманія міра прошли черезъ огненное испытаніе трагическихъ событій, трудно и представить себѣ то обаяніе, которое въ свое время имѣла философія Соловьева. Люди современнаго поколѣнія вкушаютъ плоды того, что насаждалъ Соловьевъ, не подозрѣвая даже, кому они обязаны.

Но конецъ 90-хъ годовъ прошлаго вѣка и первыя десятилѣтія XX вѣка въ русской мысли не могутъ быть поняты внѣ Соловьева. О. Сергій Булгаковъ, о. Флоренскій, Бердяевъ, Франкъ, кн. С. и Е. Трубецкіе, Н. О. Лосскій, не говоря о *dii minores*, всѣ въ той или иной степени зависѣли отъ Соловьева. Приведу только два примѣра. О. С. Булгаковъ въ началѣ XX в. (въ 1902 г.) въ рядѣ городовъ читалъ публичную лекцію на тему «Что даетъ современному сознанию философія Соловьева» (перепечатано въ сборникѣ «От марксизма къ идеализму»), — и эта статья есть всецѣлая рецензія построеній Соловьева. Правда, уже въ началѣ революціи въ статьѣ о поэзіи Соловьева (см. сборникъ «Тихія думы») Булгаковъ призналъ, что вліяніе Соловьева въ области поэзіи больше и глубже, чѣмъ въ сферѣ философіи, но изученіе произведеній о. Сергія Булгакова (вплоть до «Невѣсты Агнца») ясно показываетъ, что вліяніе Соловьева сохранилось у Булгакова до конца его жизни.

Другой еще болѣе яркій примѣръ заимствую изъ книги кн. Ев. Трубецкого о Соловьевѣ: въ предисловіи къ книгѣ кн. Трубецкойъ рассказываетъ, что, когда послѣ смерти Соловьева былъ задуманъ сборникъ, посвященный Соловьеву, то онъ отказался дать статью въ этотъ сборникъ, такъ какъ онъ, хотя и отходилъ въ нѣкоторыхъ пунктахъ отъ

¹⁾ Рѣчь, произнесенная на актѣ Богословскаго Института въ 1950 г.

ученія Соловьева, но еще не могъ трезво оцѣнить его, — до такой степени имъ владѣло очарованіе Соловьевымъ.

Значеніе Соловьева въ развитіи русской философіи дѣйствительно чрезвычайно велико и вовсе еще не изжито. Если имѣть въ виду не отдѣльныя части его системы, а брать его творчество въ цѣломъ, въ его основномъ замыслѣ, то ясно, что темы Соловьева опредѣлялись **потребностью найти основы цѣльнаго синтеза** религіозной, философской, научной, общественной мысли. Пусть рѣшенія Соловьева **всѣ** или **почти всѣ** требуютъ **пересмотра**, но самый замыселъ остается все тѣмъ же — столь же насущнымъ и дорогимъ русской мысли, какимъ онъ былъ и тогда. Скажу даже больше: лишь частично мы выходимъ нынѣ за предѣлы основныхъ концепцій Соловьева, а въ общемъ все значительное и глубокое въ русскомъ философскомъ творествѣ не только связано генетически съ Соловьевымъ, но всегда, въ той или иной степени, вдохновлялось и вдохновляется тѣмъ самымъ замысломъ, какимъ жилъ Соловьевъ.

Но разумѣется, — великіе дѣятели мысли требуютъ не учениковъ и не послѣдователей, а преемниковъ, наслѣдниковъ. Такъ и Соловьевъ наиболѣе будетъ оцѣненъ не тѣми, кто просто повторяетъ или комментируетъ ученіе Соловьева, а тѣми, кто уходитъ отъ Соловьева впередъ, кто, раздѣляя его замыслы, прокладываетъ новые пути для ихъ разработки.

О Соловьевѣ однако должно сказать, что онъ слишкомъ стремится къ тому, чтобы выразить основныя ученія христіанства на языкѣ современности, — какъ онъ говорилъ: — «оправдать вѣру отцовъ».

Задача, конечно, мнимая, ибо не вѣру нужно оправдать передъ разумомъ, а наоборотъ, самъ разумъ нашъ нуждается въ просвѣтленіи и освященіи его силами свыше. Соловьевъ все же, будучи типичнымъ интеллигентомъ, былъ искренне и глубоко религіознымъ человѣкомъ. Въ его произведеніяхъ нерѣдко философское одѣяніе мѣшаетъ разглядѣть живое религіозное содержаніе, но по существу отдѣлать совсѣмъ у Соловьева чистую философію отъ чистаго богословія было бы искусственно и невѣрно.

Во всякомъ случаѣ, все творчество Соловьева пронизано живымъ сознаніемъ Церкви и Христа въ Ней, — онъ **пытался строить систему христіанской философіи**. Скажемъ прямо, не боясь правды, что это ему **не удалось**. Но думаю, что тѣ, кто, перешагнувъ Соловьева въ діалектикѣ богословскихъ и философскихъ понятій, далеко ушли отъ его построений, — не должны забывать, что эти его построения какъ разъ и помогаютъ намъ пойти дальше того, что было у Соловьева.

Я какъ разъ и хочу коснуться одного изъ наиболѣе отвѣтственныхъ и существенныхъ пунктовъ въ системѣ Соловьева, чтобы показать, какъ и почему надо намъ по иному разрабатывать эти понятія. Я имѣю въ виду идею «всеединства», анализу которой и посвящена моя рѣчь.

Но прежде чѣмъ перейти къ изложенію этого ученія, я долженъ

предварительно уяснить смыслъ его и дать нѣкоторыя историческія справки, безъ которыхъ намъ будетъ трудно провести нашъ анализъ.

I.

Терминъ «Всеединство», кажется, создалъ самъ Соловьевъ (такъ утверждаетъ, по крайней мѣрѣ, С. Л. Франкъ, самъ одинъ изъ виднѣйшихъ представителей метафизики всеединства). Въ античной философіи, въ частности у Плотина мы находимъ иное выраженіе — *ἐν καὶ πᾶν* что имъ относится собственно къ такъ называемой второй ипостаси (*νοῦς*). Можно было бы создать новый терминъ изъ этихъ греческихъ словъ — «панэнизмъ» (подобно «пантеизмъ» и т. п.), но въ русской философской терминологіи вслѣдъ за Соловьевымъ принято всегда говорить о «всеединствѣ». Если обратиться къ содержанію этого понятія, то его основы мы находимъ впервые у стоиковъ, особенно у Посидонія. Соотвѣтственно съ общей концепціей стоиковъ, все бытіе во всемъ многообразіи его формъ и связей, признается живымъ цѣлымъ единствомъ. Все въ бытіи зависитъ и держится Логосомъ, лучи котораго (*λογοὶ σπέρματτοι*) сѣютъ начало жизни въ космосъ. Виталистическій динамизмъ, столь характерный для метафизики стоиковъ, сообщаетъ единству бытія характеръ жизненной, не отвлеченнаго единства, — но въ ранней и средней стоѣ передъ нами, конечно, еще лишь **космологія**. Божественное начало для нихъ есть просто душа міра, стягивающая и оберегающая весь космосъ, — однако уже въ дальнѣйшемъ развитіи метафизики стоиковъ начинаетъ выступать все съ возрастающей ясностью необходимость трансцендирования. Напомнимъ формулу Сенеки «*Deus intra se ideas habet*»... Превращеніе платоновскихъ идей въ «мысли Божіи» произошло, повидимому, въ II вѣкѣ до Р. Х. у платониковъ, но самая эта модификація понятія идеи намѣчала неизбѣжность **раздвиженія** Бога и міра.

Съ полной ясностью это расщепленіе происходитъ у Филона — для него *κοσμος νοῦτος* раздѣляетъ судьбу понятія *λογος*, который у Филона стоитъ между Богомъ и міромъ.

Двойственность въ *λογος* соотвѣтствуетъ двойственности въ понятіи сферы идей: съ одной стороны идеи участвуютъ въ мірѣ, какъ живыя основы реальнаго міра, съ другой стороны они суть мысли Божіи и принадлежать міру трансцендентному. Для самого Филона острое различіе Бога и міра диктовалось его связанностью концепціей Ветхаго Завѣта и идеей творенія, — и если у Филона Богъ не столько Творецъ міра, сколько художникъ его (*Δημιουργος*), то все же Богъ отличенъ отъ міра.

Всѣ эти проблемы хотѣлъ по своему рѣшить Плотинъ, — но по справедливому замѣчанію Brehier (въ его монографіи о Плотинѣ) своеобразіе Плотина заключается въ томъ, что будучи занятъ темой чисто религіозной, онъ хотѣлъ рѣшить ее въ **раціональномъ** порядкѣ. Изъ религіозныхъ и богословскихъ соображеній для Плотина Богъ (или Единое, какъ онъ его характеризуетъ) стоитъ внѣ и выше всякаго бытія. (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*); въ этомъ смыслѣ Богъ трансценден-

тень міру и не можетъ быть съ нимъ отождествляемъ. Но эту идею трансцендентности Бога Плотинъ никакъ не хочетъ развивать въ терминахъ дуализма: весь замыселъ его направлень какъ разъ на то, чтобы удержаться въ линияхъ **монизма**. Этимъ онъ выдаетъ тайну всего его построения — онъ хочетъ, исходя изъ философіи (гдѣ задача, поставляемая монизмомъ, достаточно оправдана), вмѣстѣ съ тѣмъ разрешить религіозную проблему. Для его времени религіозная тема уже настолько требовала ученія объ абсолютности, т. е. трансцендентности Бога, что ослабить это было невозможно. И вотъ Плотинъ, видоизмѣняя метафизику стоиковъ, строить систему, въ которой остается трансцендентность божества, но признается **единосущіе** Бога и міра, ихъ онтологическая одноприродность. Различіе Бога и міра у него опредѣляется лишь тѣмъ, что тѣ излученія (*ἐκλαμψις, πρῶδος*) которыя исходятъ отъ Абсолюта, по мѣрѣ отдаленія отъ него, начинаютъ ослабѣвать. Основной процессъ, связывающій Абсолютъ и то, что отъ него происходитъ, есть именно излученіе (въ латинскомъ переводѣ — *emanatio*, что есть уже нѣкоторое огрубленіе мысли Плотина). Тутъ нѣтъ никакого творенія, и всѣ фазы не только не имѣютъ въ себѣ ничего новаго, а наоборотъ постепенно теряютъ многое; это въ сущности рожденіе или нѣчто близкое къ нему, а не твореніе. Единое рождаетъ вторую ипостась *νοῦς* (умъ), который уже не имѣетъ въ себѣ единства, онъ есть совокупность идей, т. е. является нѣкимъ множествомъ, единство котораго опредѣляется свыше — обращенностью къ Абсолюту. Какъ разъ *νοῦς* (какъ *ἕστος νοῦτος*, какъ мѣръ идей) и есть *ἐν καὶ πᾶν*. Плотинъ именно сюда и обращаетъ этотъ терминъ. Иначе говоря, у Плотина терминъ «всеединство» долженъ быть относимъ лишь ко второй ипостаси и ниже, но не включаетъ въ себя Абсолюта.

Въ этомъ отношеніи ближе всего къ Плотину стоитъ въ своихъ построенияхъ Н. О. Лосскій, по мысли котораго система бытія непременно предполагаетъ сверхсистемное начало.

Все же для Плотина одинъ и тотъ же процессъ (*ἐκλαμψις, πρῶδος*) опредѣляютъ весь ходъ эволюціи бытія — онъ охраняетъ одноприродность всѣхъ звеньевъ этой эволюціи, ихъ единосущіе, т. е. такимъ образомъ тщательно **устраняетъ моментъ онтологического дуализма**, столь существенный для христіанской метафизики.

Станнымъ представляется поэтому рецепція системы Плотина въ христіанской философіи у многихъ христіанскихъ мыслителей—съ особой яркостью это видно у Скота Эріугены, позже у Николая Кузанскаго, а затѣмъ въ извѣстной вариации у Спинозы, Шеллинга и всѣхъ философовъ, идущихъ за Шеллингомъ.

Какіе мотивы могли здѣсь дѣйствовать? Для дальнѣйшаго анализа надо намъ опредѣлить эти мотивы, чтобы надлежаще оцѣнить эту рецепцію идеи всеединства.

Прежде всего здѣсь, конечно, дѣйствуетъ **чисто философская** потребность искать монизма въ построенияхъ. Онтологическій дуализмъ съ особенной настойчивостью выдвигается только **религіозными мотивами** — понятіе «страха Божія» и есть понятіе, относящееся къ знанію дистанціи между Богомъ и нами, между Богомъ и міромъ. На-

вязчивая же идея монизма, выдвигаемая въ порядкъ философской мысли, ищетъ хотя бы номинальнаго устраненія онтологическаго дуализма, и здѣсь лежатъ корни того тайнаго или явнаго виталкиванія понятія **творенія**, которымъ заполнены разныя философскія построенія. Дополнительно здѣсь вліяютъ разныя философскія апоріи, указанныя еще Аристотелемъ, въ сѣтяхъ котораго черезъ Ому Аквината оказалась мысль на Западѣ, а также тенденціи чистаго и послѣдовательнаго натурализма въ естествознаніи, начиная съ XV вѣка.

Конечно, почти у всѣхъ христіанскихъ философовъ, мыслившихъ гь этомъ направленіи, слово «твореніе» никогда не выпадаетъ совсѣмъ, но характерно то, что сохраняется именно слово и только. Тенденція монизма какъ разъ и дѣйствуетъ въ томъ смыслѣ, что все время хотая связать во единое цѣлое Бога и тварный міръ, т. е. установить ихъ онтологическую одноприродность, сохраняя лишь слово твореніе и вкладывая въ это слово смыслъ, по существу исключаютъ онтологическій дуализмъ. Такъ христіанская философія попадаетъ — въ данномъ случаѣ неизбежно — въ сѣти пантеизма, богословскій и философскій смыслъ чего какъ разъ и заключается въ устраненіи онтологическаго дуализма. Путь, на который вступилъ Плотинъ, сохраняющій трансцендентность Бога и міра и въ то же время создавшій цѣльную систему въ тонахъ монизма, потому и оказался особенно близокъ разнымъ христіанскимъ мыслителямъ.

Минуя Скотта Эригёну, у котораго вліяніе Плотина безспорно, скажемъ еще два слова о гениальномъ Николаѣ Кузанскомъ, вліяніе котораго сохранилось и въ наши дни.

Твердо и четко устанавливая различіе Бога (сферы трансцендентной) и міра, Николай Кузанскій настолько въ то же время ихъ сближаетъ, что они оказываются одно безъ другаго невысказаны, какъ отдѣльныя сферы (объ этой неотрываемости двухъ понятій скажемъ: это вѣрно для міра, но невѣрно для Бога). Николай Кузанскій склоняется, въ своемъ динамическомъ пониманіи Божества, къ **существенному имманентизму**: для него всякое частичное бытіе держится лишь своей связью съ цѣлымъ, — и идея, въ которой гениально освѣщается соотношеніе понятій единства и множественности, примѣняется не только къ космосу, но и къ отношенію космоса и Божества. Во всемъ конечномъ, по Николаю Кузанскому, пульсируетъ безконечное, абсолютное, и здѣсь онъ такъ близокъ къ монизму Мейстера Экгардта. Именно этотъ мотивъ имманентности безконечнаго бытія конечному черезъ Джордано Бруно оказалъ исключительное вліяніе на дальнѣйшую философію.

Исторически оказалась вліятельной именно **гипотеза всеединства** (подчеркнемъ слово «гипотеза»), и здѣсь тенденція монизма все время вліяла на успѣхи этой гипотезы. Эта гипотеза всеединства, совершенно законная для космоса, какъ цѣлаго, здѣсь выносится однако за его предѣлы, т. е. включаетъ сферу Абсолюта въ составъ «всеединства». Въ этой идейной ситуациіи понятіе творенія, которое неизбежно ведетъ къ рѣшительному онтологическому дуализму, оказалось пустымъ, ненужнымъ — міръ признается одноприроднымъ Богу.

Въ такой исторической обстановкѣ слагалась мысль и Соловьева — и теперь мы можемъ обратиться къ изученію того, какъ строить Соловьевъ свою систему всеединства.

II.

Философское развитіе Соловьева, какъ это бесспорно установлено Лопатинимъ, который былъ съ юности ближайшимъ другомъ Соловьева, опредѣлялось тѣмъ духовнымъ переломомъ, который произошелъ въ немъ послѣ періода юнаго атеизма. Первое глубокое вліяніе, испытанное имъ тогда, исходило отъ Спинозы — система котораго вся связана съ тенденціями монизма. Это вліяніе Спинозы было тѣмъ болѣе дѣйственнымъ у Соловьева, что у Спинозы философія есть въ то же время богословіе — его ученіе о «всеединой субстанціи» (формула Соловьева т. II, стр. 23) есть столько же ученіе о мірѣ, какъ цѣломъ, сколько и о Богѣ. Для Соловьева, въ его очень поздней статьѣ о Спинозѣ (написанной за три года до смерти), гдѣ уже съ полной ясностью выступаютъ основныя линіи его новой философской позиціи, мотивъ философскаго монизма сохраняетъ всю свою силу. «Признавая Божество, какъ абсолютную субстанцію, пишетъ здѣсь Соловьевъ (т. IX, стр. 26), мы чувствуемъ **логическую необходимость** связать **съ нимъ** всѣ стороны существующаго». Что въ мірѣ мы религіозно ощущаемъ «вездеприсутствіе» Божіе и тѣмъ ярче его ощущаемъ, чѣмъ больше живемъ духовной жизнью, это бесспорно. По тревосходному выраженію архіепископа Никанора, Богъ «сопретываетъ въ твари». Но это религіозное ощущеніе близости Бога къ міру, ощущеніе Его заботы о немъ никакъ не можетъ быть превращаемо въ «логическую необходимость связать съ Богомъ всѣ стороны существующаго». Тутъ именно нѣтъ логической или философской необходимости (если просто тенденцію къ упрощенному монизму мы не превращаемъ въ философскій императивъ или въ философскій аргументъ), — ибо въ религіозномъ сознаніи съ такой же силой дано намъ чувствовать близость Бога къ міру, съ какой дано и сознать ихъ несравнимость, ихъ онтологическую разноприродность. Онтологическій дуализмъ (Бога и міра) есть вообще **императивъ религіознаго сознанія**, а тенденція монизма есть **не императивъ разума, а его естественная тенденція** и только.

Въ первой работѣ Вл. Соловьева («Кризисъ западной философіи») мотивъ всеединства выступаетъ еще очень завуалированнымъ. Здѣсь только намѣчается задача синтеза науки, философіи и религіи, но уже въ слѣдующей работѣ Соловьева, въ которой мы находимъ программу всей дальнѣйшей философской работы Соловьева (я имѣю въ виду статью «Философскія начала цѣльнаго знанія»), становится яснымъ **основоположное значеніе идеи всеединства** для построенія Соловьева. Оказывается, что во всякомъ нашемъ знаніи мы познаемъ одновременно и истинно Сущее, т. е. Абсолютъ (т. I, стр. 336), или иначе: у всѣхъ людей глубже всякаго опредѣленнаго чувства, образа, воли лежитъ непосредственное ощущеніе абсолютной дѣйствительности (т. I, стр. 341). Отсюда Соловьевъ сразу же выводитъ, какъ само собой разумѣющеесяя

положеніе, что «этимъ непосредственнымъ чувствомъ дается единое во всемъ и все въ единомъ». Это пока однако только теологическая интерпретація идеи всеединства, совпадающая съ тѣмъ, что онъ называетъ «мистическимъ опытомъ»; еще глубже здѣсь идея «цѣльнаго знанія», которое создаетъ для насъ, какъ выражается Соловьевъ (1-265) «непосредственную тѣснѣйшую связь съ жизнью божественной». Вся **двусмысленность** этой идеи станетъ намъ ясной, какъ только мы поймемъ, что этой утопией цѣльнаго знанія устраняется фундаментальное для всякой религіи псіаніе **Откровенія**. Конечно, мистическій или религіозный опытъ есть несомнѣнная реальность, но еще Кудрявцевъ въ его критикѣ построеній Якоби хорошо подчеркнул расплывчатость понятія этого непосредственного мистическаго знанія, отсутствіе въ немъ (какъ таковомъ) критерія, отдѣляющаго истину отъ лжи. Вершину этой ошибочной теоріи находимъ мы у Н. О. Лосскаго въ его ученіи о мистической интуиціи, гдѣ онъ неизбѣжно для себя долженъ признать истинность всякаго мистическаго опыта (даже завѣдомо патологическаго). Но оставимъ эти гносеологическія темы, не въ нихъ центр тяжести и для Соловьева, только приведемъ нѣсколько выдержекъ изъ дальнѣйшихъ сочиненій Соловьева, чтобы подтвердить всю устойчивость указаннаго его взгляда. Такъ въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ» (написано въ томъ же году, что и «Философскія начала цѣльнаго знанія») мы читаемъ, что «безусловное бытіе и есть собственный предметъ истиннаго знанія» (2). Предпосылки богословскаго раціонализма, какъ видимъ, здѣсь налицо. Въ одной изъ послѣднихъ главъ этой же книги мы узнаемъ, что идея всеединства есть **форма истины** (II-283), а далѣе (II-308) оказывается: «истинное знаніе, т. е. философія имѣетъ своимъ настоящимъ предметомъ не бытіе вообще, а безусловное начало всякаго бытія», и именно это **всеединство** и познается собственно во всякомъ познаніи (II-306). Нѣсколько дальше въ той же книгѣ «Критика отвлеченныхъ началъ» находимъ такое утвержденіе (II-343): «познать одинъ какой-либо предметъ, значитъ познать все — ибо всякій предметъ связанъ со всѣмъ въ единствѣ». Если здѣсь имѣется въ виду познаніе **космоса**, тогда это положеніе въ свое время развитое съ исключительной глубиной Николаемъ Кузанскимъ, а у насъ въ русской философіи Пироговымъ, позже С. Л. Франкомъ, — вѣрно, но если подъ «всѣмъ» разумѣть не космосъ, но включить сюда и Абсолютъ, то это утвержденіе о томъ, что познаніе отдѣльнаго предмета возводитъ насъ прямо къ Абсолютному, конечно, невѣрно.

Но гносеологическій моментъ въ идеѣ всеединства не вводитъ еще насъ въ самую основу этой концепціи, — эта основа дана въ метафизикѣ, гдѣ явно выступаетъ зависимость Соловьева отъ неоплатонизма, какъ онъ проявился въ исторіи европейской философіи. Здѣсь у Соловьева есть много разныхъ вариантовъ въ его метафизикѣ всеединства, но мы остановимся только на самыхъ существенныхъ.

Уже въ первой работѣ («Философскія начала цѣльнаго знанія») мотивъ монизма выступаетъ съ полной ясностью. Абсолютъ — это еди-

2) Въ наши дни съ большимъ мастерствомъ развиваетъ тѣ же идеи И. А. Ильинъ, но только это вѣдь совершенно нехристианская идея.

ное, въ мірѣ же мы находимъ множественность, — и вотъ первое разрѣшеніе этой онтологической антиноміи у Соловьева: множественное бытіе есть просто «инобытіе» того же Единого, оно есть другой полюсъ въ отношеніи къ Единому. Вотъ какъ говорить объ этомъ Соловьевъ: «въ абсолютномъ должно различать два полюса или два центра: первый есть начало безусловнаго единства, начало свободы съ всякихъ формъ и потому и свободы отъ бытія; второй же полюсъ и есть источникъ множественности формъ (I-349). Однако оба эти полюса входятъ, какъ сопряженные другъ съ другомъ, въ Абсолютное. Зачѣмъ однако Абсолютному нуженъ этотъ второй центръ? Оказывается, что для перваго центра нуженъ **объектъ любви**: «любовь есть начало множественности», говоритъ Соловьевъ (I-349). Въ множественномъ находить себя Единое, поэтому второй центръ «логически необходимъ» для перваго. Надо сознаться, что этотъ опытъ трансцендентальной дедукии момента множественности только скользитъ по поверхности — ибо та множественность, которая здѣсь дедуцируется, могла бы легко завершиться скажемъ въ троичности и не выходитъ за предѣлы Абсолюта (что и дано въ Откровеніи объ такъ наз. имманентной Троичности въ Богѣ).

Но тутъ же сразу у Соловьева привходитъ идея, что отличіе второго центра (т. е. космоса) отъ перваго можетъ заключаться въ **иной формѣ** того, что есть въ первомъ космосѣ Абсолютъ.

Въ сущности передъ нами пока опытъ діалектики **единого и многаго**, нѣсколько напоминающій замѣчательныя построенія Платона въ его діалогѣ «Парменидѣ». И вотъ какое заключеніе находимъ мы въ этой ранней работѣ Соловьева: «собственно говоря, нѣтъ ни вещи въ себѣ, ни явленій, а есть единое абсолютное сущее, которое есть и альфа и омега, единое и все, начало и конецъ, которое во своей всецѣлости заключаетъ и абсолютное въ себѣ бытіе и начало всѣхъ явленій — всѣ же остальные существа и существованія представляются только различными степенями **его** самоположенія или проявленія» (I-401). Здѣсь, какъ видимъ, очень сильно выражены мотивы акосмизма — реальное бытіе растворяется и тонетъ въ цѣломъ, множественность въ мірѣ гаснетъ.

Вся эта концепція всеединства, въ которой Абсолютное и космосъ, Богъ и міръ заключены въ одни скобки, постепенно завладала сознаниемъ Соловьева съ чрезвычайной силой и зачаровала его. Въ книгѣ «Критика отвлеченныхъ началъ», которая была написана чуть позже «Философскихъ началъ цѣльнаго знанія», метафизика всеединства начинается углубляться и измѣняться въ сторону какъ разъ космоса, въ частности въ сторону человѣка. Соловьевъ находитъ теперь, что стремленіе человѣка къ безусловному есть не что иное, какъ стремленіе «быть всѣмъ въ единствѣ или быть всеединымъ» (II-160). Въ чловѣкѣ «есть абсолютно божественное начало» (II-188). «Подлинное бытіе чловѣка состоитъ въ томъ, что онъ принадлежитъ къ порядку всеединства» (II-190).

Это новое ударение на чело́вѣкѣ не случайно для метафизики всеединства уже по одному тому, что тема о единствѣ во множественномъ бытіи опредѣляетъ всю работу нашей мысли; это есть **антропологическій аспектъ** этой темы, которой вскорѣ займетъ центральное мѣсто въ метафизикѣ всеединства у Соловьева. «Начало всеединства, пишетъ въ той же книгѣ Соловьевъ (II-288) **не можетъ быть внѣшнимъ** для познающаго субъекта — оно должно находиться съ нимъ въ внутренней связи». Мы увидимъ дальше, при анализѣ «Чтеній о Богочеловѣчествѣ», какъ развивается этотъ мотивъ у Соловьева.

Но и общіе принципы метафизики всеединства тоже развиты подробно въ «Критикѣ отвлеченныхъ началъ». Повторяя (даже буквально) то, что было сказано въ «Философскихъ началахъ цѣльнаго знанія», Соловьевъ уже не просто утверждаетъ, что Абсолютное нуждается во второмъ центрѣ въ себѣ, но уже добавляетъ, что первый Абсолютъ «вѣчно находитъ **въ себѣ** свое противоположное» (II-312). Но почему собственно это инобытіе характеризуется какъ **противоположное**? Это мы поймемъ дальше въ ученіи о злѣ, которое будетъ развиваться у Соловьева по Шеллингу въ смыслѣ утверждения нѣкоей «темной основы» въ Абсолютѣ, — но пока Соловьевъ просто считаетъ эту **поляризацию** Абсолютнаго на два центра — «божественнымъ фатумомъ». Еще болѣе характерное движеніе мысли Соловьева заключается въ томъ, что онъ нынѣ характеризуетъ второй центръ, какъ **«становящееся абсолютное»**. Конечно, космосъ въ какомъ-то загадочномъ смыслѣ отличенъ отъ Абсолюта, которое **есть** всеединое, тогда какъ космосъ **становится** всеединымъ (III-317). У Гегеля уже было это понятіе «становящагося Абсолютнаго», но у него есть только **такое** понятіе Абсолютнаго. Соловьевъ же безстрашно вводитъ это понятіе «становящагося абсолютнаго» въ систему всеединства, — что помогаетъ ему сохранить и понятіе Бога, какъ Всеединаго, въ Епо́ полнотѣ уже существующаго, а не просто становящагося. Космосъ же «не есть сущій Богъ, говоритъ Соловьевъ, а только становящійся Богъ» (II-318).

Чтобы уяснить это странное понятіе «становящагося Бога», Соловьевъ вводитъ въ понятіе космоса моментъ двойственности: въ космосѣ, въ частности, въ чело́вѣкѣ есть реальная множественность (въ его реальной сферѣ), но есть и начало единства въ сознаніи (II-318). Но дальше оказывается, что «второе абсолютное» (т. е. становящееся абсолютное) есть «душа міра», которая въ чело́вѣкѣ находитъ свою дѣйственность. И чело́вѣкѣ, будучи носителемъ міровой души, оказывается почему-то свободнымъ — и въ отношеніи къ внѣшней природѣ и въ отношеніи къ природѣ божественной (II-323).

Собственно концепція всеединства, какъ ее строилъ Соловьевъ, уже здѣсь предстаетъ почти сложившейся — но ей недостаетъ одного: она является просто гипотетическимъ построеніемъ — у нея нѣтъ убѣдительныхъ **основаній** для нея. Чисто философская тенденція монизма руководитъ построениями Соловьева, онъ слѣдуетъ внутренней логикѣ идеи всеединства, но не занятъ обоснованіемъ этой идеи. Но уже въ тѣ же годы, когда Соловьевъ закончилъ печатаніе «Критики отвлеченныхъ началъ», онъ приступилъ къ новой работѣ, которую сдѣлалъ темой своихъ публичныхъ чтеній — я имѣю въ виду его «Чте-

нія о Богочеловѣчествѣ», гдѣ концепція всеединства уже предстаєть съ попыткой ея обоснованія.

Прежде чѣмъ пойти дальше, хочу задать вопросъ — зачѣмъ нужно все это гипотетическое построеніе? Только для того, чтобы избѣжать онтологическаго дуализма? Отчасти да, но противленіе системѣ дуализма **есть противленіе понятію творенія.**

У Плотина вся его система «излученія» стремилась соединить трансцендентность Абсолюта съ охраненіемъ онтологической одноприродности его со всѣмъ бытіемъ. Но это же находимъ мы и у Соловьева; если онъ порой и говоритъ о твореніи, то вся его система есть все же обходъ идеи творенія: «Утвержденіемъ системы всеединства Божія, увѣряетъ Соловьевъ, устраняется дуализмъ, ведущій къ атеизму, устраняется и пантеизмъ» (III-85). Сказано твердо, но безъ основаній. Развѣ та форма онтологическаго дуализма, которая связана съ идеей творенія, т. е. съ различіемъ нетварнаго, самосушаго бытія Божія и сотвореннаго имъ міра — развѣ эта форма дуализма ведетъ къ атеизму? Явно невѣрное утвержденіе. Съ другой стороны, развѣ система всеединства устраняетъ пантеизмъ? Какъ разъ наоборотъ — онъ на немъ зиждется, но, конечно, здѣсь пантеизмъ не упрощенный, а завуалированный и почти незамѣтный.

Но въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» основой всей системы является уже **понятіе боговоплощенія** — или иначе **понятіе богочеловѣчества.** Тайна всеединства сосредоточивается въ этой точкѣ — по извѣстной формулѣ Соловьева, «къ человѣку стремилась и тяготѣла вся природа, къ Богочеловѣку направлялась вся исторія челоѣчества» (III-165). Иначе говоря, и космическій и историческій процессъ имѣютъ своимъ центромъ тайну боговоплощенія.

По мысли Соловьева, только въ системѣ всеединства и возможно говорить о боговоплощеніи. Почему? Потому, что существенное единство міра и Бога, утверждаемое ученіемъ о мірѣ, какъ «становящемся» абсолютномъ, **одно будто бы дѣлаєть онтологически возможнымъ** Боговоплощеніе. Иначе—при допущеніи разноприродности Бога и міра, Боговоплощеніе было бы, говоритъ Соловьевъ, прямымъ нарушеніемъ логическаго закона тождества (III-164). Но прежде чѣмъ разберемъ эту аргументацію Соловьева, спросимъ себя: если бы въ идеѣ Боговоплощенія дѣйствительно имѣло мѣсто нарушеніе закона тождества, какая бы была въ этомъ бѣда? Какъ разъ у Николая Кузанскаго, въ кругу идей котораго развивалась система Соловьева, находимъ мы ученіе о томъ, что въ Богѣ имѣетъ мѣсто *coincidentia oppositorum*, т. е. что то, что совершенно противоположно для челоѣческаго ума, въ Богѣ оказывается соединеннымъ.

Но войдемъ ближе въ указанную аргументацію Соловьева. Она, увѣ, напоминаетъ то направленіе (давно изжитое) въ теоріи причинности, которое съ особенной ясностью было сформулировано Декартомъ, — а именно, что не можетъ быть никакой причинной связи тамъ, гдѣ нѣтъ *tertium comparationis*, т. е. нѣтъ чего-нибудь общаго.

Извѣстно, что Декартъ отвергалъ у животныхъ душу, чтобы при различеніи *res cogitans* и *res extensa* не попасть въ затрудненіе при объясненіи дѣйствій животныхъ... Вотъ и Соловьевъ думаетъ, что для уясненія Боговоплощенія необходимо допустить онтологическую одноприродность Абсолюта и Космоса, въ частности человѣка, что и даетъ система всеединства. Но развѣ Богъ, сотворившій міръ, не можетъ входить въ жизнь сотвореннаго имъ міра? И развѣ тайна Богочеловѣчества недостаточно уяснена въ Халкидонскомъ догматѣ и въ ученіи Леонтія Византійскаго о «воипостасеніи»? Аргументъ Соловьева о томъ, что только въ систему всеединства возможно вмѣстить тайну Боговоплощенія, несостоятеленъ такимъ образомъ.

Но вчитываясь дальше въ построенія Соловьева, развитія имъ въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ», мы съ удивленіемъ замѣчаемъ рядъ другихъ явныхъ искаженій христіанскаго ученія о Боговоплощеніи. Такъ какъ въ системѣ всеединства утверждается онтологическая одноприродность Бога и міра, такъ какъ мѣстомъ встрѣчи ихъ и въ этомъ смыслѣ мѣстомъ возвращенія міра къ Богу является человѣчество, то собственно Боговоплощеніе, какъ фактъ **исторически** имѣвшій мѣсто въ опредѣленную историческую эпоху, является хотя и высшей точкой въ встрѣчѣ Бога и міра, но все же лишь **однимъ изъ многихъ воплощеній Бога**. «Личное воплощеніе Бога въ индивидуальномъ человѣкѣ, пишетъ Соловьевъ (III-165), есть лишь послѣднее звено **длиннаго ряда воплощеній физическихъ и историческихъ** — явленіе Бога въ плоти есть лишь полная, совершенная теофанія въ ряду другихъ — неполныхъ, подготовительныхъ и прообразовательныхъ». Въ этихъ словахъ не отбрасывается единичность Боговоплощенія въ Господѣ Исусѣ Христвѣ, но устанавливается понятіе многочисленныхъ теофаній... Всѣ эти построенія всецѣло навѣяны общей концепціей всеединства, которая (и это неизбѣжно) уже не является чисто философскою, но переходитъ въ соответственное, но увы, плохое богословіе.

Отмѣтимъ тутъ же, что въ «Чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ» Соловьевъ впервые касается темы зла — темы самой трудной вообще, но конечно, въ особенности трудной для системы всеединства. Въ этой фазѣ своего развитія Соловьевъ справляется еще сравнительно благополучно съ темой зла, но съ годами эта тема все болѣе тревожила и мучила его.

Вотъ что мы находимъ въ чтеніяхъ о Богочеловѣчествѣ. Мы помнимъ, что міръ для Соловьева есть второе абсолютное, «становящееся абсолютное», и вотъ что читаемъ у Соловьева (III-132): «Міръ нашъ не есть какой-нибудь новый, безусловно отдѣльный отъ божественнаго міра, а есть только другое, **недолжное** взаимоотношеніе **тѣхъ же самыхъ элементовъ**, которыя образуютъ и бытіе міра божественнаго». Еще иначе пишетъ Соловьевъ въ другомъ мѣстѣ: «Природа въ своемъ противоположеніи съ Божествомъ можетъ быть только другимъ положеніемъ или перестановкой существенныхъ элементовъ, пребывающихъ субстанціонально въ мірѣ божественномъ». Странная теорія міра, который оказывается просто **дурной копіей** божественнаго, — какъ мститъ за себя здѣсь отбрасываніе идеи творенія въ ея серьезномъ смыслѣ!

Дальше оказывается, что «внѣшняя раздѣльность въ физическомъ бытіи есть прямое слѣдствіе внутренней розни». И тутъ же Соловьевъ добавляетъ, что «первоначальной свободной причиной зла не можетъ быть самый моментъ индивидуализаціи» (Шѣ139). Самъ же Соловьевъ дѣлаетъ отсюда выводъ — что источникъ зла не физическій, а метафизическій, т. е. поясняетъ Соловьевъ, онъ лежитъ въ «области вѣчнаго доприроднаго міра» (Ш-135).

Въ чемъ же дѣло? По Соловьеву въ мірѣ (не забудемъ, что міръ есть «второе абсолютное») есть **безпредѣльность**, которая присуща и Божеству, но въ Богѣ она всегда умѣряется соотвѣтственнымъ безпредѣльнымъ содержаніемъ. Беспредѣльность же въ мірѣ не можетъ получить такого удовлетворенія (ибо все въ мірѣ живетъ самоутвержденіемъ) и погсму становится «коренной стихіей міра» (Ш-136). Самоутвержденіе какъ бы раздувается силой беспредѣльности, т. е. разрушаетъ гармоническія соотношенія внутри міра, чѣмъ и создается внутренняя рознь. Міровая душа тоже оказывается подчинена дѣйствію самоутвержденія и беспредѣльности, конечно, — и она хочетъ стать, по тенденціи беспредѣльности, всѣмъ — но отъ себя, а не отъ Бога, т. е. противостоитъ Богу. Но теперь ясно, что въ этой редакціи зло или по деликатному выраженію С. Л. Франка «трещина въ бытіи» метафизически **вытекаетъ изъ сущности міра, какъ инобытія Абсолюта**. Источникъ зла, выразимъ иначе ту же мысль Соловьева, лежитъ въ самомъ Абсолютѣ, который захотѣлъ имѣть рядомъ съ собой «второе» Абсолютное. Замѣтимъ тутъ же, что вообще во всякой системѣ низма послѣдній источникъ зла долженъ быть возводимъ къ Абсолюту... Самоутвержденіе, самообособленіе ведетъ къ распаду единства въ бытіи, — и выходитъ, что хотя, какъ говоритъ Соловьевъ, **по волѣ міровой души** тварь подвергается суетѣ и рабству, но иной міровая душа и не могла вѣдь быть.

Но вотъ новое рѣшеніе темы зла: въ книгѣ «Россія и Вселенская Церковь» (написана по-французски, по-русски появилась только въ 1911 году) мы прежде всего узнаемъ, что «въ Богѣ отъ вѣка содержится хаотическое начало» (Р. В. Ц., стр. 335) и даже больше: «въ Богѣ это хаотическое начало, говоритъ Соловьевъ, подавляется Его могуществомъ, осуждается Его истиной, уничтожается его Благостью»; словомъ, хотя въ Богѣ хаотическое начало остается всегда подавленнымъ, но «Богъ любитъ хаосъ и въ его небытіи», даже больше: «Богъ хочетъ, чтобы хаосъ существовалъ». Эта фантастическая концепція, стоящая уже недалеко отъ кощунства, какъ увидимъ, очень нужна и очень важна для Соловьева. По его мысли Богъ, который любитъ хаосъ, «даетъ этому (т. е. внѣ себя существующему) хаосу свободу». Но этотъ хаосъ внѣ Бога, который и выражаетъ сущность души міра, уже не позволяетъ отождествлять душу міра съ Софіей — теперь Софія у Соловьева есть субстанція Св. Троицы, а въ то же время она ангель хранитель міра — «лучезарное и небесное существо, отдѣленное отъ тьмы земной матеріи» (Р. Всел. Цер. 347).

Итакъ зло уже цѣликомъ относится къ космосу, ибо «самая суть внѣбожественной природы или хаоса есть стремленіе къ раздробленію

и разложенію вселенной» (Р. Ц. В. 339). Впрочемъ, нѣсколько дальше (там же 341) рисуется уже иная картина: душа міра не совпадаетъ съ хаосомъ, но она лишь «воспріяла идею хаоса».

Что сказать объ этой всей картинѣ? Въ ней, какъ это ясно изъ всего, слишкомъ много ненужной фантазіи, которая здѣсь призвана вывести изъ затрудненій систему всеединства. Какъ я уже говорилъ, у Соловьева съ годами все острѣе развивалось сознание силы зла. Писать же Соловьевъ въ статьѣ о поэзіи Тютчева (написанной за нѣсколько лѣтъ до смерти) (VII-126): «Глубочайшая сущность міровой души и основа всего мірозданія есть — **хаосъ**, — сіяющая бездна всякаго безумія и безобразія». Но, лишеть онъ дальше, «космическій процессъ вводитъ эту хаотическую стихію въ предѣлы всеобщаго строя, подчиняетъ ее разумнымъ законамъ», — и тутъ же Соловьевъ высказываетъ мысль, что «присутствіе хаотическаго, ирраціональнаго начала въ глубинѣ бытія сообщаетъ различнымъ явленіямъ природы ту свободу и силу, безъ которыхъ не было бы и самой жизни и красоты». Вся эта концепція есть какое-то странное сочетаніе беміанства и парсизма. Если въ основѣ мірового бытія лежитъ нѣкая темная бездна, хаотическое, ирраціональное начало, сообщающее свободу природѣ, то это очень напоминаетъ Беме. Но съ другой стороны, дуализмъ хаоса и свѣтлыхъ силъ космоса уже недалекъ отъ кореннаго дуализма въ бытіи — но дуализма добра и зла, хаоса и свѣтлыхъ силъ. Чтобы вмѣстить все это въ систему всеединства, Соловьевъ вслѣдъ за Шеллингомъ (который въ этомъ пунктѣ слѣдовалъ за Баадеромъ) принужденъ отнести начало хаоса внутрь Божества.

Всѣ эти блужданія мысли вытекаютъ неизбѣжно изъ того, что Соловьевъ оказался въ плѣну монистической концепціи, что онъ принялъ систему всеединства, т. е. отвергъ тотъ онтологическій дуализмъ, который входитъ въ метафизику христіанства черезъ идею творенія. Онтологическая неоднородность Бога и міра есть коренная идея христіанской метафизики, — и если у Плотина, какъ послѣдняго рыцаря античнаго рационализма, была потребность ввести въ систему всеединства и Абсолютъ и міръ, то у Соловьева здѣсь дѣйствовало не отталкиваніе отъ христіанства, а увлеченіе чисто философской концепціей всеединства.

Мы изложили развитіе идеи всеединства у Соловьева и можемъ вернуться къ общей оцѣнкѣ его построений. Конечно, самое цѣнное у Соловьева лежитъ въ его замыслѣ органическаго синтеза религіозныхъ началъ и философскихъ идей, — но это области настолько неравноцѣнныя, что между ними должна быть установлена **іерархическая связь**. Если считать сферу разума высшей инстанціей, то мы сможемъ, конечно, строить систему философіи, но въ богословіи получимъ тогда настоящій богословскій рационализмъ — или по выраженію Канта — «религію въ предѣлахъ разума». Вообще, выдвигая разумъ, какъ критерій истины, мы **неизбѣжно выходимъ уже за предѣлы религіи** — и

это нужно очень отчетливо понимать. Справедливо иронизировать над Соловьевым Шестовъ въ статьѣ «Умозрѣніе и Апокалипсисъ», что ставя себѣ задачу «оправдать вѣру отцовъ», онъ уже стоитъ внѣ вѣры. Функция разума неизбежно становится тиранической въ отношеніи къ вѣросознанію, ибо разумъ допускаетъ религіозное сознаніе лишь въ предѣлахъ рациональности. Если вѣрно говорилъ Гете уже о природѣ, что она не дѣлится безъ остатка на разумъ, т. е. что въ природѣ есть иррациональная сторона, — то во сколь большей степени надо сказать это о Божествѣ! Возьмемъ ученіе о Св. Троицѣ и всѣ попытки рациональной ея дедукціи — помимо общей ихъ натянутости, неубѣдительности, надо сказать, что поскольку они хотятъ «оправдать» рационально или «доказать» истину о Св. Троицѣ — всѣ они заключаютъ въ себѣ *πρότων ψεύδος*. Можно и даже должно изъ Откровенія о Св. Троицѣ извлекать то, что освѣщаетъ намъ свыше проблемы трансцендентнаго порядка, т. е. въ свѣтѣ Откровенія вглядываться, вдумываться въ тайну Абсолюта, но не больше. *Ratio* можетъ и долженъ дѣйствовать *post fidein*, а не обратно.

Но изъ этого вытекаетъ и болѣе общее положеніе о соотношеніи философіи и богословія. Конечно, философія не можетъ быть основаніемъ для богословія, которое прежде всего питается изъ Откровенія, отъ св. Писанія и св. Преданія, но богословіе, какъ раскрытіе для **нашего разумнія** того, что дано въ этихъ источникахъ религіозной истины, само освѣщаетъ свыше логику бытія, логику космоса. Иначе говоря, не снизу можемъ мы подходить къ освѣщенію тайнъ Абсолюта, но наоборотъ, поскольку намъ открыта сфера Трансцендентнаго бытія, постолько въ свѣтѣ этого надлежитъ намъ углублять познаніе міра.

Это совсѣмъ не есть умаленіе правъ нашего разума или недостаточная оцѣнка его силы, но тусклый свѣтъ разума (*lumen naturale rationis*) не проигрываетъ, а выигрываетъ отъ его просвѣтленія свѣтомъ откровенія. Философія не становится вовсе *ancilla theologiae*, а является живымъ продолженіемъ богословія, направляемого на познаніе космоса. Вопросъ идетъ именно о границахъ компетенціи разума, — и ужъ, конечно не заниматься «оправданіемъ» вѣры отцовъ надлежитъ религіозной философіи, а наоборотъ въ раскрытіи всей глубины религіознаго знанія, исходящаго изъ Откровенія, углублять изученіе тайнъ человѣка и міра.

Въ свѣтѣ этихъ замѣчаній становится ясной вся неизбежность неудачи въ построеніи системы всеединства. Самый замыселъ этой системы выросъ изъ недостаточной **философской** оцѣнки идеи творенія и вытекающаго отсюда ученія о коренномъ дуализмѣ Бога и міра, о коренной трансцендентности міра и Божества.

И тѣмъ не менѣе мы должны констатировать, что именно въ этомъ своемъ **ошибочномъ построеніи**, т. е. въ системѣ всеединства Соловьевъ имѣлъ огромное и безспорно творческое вліяніе въ русской философіи. Наиболѣе зрѣлыя системы Карсавина, Франка, о. Флоренскаго, о. Булгакова оказались во власти концепціи всеединства, и какъ понять это творческое вліяніе Соловьева именно въ его ошибочной концепціи? Отвѣтъ можетъ быть одинъ: система всеединства вѣрна, **поскольку она**

не выходить за предѣлы космоса, но невѣрна съ того момента, когда учить объ одноприродности Бога и міра. Творческое значеніе, даже не исчерпанное до сихъ поръ, концепціи всеединства лежитъ именно съ сферѣ космологіи, — и здѣсь русская философія имѣетъ свои особые мотивы углубляться именно въ тайну космоса. Здѣсь философская мысль можетъ питаться какъ разъ отъ нашей вѣры, ибо Православію, сравнительно съ западнымъ христіанствомъ, дѣйствительно присущъ свѣтлый космизмъ.

Огромная заслуга Соловьева, какъ нами уже было нѣсколько разъ подчеркнуто, лежитъ въ его замыслѣ синтеза религіозной, философской, научной мысли, — и если реальное осуществленіе этого синтеза въ концепціи всеединства въ корнѣ было ошибочнымъ, то самый замыселъ Соловьева продолжаетъ оказывать свое творческое воздѣйствіе на философскую мысль.

Я занялся разборомъ одной изъ центральныхъ идей у Соловьева не для того, чтобы дискредитировать его построенія, — а наоборотъ, чтобы сказать, что самыя ошибки Соловьева имѣли и имѣютъ большое значеніе для русской мысли. Нужно вчитаться въ книгу кн. Евгенія Трубецкого о Соловьѣвѣ и особенно въ его замѣчательную книгу «О смыслѣ жизни», чтобы оцѣнить, какъ много обязанъ не одинъ кн. Евгеній Трубецкой, но и вообще русская философская мысль Соловьѣву.

Совѣршая настоящія поминки по Соловьѣву, мы не только отдаемъ дань благодарности ему за все, что онъ сдѣлалъ для роста религіозной и философской культуры въ Россіи, но идемъ дальше его, раздвигаемъ перспективы, имъ намѣченныя, и тѣмъ воздвигаемъ настоящій памятникъ его творчеству, его неустанной работѣ надъ коренными проблемами жизни и мысли.

Прот. В. Зѣньковскій.

Памяти V Вселенского собора

(Рѣчь на открытомъ собраніи Св. Сергіевской Духовной Академіи
въ Парижѣ 24.I.1954 г.) (1)

Неискушеннаго въ богословіи читателя исторіи вселенскихъ соборовъ можетъ смущать специфическое разочарованіе и сомнѣніе. Такъ все въ этой исторіи человѣчески обычно, такъ явно движеть есѣмъ человѣческая ограниченность, страстность и грѣховность, что трудно найти среди всей рачіонально постижимой прозы мѣсто для очевиднаго присутствія тутъ же элемента сверхестественнаго, невидимо дѣйствующаго, направляющаго перста Божія. Наивные схоласты богословія напрасно думаютъ, что можно документально точными историческими аргументами и принудительной діалектикой какъ бы «прилепять къ стѣнѣ», заставить холоднаго рачіоналиста, и тѣмъ болѣе озлобленнаго скептика признаться, что въ томъ или иномъ моментѣ исторіи, въ частности въ какомъ-то церковномъ соборѣ онъ видитъ, наконецъ, тотъ «синергизмъ» силъ человѣческихъ и силъ божественныхъ, который можетъ открываться только очамъ вѣры.

Одинъ ученый умникъ съ гордостью пустилъ въ оборотъ свое реченіе, что вотъ онъ всю жизнь сидитъ около микроскоповъ и телескоповъ, а «Бога нигдѣ не замѣтилъ». Онъ — правъ. Физическими очами, ни въ микроскопы, ни въ телескопы Бога увидѣть нельзя. Въ этомъ смыслѣ «Бога никтоже видѣ нигдѣже» (Ин. 1, 18). На то данъ человѣку другой органъ. Ему нѣтъ рачіональнаго имени. Это — «очи вѣры, голосъ сердца, озареніе духа свѣтомъ Фаворскимъ (исихія)». «Но лишь Божественный глаголь до слуха чуткаго коснется, душа» человѣка «встрепенется, какъ пробудившійся орелъ». «Тоскуеть онъ» въ суетѣ этого міра. «Къ ногамъ народнаго кумира», хотя бы и вооруженнаго микро-телескопами, «не клонитъ гордой головы». «И долго на свѣтѣ», душа его «томится желаніемъ чуднымъ полна», пока въ непосредственныхъ, интуитивныхъ и опытныхъ соприкосновеніяхъ съ Творцомъ, Отцомъ и Господомъ своимъ, не успокаивается, какъ магнитная стрѣлка, найдя полюсь. Тогда открывшійся высшему, сверх-гносеологическому созерцанію — «оку вѣры», «свѣтѣ разума» или «Свѣтѣ Присносущный» самого присутствія Божія, объективно возсіявающій «въ глубинахъ сердца» — жизненно, фактически, **на опытъ** снимаетъ муку всякихъ антиномій теоретическаго разума. Ищущему, вѣрующему и просящему духу человѣческому дается благодатное откровеніе всѣхъ

1) Печатается въ сокращенномъ объемѣ.

тайнъ синергизма: — совмѣщенія закономѣрнаго космическаго міропорядка и абсолютной свободы Божественной. А по образу и подобию свободы Божіей живетъ и дѣйствуетъ среди міра космической необходимости и ограниченная, но тоже свободная и потому морально отвѣтственная воля человѣческая.

Такъ парадоксально реализуется синергизмъ. Непостижная рациональному мышленію антиномическая тайна просто предстоить передъ нимъ какъ данный фактъ бытія. «Непостижное уму» становится непререкаемо открытымъ «сердцу», пониманію вѣрой, ибо «вѣрой мы мыслимъ» — «πίστει νοοῦμεν» (Евр. 11, 3).

Позитивно исторической образъ V Вселенскаго Кльскаго Собора 553 г. смутенъ, соблазнителенъ по своей внѣшней фактической оболочкѣ. Добросовѣстный историкъ не имѣетъ права этого скрывать и затушевывать. По поводу моей теоріи, что у каждаго Вселенскаго Собора есть своя «икона», т. е. высшій, супра-натуральный, богочеловѣческій ликъ, въ которомъ «синергетически» совмѣщается немощная, грѣшная, ибо страстная, человѣческая сторона съ вдохновеніемъ Духа Божія, открытымъ и осязуемымъ лишь сердцу вѣрующихъ, — одинъ русскій богословъ задалъ мнѣ вопросъ: какую же Вы «икону» укажете для V Вселенскаго Собора, подразумѣвая всю болѣзненность его процедуры и напряженно дипломатическую тактику его постановлений? Отвѣтимъ на это достойное вниманія вопрошаніе лишь въ заключеніе чисто исторической зарисовки хода дѣлъ на знаменитомъ Юстиніановомъ соборѣ, 1400-лѣтній юбилей котораго христіанскія церкви отмѣчаютъ въ настоящемъ году. Итакъ, прежде всего — исторія.

**

Халкидонскій соборъ его счастливымъ оросомъ поставилъ законную плотину противъ забурлившаго на всемъ эллино-семито-коптскомъ православномъ Востокѣ еретическаго наводненія. То былъ паѳосъ ложнаго спиритуализма — монофиситство. Но бессмертная заслуга папы Льва Великаго и римской хринологіи для господствующей религіозной психики Востока была чужой, непонятной и соблазнительной. Сказалась колоссальная стихійно-историческая перемѣна въ духовной атмосферѣ восточнаго христіанства. Кристаллизовались итоги длительного, начиная съ Македонской эпохи, перерожденія Эллинизма въ Византинизмъ. Эллинство ориентализировалось — политически, расово, культурно, духовно, религіозно-церковно-исторически. Западный центръ христіанства — Римъ переживалъ параллельно аналогичный синкретическій процессъ. Но его задача оказывалась неизмѣримо легче для христіанскаго, церковнаго сознанія. Старые варвары покорные Риму и новыя волны ихъ, занесенныя переселеніемъ народовъ, не таили въ себѣ какой-либо значительной религіозной идеи. Риму легко было самому хранить ортодоксію церковнаго преданія при его римскомъ позитивизмѣ, чуждомъ метафизическихъ фантазій. Римское сѣяніе на нивѣ западныхъ варваровъ не родило чертополоха. Если и было засореніе въ видѣ вандалскаго и вестъ-готскаго арианства то это была сорная трава и зараза, захваченная на перепутьи отъ того же

восточного христианства. Высшему управляющему центру Востока — Византии в этом великом процессе общего и христианского синкретизма пришлось разрешать задачу неизмеримо более трудную, чѣмъ Риму. Востокъ одаренъ религіознымъ гениемъ. Эллинизмъ одаренъ гениемъ метафизическимъ. Вершины двухъ родственныхъ устремлений — Афины и Иерусалимъ, не могли не создать въ синкретическомъ переживаніи религіозныхъ проблемъ нѣкихъ искусительныхъ вихрей и даже темныхъ духовныхъ смерчей. Таковъ естественно-историческій фонъ, на которомъ суждено было Великой Византии усвоить и осмыслить, въ конгеніальныхъ ей формахъ мысли и благочестія, великое наслѣдіе Божественнаго Откровенія.

Нежданно негаданно пришла эта священная «зараза» подъ гордые портики Афинъ изъ маленькаго Иерусалима, точнѣе — отъ полу-помадовъ Виѳлеема и Назарета. И... — окаменѣли въ столбнякъ вѣчной смерти непрезвыденные по красотѣ мраморы Пареннона, лики рѣзца Фидія и Праксителя. Духъ жизни безвозвратно покинулъ ихъ. А сердца бывшихъ поклонниковъ этой безспорной, но отнынѣ навсегда мертвой красоты, загорѣлись очарованіемъ новой, высшей, духовной, небесной красоты, красоты инобытія. Но, поднявшись въ сферы инобытія, эллинскія сердца и умы естественно внесли туда запросы своей утонченной діалектики и метафизики. Начался процессъ освоенія съ ирраціональной мистикой «благой вѣсти» юбъ искупленія, спасенія и сбоженія. И — процессъ усвоенія ея въ интерпретаціи изощренной эллинской философіи. И если бы это новое обогащеніе классической греко-римской души откровеніемъ Палестины развивалось и протекало въ рамкахъ только стараго средиземноморскаго бассейна, то, вѣроятно, не было бы тѣхъ глубокихъ духовныхъ заболѣваній, тѣхъ мукъ преодоленія неизбывныхъ ересей, которыми отмѣчено первое тысячелѣтіе церкви и собственно церкви Восточной. Но въ нѣдрахъ культурно-имперскаго эллинизма, ставшаго во всемъ своемъ вселенскомъ охватѣ мѣсторазвитіемъ христианской церкви, кромѣ ведущей эллинской расы оказались инородцы, одаренные особой, восточной энергіей религіознаго горѣнія: и кушиты, и семиты, и арійцы, копты, арабы, сирійцы, персы. Имъ классическая греко-римская ортодоксія казалась очень холодной, ея гармоничность (Халкидонъ) прѣсной. Ихъ тянули къ себѣ трагическіе диссонансы дуализма и спиритуализма. Въ этомъ корень заразы монофиситства, такъ долго волновавшей и всю христианскую вселенскую церковь и особенно мучительно и изнурительно — ея восточную, греческую половину. Послѣдняя растрачивала много силъ на борьбу съ этой расовой еретичностью своихъ инородческихъ чадъ, а за ними и своихъ собственныхъ сыновъ. По временамъ казалось, что съ такими усиліями достигавшіяся директивы рѣдкихъ вселенскихъ соборовъ останутся мертвой буквой, «клочкомъ бумаги», не одолютъ стихійнаго господства еретическихъ вкусовъ народныхъ массъ. Но... какъ изъ водъ потопа, церковь вновь и вновь выходила побѣдительно. Однако какой цѣной! Цѣной внѣшняго умаленія, цѣной потери обширныхъ восточныхъ областей и цѣлыхъ народовъ.

Поэтому не надо себѣ строить иллюзій, будто послѣ достигнутаго вѣроопредѣленія одного вселенскаго собора до другаго собора, соби-

раемого противъ новой ереси, церковь жила въ относительномъ покоѣ и догматическомъ здоровьѣ. Увы, нѣтъ. Отъ собора до собора, десятилѣтіями и столѣтіями тянутся не просто споры на тѣ же темы, о тѣхъ же вопросахъ, но и церковные и политическіе конфликты, волненія, потрясенія и расколы. Ими наполнено и все время между IV Вселенскимъ Халкидонскимъ Соборомъ 451 г., 1500-лѣтнюю годовщину котораго мы отмѣчали два года тому назадъ въ 1951 г., и — Юстиніановымъ Кплскимъ Соборомъ 553 г., V Вселенскимъ, который мы вспоминаемъ сегодня. Много воды утекло за это столѣтіе въ византійской церкви. Повѣствованіе объ этомъ потребовало бы многихъ часовъ. Тутъ передъ нами прошелъ бы рядъ официальныхъ измѣнъ императорской власти халкидонской христологіи, компромиссовъ, вызвавшихъ даже первое 34-лѣтнее раздѣленіе церковей — римской и Кплской (съ 484 г. по 518 г.). Но искусственно перешагнувъ черезъ столѣтіе, перейдемъ прямо къ творцу и виновнику V Вселенскаго Собора, знаменитому императору Юстиніану I Великому (527-565 гг.).

Не всуе прозванный Великимъ, Юстиніанъ приведенъ былъ на тронъ послѣ блестящей спеціальной подготовки его дядей, императоромъ Юстиномъ I. Самъ Юстинъ былъ безграмотный солдатъ, подписывавшій императорскіе указы, водя стилемъ по трафарету, вырѣзанному на золотой пластинкѣ. Но цѣну образованію онъ зналъ и своего влемянника Юстиніана, отъ природы даровитаго, онъ провель по всѣмъ ступенямъ греческой школы до высшей включительно. Кромѣ общаго классическаго Юстиніану сообщено было спеціально юридическое образование.

Продолжая обычай, заведенный императоромъ Львомъ I, Юстиніанъ короновался церковно съ миропомазаніемъ. Коронована была съ нимъ и жена его василисса Феодора. Феодора была дочерью хранителя звѣринца на столичномъ ипподромѣ. Рано втянута была въ жизнь цирковой актрисы. И, какъ яркая красавица, вовлечена на путь громкихъ походовъ, отъ которыхъ даже бѣжала въ Александрію. Тамъ она пережила рѣзкій духовный переломъ. Ее заинтересовали Фиваидскіе подвижники. Она вернулась въ Кплъ другимъ человѣкомъ. Увидѣвшій ее соправитель Юстина, еще молодой Юстиніанъ, сразу влюбился, женился на ней и нашель въ ней вѣрную жену, мужественную совѣтницу въ самыхъ большихъ вопросахъ церковной и имперской политики. Феодора была умна, властолюбива и охотно вмѣшивалась въ государственныя дѣла. Создалось на практикѣ размежеваніе ролей въ будущемъ государственномъ дѣлѣ. Мужъ проводилъ общія линіи политики, жена интересовалась конкретной стороной: назначеніемъ лицъ на должности. Сановники и политики очень считались съ Феодорой и стремились черезъ нее проводить разные планы.

Выдающимся примѣромъ роли Феодоры можетъ служить исторія усмиренія бунта 11.I.523 г., получившаго названіе «ника» (νίκα) Боровшіея обычно между собою цирковыя и вмѣстѣ политическія партіи «зеленыхъ» и «голубыхъ» на этотъ разъ столкнулись вмѣстѣ противъ Юстиніана. Бунтъ принялъ грандіозные размѣры. Подожжены были центральныя зданія. Сгорѣли и разрушены: старая Св. Софія, Св. Ирина, Сенатъ, Термы и цѣлая часть города. Претендентами бунтов-

щики выдвигали Ипатія и Помпея, племянниковъ бывшаго императора Анастасія. Юстиніанъ, собравъ деньги и сокровища, уже хотѣлъ бѣжать. Одна Θεодора повернула дѣло. Явилась передъ Синклитомъ и убѣдила возобновить борьбу. Брошены деньги на подкупы, и бунтовщики раздѣлились. Привели въ порядокъ и вооруженныя силы. Подъ командой знаменитаго Велизарія и Мунда (остъ-гота) возобновилась борьба, начиная съ ипподрома. Бунтовщики раздавлены и безжалостно избиты въ количествѣ 30.000. Ипатій и Помпей казнены. Порядокъ возстановленъ.

Θеодора чувствовала себя по праву у власти. Послѣ тяжелаго опыта своей молодости, она искренно тяготѣла къ благочестію и была почитательницей аскетовъ Востока. Есть гипотеза о сирской родинѣ семейства Θεодоры. Она была знакома съ Северомъ еще до замужества съ Юстиніаномъ, Северъ именуешь ее «царицей, которая чтитъ Христа». Для Юанна Эфесскаго она «правовѣрная царица». Михаилъ Сиріянинъ свидѣтельствуетъ, что она ревновала о мирѣ церковей больше, чѣмъ мужъ, и побуждала его работать въ этомъ направленіи. Восточное монашество, чтимое Θεодорой, было носителемъ монофиситской заразы. И съ заразой и съ монашествомъ боролась систематически высшая государственная власть. Но борьба была сложная, до виртуозности религіозно-компромиссная. Уніональные компромиссы имперскаго православія съ монофиситствующими монахами и цѣлыми провинціями начались столѣтіемъ раньше Юстиніана и продолжались еще столѣтіе послѣ него. Зная расположеніе къ себѣ на верхахъ власти въ лицѣ Θεодоры, монофиситствующіе монахи Востока стимулировали черезъ Θεодору церковную политику Юстиніана все время въ сторону этого рода уніонализма. Историки Евагрій и Прокопій даютъ даже обобщенное изображеніе раздѣленія ролей въ этой политикѣ въ цѣляхъ укрѣпленія политическаго единства имперіи, подрываемаго національно-еретическими сепаратизмами. Было выгодно, чтобы около верховной власти сосредоточивалась надежда на милость и благоволеніе къ диссидентамъ. Для Юстиніана это было одной изъ гарантій, что въ случаѣ побѣды диссидентовъ онъ не будетъ обязательно сброшенъ съ трона, если монофиситы останутся друзьями Θεодоры. Тогда и въ случаѣ революціи династія уцѣлѣетъ. Когда гонимые монахи монофиситы въ Сиріи въ озлобленіи оскорбляли портреты Юстиніана, они въ то же время молились о здравіи «благочестивѣйшей государыни» и желали ей побѣдить «несторіанствующаго синодита», т. е. своего мужа. Съ другой стороны православные, видя уступки Юстиніана монофиситамъ, приписывали это дурнымъ вліяніямъ Θεодоры и желали Юстиніану поскорѣе избавиться отъ нея.

**
*

Монофиситскіе историки датируютъ пятымъ годомъ Юстиніана (531 г.) измѣненіе его политики въ сторону для нихъ благоприятную благодаря вліянію Θεодоры. Монахи, изгнанные за ересь изъ монастырей (особенно изъ Амиды и Эдессы) получили дозволеніе вернуться къ себѣ. Часть ихъ по собственной инициативѣ стянулась къ монахолюбивому КПлю, а часть пристала въ качествѣ свиты къ 8-ми изгнан-

нымъ епископамъ, вызваннымъ теперъ Юстиніаномъ въ столицу для уговоровъ. Въ такомъ порядкѣ этихъ такъ наз. «месопотамцевъ» собралось въ КПль цѣлыхъ полтысячи. И уже совсѣмъ не случайно, а планомерно, это множество нашло себѣ гостепріимный пріютъ рядомъ съ императорскимъ Дворцомъ, въ такъ называемыхъ Палатахъ Гормизды. Августѣшая покровительница не желала дѣлать вызова общественному мнѣнію. Монофиситствующимъ гостямъ запрещено было свободно бродить по городу, но внутри Дворца они получили полную свободу священнослуженія и уставной жизни. Распространялась молва объ ихъ аскетическихъ подвигахъ, а царица внимательно выслушивала ихъ духовническіе совѣты. Въ такой, полной двусмысленности атмосферѣ, утвердившейся на тронѣ Юстиніанъ безотлагательно приступилъ къ опытамъ своей уніонистской, въ церковныхъ и политическихъ цѣляхъ, программы. Онъ организовалъ во дворцѣ Гормизды серію очень обходительныхъ и ласковыхъ по отношенію къ еретикамъ богословскихъ диспутовъ съ ними. Но общій результатъ ихъ былъ количественно ничтоженъ, ибо массы не тронулись. Однако Юстиніанъ, какъ юристъ и истый государственникъ, былъ носителемъ острозознаваемой отвѣтственности за судьбы Ромейской имперіи и Вселенской церкви. Онъ искренно сознавалъ себя обязаннымъ по долгу православнаго василевса искать все новыхъ и новыхъ компромиссовъ съ антихалкидонскимъ богословіемъ.

Уже задолго до Юстиніана византійское правительство признавало свое безсиліе удерживать въ строгомъ безкомпромиссномъ православіи обширные тогда восточные патріархаты — Александрійскій, Іерусалимскій, Антіохійскій. Теперъ подъ угломъ зрѣнія Θεодоры и Юстиніана верховная власть имперіи обязана была идти на максимальныя соглашенія. По пословицѣ «желаніе есть отецъ мысли», и въ своемъ искреннемъ богословскомъ мышленіи Юстиніанъ самъ сталъ на покатую плоскость — вплоть до своего предсмертнаго соблазна на крайнюю форму монофиситства. Въ теченіе двухъ десятилѣтій царская чета упорно и безуспѣшно занималась вмѣшательствомъ въ мѣстную борьбу церковныхъ партій и проведеніемъ на каеедры патріарховъ угодныхъ ей возглавителей изъ умѣренно монофиситствующихъ богослововъ. И, хотя правительство официально запрещало созданіе и размноженіе монофиситскаго епископата, но его двусмысленная, компромиссная политика не только не помѣшала іерархической организациі монофиситства подпольными и нелегальными путями, но, при прямомъ содѣйствіи Θεодоры, искусственно размножила монофиситскія хиротоніи и прямо создала и укрѣпила историческое существованіе монофиситскихъ церквей вплоть до нашихъ дней.

Въ 535 г. Θεодора провела въ патріархіи КПля еп. Трапезундскаго Анеѿма, искренняго аскета, но столь же искренняго и монофисита умѣреннаго толка, идеологомъ котораго былъ Севиръ, очень умный богословъ, нелегальный «патріархъ Антіохійскій». Онъ даже осмѣлился пріѣхать въ столицу по вызову Анеѿма. У Θεодоры и Юстиніана опять оживились надежды на привлеченіе въ лоно государственной церкви монофиситствующихъ низовъ. Но православные іерархи подъ водительствомъ дѣйствительнаго Антіохійскаго патріарха Ефрема, обрати-

лись съ призывомъ къ римскому папѣ Агапиту — произвести необходимую «чистку» на верхахъ столичной церковной политики. Вѣрные Риму въ борьбѣ съ ересями КПльскіе монахи-«акимиты» (орденъ «неусыпающихъ»), въ союзѣ 67 КПльскихъ монастырей и многихъ сиропалестинскихъ, подали папѣ коллективное ходатайство — выгнать монофистскій штабъ изъ столицы. Навстрѣчу этому вызову папы, пришла и политическая необходимость. Агапита побудилъ ѣхать къ Юстиніану для мирнаго соглашения тѣснимый византійскими войсками готскій король Теодатъ, въ ту пору еще владѣвшій Римомъ.

Пріѣздъ папы временно сорвалъ успѣхи монофиситствующей интриги. Еретичествующій, но честный патр. Анѳимъ, не вступая въ общеніе съ папой, самъ покинулъ свое мѣсто, и папа Агапитъ самъ посвятилъ на патриаршество строгаго халкидонца Мину. Хотя папа и умеръ скоростижно въ КПль, но соборъ утвердилъ его рѣшеніе въ присутствіи представителей папы: 6 итальянскихъ епископовъ и 5 римскихъ діаконовъ, въ числѣ коихъ были и будущіе папы: Вигилій и Пелагій.

Огорченная Θεодора рѣшила теперь сдѣлать «подборъ» и въ замѣненіи патриарха 1-го Рима съ тѣмъ, чтобы гарантированно проводить свою про-монофиситскую линію. Задача очень смѣлая, но при абсолютной монархической власти оказавшаяся не столь фантастической, хотя политическое обладаніе Римомъ все время захватывалось у Византіи готами. Въ данный моментъ у Θεодоры былъ свой кандидатъ на папство: апокрисиарій Вигилій.

Вигилій происходилъ изъ аристократической римской фамиліи. Рукоположенъ въ діаконы папой Бонифаціемъ IV, по смерти котораго (532 г.) стремился стать его преемникомъ черезъ протекцію готскаго правительства. Но, съ переходомъ въ 536 г. Рима въ руки Византійскаго Двора, Вигилій естественно перенесъ свои расчеты на протекцію КПля. Въ 533 г. онъ пріѣзжаетъ туда апокрисиаріемъ отъ Рима. Когда въ 536 г. въ КПль прибылъ папа Агапитъ, Вигилій уже снискалъ благоволеніе Θεодоры. А Θεодора поставила ставку на него: какъ на будущаго папу, который согласится на смягченное толкованіе формулъ Халкидона съ прибавкой повторныхъ анаѳемъ на несторіанъ въ угоду массамъ Востока. Когда Агапитъ скончался въ КПль (536 г.), Вигилій съ его тѣломъ успѣшилъ вернуться въ Римъ въ расчетѣ пройти теперь же на выборахъ въ преемники Агапиту. Но... опоздалъ, былъ уже избранъ Сильверій, оказавшій Велизарію прямую услугу при захватѣ Рима изъ рукъ Теодата Готскаго. Однако пришелъ приказъ изъ КПля — обвинить въ политической измѣнѣ Сильверія, убрать его и замѣнить Вигиліемъ. Тогда Велизарій и особенно жена его Антонина цинично провели искусственный клеветническій процессъ противъ Сильверія, и онъ былъ удаленъ въ ссылку, а на его мѣсто поставленъ Вигилій. Цѣной этой неправды Вигилій сталъ папой. Но на немъ повисли тяжелыя обязательства предъ Θεодорой, а потомъ и предъ Юстиніаномъ. Дорская расплата за карьеру стала завязкой не только личной драмы Вигилія, но и болѣзненной драмы всего V Вселенскаго Собора.

Въ эту драму внѣшне вплетается эпизодъ борьбы Юстиніана съ монахами оригенистами и оригенизмомъ. Повѣствованіе объ этой борьбѣ не входитъ въ задачу настоящей рѣчи. Но упоминаніе о ней неизбежно въ двухъ пунктахъ. Пунктъ важнѣйшій состоитъ въ томъ, что благодаря неточности учебниковъ распространилось ошибочное мнѣніе, будто Оригенъ и его ученіе анаеаметствованы V Вселенскимъ Соборомъ, чего на самомъ дѣлѣ не было. Дѣло оригенистовъ разбиралось и осужденіе Оригену вынесено мѣстнымъ КПльскимъ соборомъ, который предшествовалъ V Вселенскому Собору въ томъ же 533 г. Положеніе было такъ остро, что Юстиніанъ послѣ этого вынужденъ былъ разгромить палестинскихъ оригенистовъ военно-полицейскими мѣрами. Пунктъ второй сводится къ бытовому факту, что одинъ изъ тайныхъ вождей оригенизма, митрополитъ Кесаріе-Кападокійскій Θεодоръ (Аскида) проживалъ длительно при дворѣ Юстиніана на положеніи придворнаго епископа и приближеннаго совѣтника императора по дѣламъ церковнымъ и богословскимъ. Когда разгорѣлось съ 539 г. дѣло объ оригенизмѣ палестинскаго монашества, Юстиніанъ увлекся этимъ вопросомъ, какъ богословъ-любитель и къ 545 г. самъ написалъ противъ оригенизма остро-обвинительный трактатъ, закончивъ его 15-ю анаеаметизмами. Не мобилизуя пока никакихъ соборныхъ органовъ церкви, Юстиніанъ съ кесаро-папистической убѣжденностью самъ беретъ на себя инициативу догматическихъ сужденій и приговоровъ, приглашая церковную соборность только присоединить свою подпись къ оформленному уже рѣшенію автократора. Онъ издаетъ свое догматическое сужденіе въ формѣ эдикта (543 г.) и адресуетъ его патриарху Миніѣ съ просьбой одобрить его черезъ постоянный соборъ при патриархѣ, а затѣмъ потребовать отъ лица этой практически высшей инстанціи церковной власти въ патриархатѣ отъ всѣхъ епископовъ и всѣхъ игуменовъ монастырей, чтобы они непрекословно подписали царскій эдиктъ. Такое же властное предложеніе отправлено и другимъ патриархамъ и папѣ Вигилис. И всѣ на этотъ разъ охотно, безъ борьбы подписали. Подписали его лукаво и цинично и Θεодоръ (Аскида) и его единомышленникъ Дометіанъ Анкирскій. Но задумали взять реваншъ обходнымъ путемъ. Имъ — оригенистамъ была ближе александрійская линія богословія и за ней монофиситская, чѣмъ линія римская, оправдывавшая школу антиохійскую. Надо было рѣшительно осудить ея главарей, а не оправдывать ихъ, какъ это слѣлалъ Халкидонскій соборъ по отношенію къ Θεодориту (епископъ 433-458 гг.) и Ивѣ (епископъ 435-456 гг.). Такъ образомъ, оригенизмъ, по суду его вождей, родствененъ психологически и доктринально господствующему на Востокѣ александрійско-кирилловскому богословію съ тенденціей къ монофиситству. Слѣдовательно — въ интересахъ оригенизма было — дезавуировать, ослабить халкидонскую ортодоксію, ея римско-антиохійскій «перегибъ». Это было бы не только на пользу оригенизма, но это открывало бы путь къ той главной цѣли, которой добивается императоръ Юстиніанъ: воссоединить съ имперской церковью монофиситскій Востокъ. Для этого надо оторвать богословствующаго императора отъ

слѣпого угожденія Риму. Хитрому Θεодору Аскидѣ не составило большого труда повернуть на эти рельсы все мышленіе Юстиніана. Близость Θεодора Аскиды ко Двору и хитроумное самоукрывательство черезъ такое достиженіе блестяще оправдались. Юстиніанъ на этотъ путь охотно вступилъ. Его традиціонное церковное ромофильство рѣшительно разорвало съ консервативнымъ послушаніемъ Риму и перешло на путь борьбы съ папствомъ за новый синтетическій методъ каѳолическаго богословія, идущій искренно навстрѣчу антиримскимъ и антиантіохійскимъ вкусамъ восточнаго большинства. Въ этомъ сказался вѣрный инстинктъ императорской власти въ видахъ сохраненія самаго бытія единой имперіи. Ея реальная голова со столицей на Босфорѣ включила въ свое самосознаніе религиозное сердце Востока съ его расово-національнымъ тяготѣніемъ въ монофиситству. Пренебrecь этимъ восточнымъ тяготѣніемъ къ спиритуалистическому монизму въ «Ромейской» имперіи, со времени Юстиніана ставшей Византійской, а не Римской, было уже невозможно. Но и пойти слѣпо на поводу у этого ориентальнаго тяготѣнія было бы тоже фатальной ошибкой, измѣной каѳолическому православію и окончательнымъ отравленіемъ монофиситской ересью. Вопросъ всталъ о томъ — быть или не быть православію на Востокѣ? Какъ глубокая органическая болѣзнь, какъ длительное искушеніе, онъ залегъ въ нѣдрахъ Византійской имперіи и восточной церкви надолго. Онъ потребовалъ для его изживанія и преодоленія цѣлыхъ трехъ столѣтій и въ нихъ — трехъ вселенскихъ соборовъ: V, VI и VII-го. Такимъ образомъ маленькая интрига маленькаго Θεодора Аскиды попала въ точку. Общій ходъ исторіи ей благопріятствовалъ. Юстиніанъ и Θεодора — умные и одаренные носители имперскаго и церковнаго сознанія все равно и безъ этой интриги въ той или иной формѣ, на томъ или иномъ конкретномъ матеріалѣ, должны были исполнить зовъ исторіи: — для спасенія единства имперіи и церкви утолить въ какой-то мѣрѣ жажду церковнаго Востока, а именно ослабить какими-либо компромиссами тяготившую Востокъ силу обязательности халкидонскаго богословія.

Юстиніанъ въ дворцовой библіотекѣ проводилъ не мало времени въ бесѣдахъ съ монофиситскими монахами, собранными Θεодорой. Въ этой-то обстановкѣ Θεодоръ Аскида и подкинулъ проектъ особаго торжественнаго осужденія нѣсколькихъ «главъ» или главарей — вождей антіохійской богословской школы за еретическіе уклоны ихъ богословія. А главное — осужденіе этихъ трехъ главарей антіохійской школы, прощенныхъ и пощаженныхъ Халкидонскимъ соборомъ, было бы въ глазахъ монофиситскихъ массъ самымъ безспорнымъ эмпирическимъ доказательствомъ несторіанства Халкидона и оправданіемъ ихъ отдѣленія отъ имперской каѳолической церкви. Юстиніанъ загорѣлся мечтой черезъ это разрѣшить казалось неразрѣшимую задачу: — вернуть въ лоно церкви (значитъ и имперіи) обширныя территоріи инородческой Азіи и Африки. Ухватилась за это и Θεодора. Юстиніанъ рѣшилъ и этотъ узелъ разрубить уже принятымъ имъ автократическимъ, анти-соборнымъ методомъ: императорскимъ указомъ съ послѣдующими на немъ подписями епископата. Такъ родился многоплачевный актъ, поло-

жившій начало болѣзненному и длительному спору и не менѣе болѣзненному V Вселенскому Собору по вопросу

«О трехъ главахъ»
(544 г.)

Курьезъ исторіи въ томъ, что этотъ знаменитый эдиктъ, изъ-за котораго пролито столько чернилъ, пота, слезъ и крови (= жизней) человѣческихъ, изъ-за котораго раскалывались на столѣтія церкви, такъ и не сохранился до нашего времени полностью. Дошли до насъ лишь отрывки на латинскомъ языкѣ въ полемическомъ трактатѣ противъ Юстиніанова дѣйства (*Pro defensione trium capitulorum*), вышедшемъ изъ-подъ пера Факунда, епископа Герміанскаго (Африка). Извѣстно еще общее содержаніе эдикта изъ собственнаго письма Юстиніана къ Африканскому епископу Понтіану.

Вотъ три отрывка изъ Факунда:

1) «Кто называетъ правильнымъ нечестивое посланіе, приписываемое авторству Ивы (*quae dicitur ab Iba esse facta*), или кто поддерживаетъ его, а не анаѳематствуетъ, какъ дурно отзывающееся о Кириллѣ... и порицающее 12 главъ Кирилла, нападающее на первый Ефесскій соборъ» (т. е. 431 г.), а Несторія защищающее и Θεодора Мопсуестійскаго похваляющее — тотъ да будетъ анаѳема.

2) Кто утверждаетъ, что мы изрекли это съ цѣлью уничиженія или устраниенія свв. отцевъ, бывшихъ на Халкидонскомъ Соборѣ, тотъ да будетъ анаѳема.

3) Стоить только заглянуть въ посланіе къ Марѣ, чтобы увидѣть, какъ оно все сплошь безоборно и нечестиво, почему восточная церковь и анаѳематствуетъ Θεодора».

Благодаря совпадению числа этихъ трехъ пунктовъ — анаѳематизмовъ (*κεφάλαια* = «главы») съ числомъ трехъ пререкаемыхъ «главарей» антиохійской школы (т. е. Θεодора, Ивы и Θεодорита), терминъ «три главы» сталъ неточно и двусмысленно употребляться и въ приложеніи къ нимъ троемъ.

Юстиніанъ, разъ уже успѣшно вступившій на путь авторитарнаго декретирования по вопросамъ вѣры, и въ данномъ случаѣ не задумался потребовать безсборныхъ, индивидуальныхъ подписей всего епископата. Патр. Мина не безъ колебаній подписалъ декретъ съ условіемъ взять подпись обратно, если папа римскій не дастъ своей подписи. Діакону Стефану, новому апокрисиарію римскому (Пелагій уже уѣхалъ въ Римъ), епископы «синодос — эндимуса» жаловались, что вслѣдъ за Миной они «вынуждены» подписаться. Стефанъ уперся и порвалъ сношенія со всѣми подписавшимися, начиная съ Мины. Протестовали сначала и Ефремъ Антиохійскій и Зоиль Александрійскій, но подъ угрозой низложенія сдались и подписали, правда обусловивъ окончательную дѣйствительность подписи согласіемъ на тоже и римскаго папы. Петръ Іерусалимскій сначала объявилъ актъ Юстиніана противнымъ Халкидонскому собору, но, вызванный въ КПль и послѣ уговоровъ Θεодоры и Θ. Аскиды, сдался и подписалъ. Также нехотя и по

примѣру старѣйшихъ подписывались и провинціальныя епископы. Всѣ ждали, какъ отнесется къ императорскому декрету Вигилій Римскій, ставленникъ Юстиніана и Θεодоры и потому морально несвободный. Вигилій поначалу не смѣлъ и подумать пойти противъ византійскаго Двора. Но пока онъ медлилъ, весь Западъ единодушно возсталъ. Датій Миланскій, оказавшійся въ моментъ изданія эдикта въ столицѣ, немедленно отправился въ Италію подымать протестъ. Въ КПлѣ остался единомысленный съ нимъ молодой и литературный еп. Гермiанскій Факундъ, подробно изложившій вскорѣ всю аргументацію западной церковной мысли, отвергавшей въ корнѣ затѣю Юстиніана. [Это знаменитые «*Libri XIII pro defensione trium capitum*» (предметъ магистерской диссертациі проф. А. П. Доброклонскаго)]. Въ самомъ КПлѣ агитировали діаконы Пелагій и Анатолій. Они освѣдомили владѣвшаго перомъ діакона Карѣагенской церкви Фульгенція Ферранда, чтобы онъ протестовалъ отъ лица всей Африки. И тотъ началъ писать свой протестующій трактатъ для соборнаго оформленія голоса африканскаго епископата. Трактатъ извѣстенъ подъ именемъ «Письма въ Римъ». Юстиніанъ съ Θεодорой рѣшили извлечь изъ римской среды Вигилія и привезти въ КПль. Благовиднымъ предлогомъ была ненадежность сидѣнія папы въ Римѣ. Остготскій король Тотила почти осаждалъ Римъ. Защитная армія сконцентрировалась въ зарѣчной части города (нынѣ *Trastevere*). Папа былъ тамъ въ церкви. св. Цециліи. Секретарь императора Анѳимъ явился съ приказомъ эвакуировать папу въ Сицилію, въ Сиракузы. Вигилій былъ погруженъ на барку, которая по Тибру доставила его въ Остію, а тамъ папу пересадили на морской корабль, идущій въ Сиракузы. Сицилійское пребываніе Вигилія было мѣстомъ свободнаго воздѣйствія на него всего западнаго церковнаго мнѣнія. Сюда прибылъ Датій Миланскій для открытія глазъ папѣ на опасность подрыва авторитета Халкидонскаго Собора, заложенную въ Юстиніановомъ ультиматумѣ. Въ Сиракузы доставлено изъ Карѣагена и соборное отрицаніе африканцевъ, опирающееся на докладъ Фульганція Ферранда. Въ серединѣ лѣта 546 г. прибыли и посланцы отъ Зоила Александрійскаго, готоваго взять назадъ свою вынужденную подпись подъ императорскимъ декретомъ. Осенью 546 г. Вигилія доставили въ Византію, выгрузили въ Патрасъ и черезъ Иллирикъ повезли сухимъ путемъ. Встрѣчаясь и здѣсь съ протестами противъ злополучнаго эдикта, Вигилій утвердился въ своемъ рѣшеніи также сопротивляться ему и написалъ объ этомъ заранѣе и Юстиніану и патр. Минѣ.

Не взирая на это, Юстиніанъ встрѣтилъ папу съ официальнымъ почетомъ и помѣстилъ во дворцѣ Плакидіи, игравшемъ роль римской амбассады. Но тотчасъ же началось и дипломатическое давленіе на папу. На разрывъ съ патр. Миною послѣдній отвѣтилъ вычеркиваніемъ имени Вигилія изъ диптиховъ. Это было для Вигилія только еще ничтожнымъ началомъ все возраставшихъ мучительныхъ искушеній.

Въ декабрѣ на поддержку Вигилія прибылъ въ КПль изъ Рима Пелагій въ новой экстренной роли посла отъ завоевателя Рима, Тотилы съ предложеніемъ мира Юстиніану. За отсутствіемъ папы діаконъ Пе-

лагій являлся вождемъ и возглавителемъ римскаго клира. Несмотря на временное уничтоженіе Рима варварскимъ завоеваніемъ, церковное самосознаніе западнаго епископата было твердо оппозиціонно компромиссному догматствованію Византійской власти. Вигилій въ КПлѣ могъ и долженъ былъ опираться на эту законную соборную базу. Но самъ Вигилій, безъ помощи такого знатока восточнаго богословія, какъ Пелагій (который въ началѣ 543 г. долженъ былъ вернуться въ Римъ), плохо разбирался въ восточныхъ тонкостяхъ. А здѣсь, въ «гостяхъ» у Юстиніана и Теодоры, онъ подвергся настойчивой обработкѣ. Папу заставили перечитать специально подобранныя цитаты изъ невѣдомыхъ ему писателей: Теодора Мопсуестійскаго, Ивы Эдесскаго и Теодорита Киррскаго. Папу увѣрили, что осужденіе отдѣльныхъ мыслей лишь, хотя и оправданныхъ въ цѣломъ Халкидонскимъ соборомъ, не разрушаетъ авторитета собора. Но какими великими пріобрѣтеніями для церкви вознаградится эта маленькая уступочка! Будто бы чуть не всѣ монофиситы вернутся въ ея лоно. Папа надломился, уступилъ. Онъ сбѣжалъ устно не противиться осужденію въ условленномъ смыслѣ трехъ восточныхъ авторитетовъ. Но императорская чета вырвала у него нѣчто большее. Вигилій выдалъ ей въ видѣ ручательства — твердо стоять на указанномъ осужденіи еще два письма секретныхъ. Трудно удержаться отъ естественной гипотезы, что эта малодушная уступка Вигилія была расплатой за грубую государственную протекцію ему въ полученіи папской кафедрѣ. Но послѣ этого патр. Мина 29 іюня (день Петра и Павла) 547 г. немедленно вступилъ съ папой въ общеніе, возстановилъ его имя въ диптихахъ. Юстиніанъ на радостяхъ хотѣлъ сейчасъ же вырвать подпись и подъ его эдиктомъ «о трехъ главахъ». Но папа въ публичномъ собраніи имѣлъ смѣлость заявить Юстиніану: «Я вашъ плѣнникъ, но еще не самъ апостолъ Петръ». Нужно соблюсти привилегіи римской кафедрѣ: — судить обо всемъ сначала самостоятельно. Указалъ на наличность уже взволнованныхъ и собравшихся въ КПлѣ въ количествѣ около 70 епископовъ западнаго патріархата не подписавшихъ эдикта. Папа долженъ съ ними сначала какъ *judex* имѣть соборное совѣщаніе — *judiciū* и вынести законное сужденіе о вопросѣ: — *judicatum*. Конференція состоялась. Слово взялъ специалистъ въ вопросѣ, уже работающій надъ своими *Libri XII pro defensione trium capitulorum*, епископъ африканской Герміаны, Факундъ: «Покорнѣйше прошу, Ваше Святѣйшество, разслѣдовать вопросъ, дѣйствительно ли было принято на Халкидонскомъ соборѣ посланіе Ивы, которое эдиктъ осуждаетъ, какъ несторіанское? По моему мнѣнію осужденіе Теодора Мопсуестійскаго дѣло не столь важное, чтобы изъ-за него идти на разрывъ съ Миной. Этого осужденія, конечно, нельзя одобрить, но все же можно съ нимъ мириться. Я лично прервалъ общеніе съ Миной просто потому, что убѣжденъ, что все это дѣло клонится во вредъ Халкидонскому собору».

«Вотъ этого то я и не знаю», возразилъ Вигилій, «въ этомъ то я и неувѣренъ, что такъ называемое Посланіе Ивы было принято на Халкидонскомъ соборѣ».

«Въ такомъ случаѣ — увѣренно заявилъ Факундъ — «благоволите разрѣшить мнѣ первому представить на это доказательства. Я надѣюсь

прояснить, что фактъ принятія этого посланія соборомъ отвергаютъ совершенно напрасно. Позвольте мнѣ открыть секретную сторону этихъ затѣй, направленныхъ противъ авторитета Халкидонскаго Собора». Грозно засверкавшій прожекторъ такого увѣреннаго предисловія привелъ папу Вигилія въ трепетъ. Онъ явно испугался обнаженія его лукавства и робкихъ секретовъ. Смутился и закрылъ засѣданіе, предоставивъ епископамъ каждому индивидуально выразить письменно свое сужденіе. Факундъ свидѣтельствуесть, что императорскій чиновникъ далъ покинутымъ папой епископамъ ультимативный срокъ для отвѣтовъ, всего — 7 дней и изъ нихъ два праздничныхъ. Правительственное давленіе возымѣло свое дѣйствіе. Подавляющее большинство, изъ солидарности и жалости къ своему папѣ, явно подавленному очевиднымъ дворцовымъ плѣномъ, негласно узнавъ о его готовности къ компромису, согласилось принять византійскій опытъ осужденія «трехъ главъ» ради высшихъ интересовъ церкви. Получивъ въ свои руки письменныя заключенія отъ епископовъ, Вигилій въ томъ же духѣ написалъ и свой **judicatum**, съ сильными оговорками въ пользу авторитета Халкидонскаго Собора. Всю эту пачку документовъ Вигилій передалъ во Дворецъ. Въ частности свой **judicatum**, онъ адресовалъ патріарху Мині въ самую великую субботу 11.IV.548 г. На допросъ западныхъ собратій, почему онъ такъ поступилъ, Вигилій какъ-то растерянно и неубѣдительно говорилъ: «Я, право же, какъ и вы, не за это предпріятіе, противное авторитету Халкидонскаго Собора, и не желалъ хранить у себя эти компрометирующія бумаги. Еще пожалуй попадутъ въ архивъ нашей св. римской церкви, и кто-нибудь послѣ подумаетъ, что мы и въ самомъ дѣлѣ одобряли осужденіе трехъ главъ. Я снесъ ихъ во Дворецъ, и пусть дѣлаютъ съ ними, что хотятъ». Жалостное впечатлѣніе производятъ эти «слова лукавствія», маскируемая искусственно наивностью. Все та же длаящая расплата Вигилія за карьеру. Еще горше на дѣлѣ оказывалось то, что буква **Judicatum'a** была бесполезна для Юстиніана въ дѣлѣ снисканія благоволенія у монофиситовъ. Нисодинъ изъ нихъ не могъ согласиться съ прославленіемъ Халкидона.

Смерть 29.VI.548 г. Θεодоры принесла папѣ значительное облегченіе. Отпало одно личное давленіе какъ разъ въ тотъ моментъ, когда опубликованіе **judicatum'a**, ничуть не покоривъ сердце монофиситовъ, подняло бурную волну протеста Запада, частично *de facto* уже независимаго отъ Византіи (Галлія, Испанія), полузависимаго (Италія, Африка) и зависимаго (Далматія, Иллирикъ). Такъ соборность Запада подрывала *de facto* самое торжественное высказываніе папы *ex sese, sed non ex consensu ecclesiae*. Въ церкви всегда такъ было и будетъ, вопреки несчастной формулѣ Ватиканскаго собора 1871 г.

Литературнымъ выразителемъ богословскихъ настроеній Запада явился ясно мыслящій и блестяще писавшій діаконъ Карфагенской церкви Фульгенцій Феррандъ. Къ нему не безъ основаній обратились римскіе даконы Пелагій и Анатолій. А потому онъ свое сочиненіе и озаглавилъ какъ отвѣтное «Письмо въ Римъ».

Фульгенцій Ф. считаетъ все дѣло Юстиніана вредной затѣей, выгодной только монофисистамъ. Осужденіе «трехъ главъ» равносильно

вмѣшательству въ компетенцію Халкидонскаго Собора, умаленію его авторитета... Зачѣмъ эта война съ мертвыми? Вы — *νεκροδιόχται* гонители умершихъ». Словечко, ставшее крылатымъ.

Практическіе выводы Ф. Ферранда таковы: 1) **Не позволять пересмотра** Халкидонскаго Собора и хранить въ полной силѣ его опредѣленія; 2) Не возбуждать соблазновъ между живыми **из-за умершихъ** собратьевъ; 5) Никто не долженъ путемъ **принудительныхъ подписей претендовать для своихъ писаній** на авторитетъ, подобающій одному только Св. Писанію. Для блага церкви будетъ весьма полезно, если **никто** не станетъ **предписывать церкви**, чему она должна слѣдовать, а будетъ держаться того, чему **она** учитъ».

Итакъ Италія и Африка возстали противъ затѣи Юстиніана и вовлеченія въ нее личности папы. Особенной твердостью отличалась Африка съ извѣстной пылкостью ея темперамента и со свойственной ей искони защитой ея мѣстной церковной свободы даже и противъ папскаго Рима.

Епископъ Карфагенскій Понтіанъ отвѣчалъ на запросъ Юстиніана: «Писанія Θεодора Момпсуестійскаго неизвѣстны въ Африкѣ и никого не смущаютъ. Но и вообще не слѣдуетъ осуждать покойниковъ, ибо они уже не могутъ исправиться... Ради Самого Господа не возмущай мира церкви, чтобы не пришлось тебѣ, задумавъ осудить мертвыхъ, казнить смертью многихъ живыхъ за неповиновеніе».

Вся эта западная богословская публицистика цѣнна какъ зеркало западной ментальности. Но далека отъ точности и тонкости восточной мысли. Нельзя ограничивать церковной истины ни гранью времени, ни гранью между живыми и мертвыми. Церковь всеобъемлюща. Въ ней снимаются всѣ эти грани. По слову Христову, Богъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ, ибо у Него — всѣ живы. Стало быть и для церкви тоже. Стало быть и судъ ея не можетъ быть названъ судомъ только «человѣческимъ» и историческимъ. Онъ можетъ и долженъ быть и сверхисторическимъ и сверхчеловѣческимъ, т. е. богочеловѣческимъ, по природѣ самой церкви.

Когда со смертью Θεодоры отпалъ ея моральный «терроръ» не только надъ Вигиліемъ, но и надъ множествомъ «западныхъ» (главнымъ образомъ съ Балканскаго Иллирика) епископовъ, созывавшихся въ столицу для подписи *Judicatum'a*, то и ближайшее окруженіе Вигилія начало его покидать, сливаясь съ поднявшейся волной оппозиціи всего Запада. Два діакона Вигилія — (а 7 діаконівъ Римской церкви это фигуры выдающіяся, обычные кандидаты и замѣстители папъ) — Севастіанъ и Рустикъ, послѣдній даже племянникъ Вигилія, демонстративно покинули его съ умысленнымъ шумомъ и скандаломъ въ самый день Рождества Христова въ 549 г., когда должны были сослужить съ нимъ литургію въ Св. Софій. Ихъ соблазнили два африканскихъ монаха — Лампридій и Феликсъ, распространявшіе тутъ же въ столицѣ свои листовки противъ *judicatum'a*. Вигилій подвергъ своихъ діаконівъ и цѣлую толпу примкнувшихъ къ нимъ клириковъ римской юрисдикціи запрещенію впредь до раскаянія.

Забурлили и начали противиться *Judicatum,y* соборно цѣлыя области Запада. Епископы Иллиріи свергли за принятіе *judicatum'a*

своего примаса, епископа Юстинианы I-ой (т. е. Ахриды-Скопле), Бенената.

Африка, по традиции поступила смѣле. Подъ предсѣдательствомъ Репарата, еп. Карѳагенскаго, африканскіе епископы просто отлучили папу Вигилія впредь до раскаянія и послали протестъ Юстиніану.

Въ Галліи не знали въ точности положенія дѣла. Но въ тревогѣ епископы въ количествѣ 71 собрались (28.X.549 г.) на соборъ въ Орлеанѣ и повторили осужденіе ересей Несторія и Евтиха. А епископъ Арльскій Авреліанъ послалъ своего клирика Анастасія для живого личнаго освѣдомленія. При немъ то и наскандалили близкіе Вигилію его діаконы. Вигилій былъ радъ случаю обработать Анастасія въ благопріятномъ для себя смыслѣ. Вигилій убѣдилъ Анастасія, смягчая всю остроту вопроса, что дѣло идетъ просто о хулителяхъ св. Кирилла Александрійскаго и самъ написалъ въ Арль успокаивающее посланіе съ утверженіемъ чести Халкидонскаго Собора. А самого Анастасія настроилъ и въ пользу *judicatum'a*, и даже политики имп. Юстиніана.

Вообще же вся эта картина протеста всего Запада противъ личнаго *judicatum'a*, папы есть экспериментальное доказательство погрѣшимости папы въ догматахъ, когда онъ отрывается отъ соборности церкви. Иначе сказать разрушеніе ватиканской формулы, что папа непогрѣшимъ *ex sese, sed non ex consensu ecclesiae*.

*

**

Необходимость Вселенскаго Собора.

Поучительно видѣть, что какъ ни торопился Юстиніанъ использовать свое не право, а императорское самодержавіе, чтобы рѣшить поднятый вопросъ прямымъ давленіемъ на совѣсть епископата, какъ, съ другой стороны, западной половинѣ церкви ни чужда была мысль о вселенскихъ соборахъ, но практическая безысходность изъ создаваемаго тулика привела обѣ состязавшіяся стороны признать его неизбѣжность. Вигилій пришелъ къ искреннему убѣжденію, что какъ онъ самъ, такъ и всѣ западные епископы безъ личнаго ознакомленія съ поставленнымъ вопросомъ здѣсь, на мѣстѣ, на Востокѣ никогда не поймутъ, какъ его практически, жизненно надо разрѣшить. А слѣдовательно, надо ихъ вызвать сюда на соборное обсужденіе, т. е. устроить соборъ вселенскій и на немъ рѣшить вопросъ заново, убравъ съ дороги какъ указъ василевса о трехъ главахъ, такъ и собственный *judicatum*, поднявшій такую тревогу на Западѣ и тяготившій совѣсть папы. Юстиніанъ принялъ проектъ собора съ готовностью. Но, чтобы гарантировать вотумъ папы въ желательномъ для него смыслѣ, снова, вторично связалъ его совѣсть. Юстиніанъ заставилъ Вигилія, въ присутствіи епископовъ и сенаторовъ, дать ему клятву на гвоздяхъ Креста Господня и Четвероевангеліи, что онъ сдѣлаетъ все, что сможетъ, чтобы «три главы» были осуждены. И всѣмъ западнымъ участникамъ *judicatum'a* папы (около 70 епископовъ), были возвращены вырван-

ные у нихъ вотумы. И всѣми вмѣстѣ взято на себя обязательство до собора не высказываться по вопросу о трехъ главахъ ни за, ни противъ.

Такимъ образомъ поле для новаго «свободнаго» обсужденія вопроса «формально» было расчищено. Не формально, а реально василевсъ энергично «расчищаль» дорогу къ нужному ему вселенскому вотуму. У епископской стороны, давшей присягу молчанія, не было въ рукахъ иного оружія кромѣ частнаго (не публичнаго) обмѣна мнѣніями. А у императора была просто власть принужденія безъ всякихъ дискуссій. Право и обязанность властвованія были неотмѣняемы. И императоръ никому не давалъ и не могъ дать обѣщанія «не дѣйствовать». «Бездѣйствіе власти» есть элементарно безспорное «преступленіе». Епископская сторона, связанная присягой «бездѣйствія слова», очутилась въ самомъ невыгодномъ положеніи. Обѣтъ «бездѣйствія» оказался одностороннимъ. Юстиніанъ дѣйствовалъ и давилъ по природѣ и методамъ государственной власти. Юстиніанъ приказалъ собраться мѣстному собору 2-ой Киликии, гдѣ былъ городъ Мопсуестія, и получилъ отъ него нужное постановленіе, что имя Θεодора тамъ никогда не фигурировало въ диптихахъ, т. е. никогда не было предметомъ культоваго почитанія. Слѣдовательно къ анаематствованію его съ этой стороны нѣтъ никакихъ препятствій. Особыхъ усилій стоило сломить упрямо оппозиціонную Африку. Кстати государственная власть ромеевъ послѣ нашествія вандаловъ и вестготовъ была только что восстановлена. И было властямъ сравнительно легко измышлять обвиненія въ политической невѣрности, сочувствіи и содѣйствіи едва усмиренному врагу. Такъ и «убрали» Карфагенскаго епископа Репарата и единомышленную съ нимъ группу епископовъ. Всѣ они «вызваны» были пріѣхать въ Кплѣ, это былъ судебный «вызовъ», точнѣе — «приводъ». «Приведенные» не убоились никакихъ угрозъ и отказались подписать указъ «о трехъ главахъ», о которомъ не должно было бы по условію сейчасъ быть и рѣчи. Поэтому судили ихъ якобы не за это, а за «политику», за административныя мелочи, за «упущенія по службѣ». Репаратъ былъ лишень мѣста и сосланъ въ Евхайты. На мѣсто Репарата тутъ же въ Кплѣ, «самодержавно» былъ поставленъ его апокрисіарій Примасій. Возвращеніе Примасія въ Карфагенъ толпа встрѣтила кровавымъ бунтомъ. Большинство епископовъ покорилось властямъ, упорствующіе разосланы по монастырямъ.

Епископы Иллирика не собрались на мѣстный соборъ, чтобы засаботировать указъ Юстиніана и никакъ не подписать его.

Зоиль Александрійскій взялъ свою подпись подъ указомъ василевса, былъ низложенъ Юстиніаномъ (551 г.) и въ неканоническомъ порядкѣ змѣщенъ Аполлинаріемъ.

Получилось впечатлѣніе, что императоръ не просто «расчищаетъ путь» къ искомому соборному разрѣшенію вопроса, но въ цѣлой серіи актовъ власти предвосхищаетъ желательное рѣшеніе и хочетъ слѣлать излишнимъ самый соборъ. Онъ пишетъ обстоятельный полемическій трактатъ. А коварный Θ. Аскида убѣждаетъ его слѣлать изъ трактата новый эдиктъ и опять возвратиться къ методу подписей подъ царскимъ

эдиктомъ. Прослышавъ о новой затѣѣ, папа протестовалъ, но на протестъ не обратили вниманія. Эдиктъ подъ заглавіемъ *‘Ομολογία τῆς πίστεως* съ выводами въ формѣ 15 анаеematизмовъ разсылается по всей имперіи для вывѣшиванія на дверяхъ церковей (551 г.). Задача — предрѣшить вопросъ о виновности «трехъ главъ» съ мотивами, попутно опровергающими западную аргументацію. И надо признать, въ большинствѣ случаевъ — серьезно и обоснованно. На тезисъ о неопозволительности анаеematствовать умершихъ, Юстиніанъ возражаетъ фактами. Церковь древнихъ еретиковъ (Валентина, Василида, Керинѳа) и недавнихъ, какъ Евномія, анаеematствовала посмертно. Изъ западныхъ самъ Августинъ писалъ, что если бы Цециліанъ мыслилъ вопреки церкви, то онъ отлучилъ бы его и по смерти.

Если запретить осуждать, то значить надо запретить и оправдывать. А какъ же тогда быть съ посмертнымъ оправданіемъ и прославленіемъ осужденнаго при жизни св. Іоанна Златоуста?

Говорятъ Θεодоръ М. умеръ въ общеніи съ церковью. Но упускается изъ виду невидимая сторона церкви. Тѣ, кто мыслить нечестиво, они уже реально отпали отъ церкви. И изслѣдованіе на мѣстѣ доказало, что его собственная церковь изгладила память о немъ изъ диптиховъ.

Ссылка на то, что о Θεодорѣ М. хорошо отзывались Іоаннъ Антиохійскій съ его соборомъ и даже самъ Кириллъ Александрійскій. Но всѣ такого рода частичные и попутные положительные ссылки и отзывы не рѣшаютъ вопроса въ цѣломъ. И святые — папа Дамасъ, Аѳанасій Великій, Василій Великій почтительно ссылаются на Аполлинарія и св. Левъ Великій одобряетъ Евтиха, но все это было только до момента, пока не вскрылся еретическій замыселъ этихъ лицъ. И св. Кириллъ послѣдующими опроверженіями Θεодора аннулировалъ свою прежнюю наивность. Было время, когда Іоаннъ Антиохійскій и его собратья-епископы были врагами св. Кирилла и защитниками Несторія. А въ 433 г. отказались отъ своихъ ошибокъ и объединились съ Кирилломъ. Словомъ, Юстиніанова аргументація была основательной, несмотря на грубо-политическое утѣсненіе стихіи и процедуры подлинной церковной соборности.

Но вѣроломное отступленіе отъ предсоборнаго договора съ папой и западными епископами теперь подняло и вполне оправдывало негодующій, упорный протестъ Запада. Это Юстиніаново «исповѣданіе» (*‘Ομολογία*) явилось и для папы Вигилія моментомъ критическимъ. Онъ преодолѣлъ свое прежнее малодушіе и, опираясь на ясно опредѣлившееся соборное мнѣніе всего Запада, вступилъ на путь достойнаго сопротивленія грубому давленію «Кесаря». Дворецъ Плакидіи во II-мъ Римѣ сталъ на мѣсто Латерана Рима I-го. Здѣсь для всего западнаго епископата образовался центръ сопротивленія. Началось съ торжественнаго предложенія папѣ — принять «Омологію» императора. Делегация послѣдняго вызывающе возглявлялась самимъ Θεодоромъ Аскидой. Вигилій отказалъ въ подписи и умолялъ Юстиніана взять свой актъ до собора обратно. А Датій Миланскій, какъ глава автономнаго діецеца, присоединилъ къ этому свое заявленіе: «я протестую отъ себя и отъ имени епископовъ Галліи, Бургундіи, Испаніи, Лигурии, Эмилии

и Венеціи, что всякаго подписавшаго это исповѣданіе мы отлучаемъ отъ общенія съ нами, ибо явно, что этотъ документъ наноситъ ударъ Халкидонскому собору и каѳолической вѣрѣ». Вигилія и Датія въ ихъ протестѣ подкрѣпиль еще опять прибывшій въ КПль изъ Рима Пелагій. При его поддержкѣ Вигилій заявилъ, что онъ разрываетъ общеніе съ п. Миной.

На это послѣдовали репрессіи. Въ приближеніи опасности ареста, папа, съ нимъ Датій, въ окруженіи преданныхъ имъ клириковъ, рѣшили убѣжать изъ дворца Плакидіи въ церковь ап. Петра при дворцѣ Гормизды. Въ этомъ Дворцѣ недавно еще привитали любимцы Θεодоры, монофиситскіе монахи. При такихъ обстоятельствахъ п. Вигилій подписалъ низложеніе Θ. Аскиды, отлученіе всѣхъ пріемлющихъ эдиктъ и исповѣданіе и передалъ документъ въ надежныя руки (17.VIII.551).

Власть распорядилась взять силой укрывшихся бѣглецовъ. Отрядъ вооруженной полиціи съ сопровождавшей его толпой ворвался въ церковь. Стрѣлы луковъ угрожающе приложены къ тетивамъ. Епископы съ клириками робко прижались къ мраморному престолу. Клириковъ одного за другимъ схватывали и отводили тутъ же въ сторону. «Возложили руки» и на рослую, крупную фигуру папы, взялись за ноги и даже за бороду, но не могли сразу оторвать его отъ колоннокъ — ножекъ престола, за которыя онъ цѣпко ухватился. Колонки пошатнулись, и тяжелая мраморная доска престола раздробила бы голову папы, если бы всѣ арестованные клирики не бросились дружной толпой и спасли папу отъ катастрофы. Видѣвшая все это толпа возмутилась противъ полиціи, освистала ее, выгнала изъ церкви и фактически освободила арестуемыхъ.

Правительство поняло, что оно публично осрамилось. Бѣглецы остались на своемъ мѣстѣ въ церкви ап. Петра подъ охраной смущеннаго общественнаго мнѣнія. Нужно было перейти къ переговорамъ. Юстиніанъ послалъ Велизарія съ тремя сановниками, просить папу вернуться во дворецъ Плакидіи, не опасаясь никакихъ насилій. Но папа выразилъ недовѣріе и набросалъ для Юстиніана формулу присяги, которая бы его — папу успокоила. Юстиніанъ «сохранилъ свое лицо» отъ такого удара его самолюбію, но поручилъ делегаціи дать обѣщаніе на св. мощахъ, что свобода папы будетъ сохранена. Послѣ этого всѣ вернулись во дворецъ Плакидіи.

Но при внѣшней показной свободѣ атмосфера режима во дворцѣ круто измѣнилась. Вся прислуга была назначена новая, грубая, съ инструкціей примѣнительно къ тюремному режиму и шпіонскими, лже-свидѣтельскими заданиями. Вигилій и Датій лишены были возможности держать связь съ другими римскими клириками, живущими въ столицѣ. Одинъ изъ секретарей Вигилія былъ подкупленъ для поддѣлки криминальныхъ писемъ отъ лица папы въ Италію. Явно готовился лживый процессъ для политическаго обвиненія и смѣщенія папы Вигилія. На Западѣ сѣялись нелѣпыя клеветническіе слухи о Вигиліи. Римскіе клирики сочли нужнымъ конспирированными путями отправить на Западѣ отрезвляющее освѣдомленіе о тюремномъ положеніи папы. Вигилій, Датій и всѣ другіе съ ними рѣшили въ декабрѣ 551 г. вновь бѣжать

изъ стѣнъ этой новой тюрьмы. За два дня до Рождества Христова, въ ночь на 23 декабря, въ темную зимнюю ночь, цѣпляясь по грудамъ камней вновь строящейся стѣны, всѣ эти латинскіе іерархи и клирики бѣжали къ берегу, гдѣ поджидали ихъ людки, перевезшіе ихъ на другой берегъ Босфора, въ Халкидонъ, въ тотъ самый храмъ св. Евѣиміи, гдѣ происходилъ знаменитый и дорогой сердцу римлянъ IV-й Вселенскій Соборъ.

Новый скандалъ для правительства. Повторяется сказка сначала. Опять посылается къ папѣ (28.I.522 г.) Велизарій съ клятвеннымъ обѣщаніемъ всѣхъ гарантій. Но папа отвѣтилъ: время клятвъ прошло; нужны факты. Если императоръ отмѣнитъ свои эдикты, вернется къ дѣламъ Юстина и этимъ вернетъ миръ церкви, тогда папа вернется въ КПль. Юстиліанъ былъ взбѣшенъ. Быстро отвѣтилъ бранчивымъ письмомъ, но безъ подписи (31.I.522 г.). Почувявъ поворотъ къ худшему, Вигилій отказался принять письмо безъ подлинной подписи императора и рѣшилъ обратиться уже съ окружнымъ посланіемъ (энцикликой) ко всей церкви. Въ немъ излагалась вся печальная исторія, но безъ всякаго упоминанія о «трехъ главахъ», изъ-за которыхъ и «весь сыръ боръ горѣлъ». Это было честнымъ соблюденіемъ заключеннаго съ Юстиніаномъ условія. Но теперь предавалось публичному оглашенію: и низложеніе Θ . Аскиды, и отлученіе патр. Мины и всѣхъ западныхъ епископовъ, давшихъ имъ подписи.

Юстиніанъ снова былъ усмиренъ и послалъ къ папѣ запросъ — назначить день, когда могутъ явиться къ нему уполномоченныя императоромъ лица для подтвержденія клятвы, что папа въ полной безопасности можетъ возвратиться во дворецъ Плакидіи. Вигилій отвѣтилъ, что онъ не покинетъ Халкидона, пока не получитъ просимаго удовлетворенія, а сейчасъ готовъ отправить для переговоровъ архіепископа Датія и то подъ условіемъ специальной гарантіи для его личной безопасности. Юстиніанъ, однако, прибѣгъ къ затяжкѣ. А тѣмъ временемъ окружавшіе Вигилія 12 епископовъ и два римскихъ діакона — Тулліанъ и Пелагій, одинъ по одному были оторваны отъ папы и насильно увезены въ столицу. На эти новыя репрессіи Вигилій отвѣтилъ открытой полемикой. На принятыхъ для публикаціи мѣстахъ столицы доброжелатели гонимаго папы вывѣсили его прещенія противъ Θ . Аскиды, патр. Мины и ихъ союзниковъ. Новый конфузъ для правительства былъ опытнымъ доказательствомъ безысходности состязанія между произволомъ самодержца и непобѣдимостью свободы церкви. Юстиніанъ явно сдался, рѣшилъ ускорить созывъ неизбывнаго собора, но не могъ отказать отъ всѣхъ мѣръ давленія и всякихъ ухищреній, чтобы получить черезъ соборъ потребный вердиктъ, загоня весь Западъ въ положеніе проигравшаго дѣла меньшинства. Эта искусственная задача требовала немалыхъ компромиссовъ, и Юстиніанъ на нихъ пошелъ.

По приказу василевса волки превращаются въ агнцевъ. Θ еодоръ Аскида, патр. Мина и всѣ іерархи и клирики, осужденные папой, вдругъ шлютъ ему неожиданно смиренное, покаянное посланіе. Очевидно съ дозволенія власти, заявляютъ, что они неповинны въ насиліяхъ, чинимыхъ надъ папой. А если виноваты въ нихъ косвенно и невольнo, то

просят прощения. Просят простить и за то, что имѣли общеніе съ лицами отлученными папой. Напоминаютъ, что согласно договору, они до собора ничего не пишутъ о трехъ главахъ. А прежнія свои о томъ писанія они берутъ назадъ и отдають на усмотреніе папы. Четыре прежнихъ вселенскихъ собора они признають неизмѣнно безъ прибавокъ и убавокъ.

Папа формально удовлетворился этимъ и возвратился въ Кплѣ. Онъ, конечно, не былъ настолько наивенъ, чтобы повѣрить этому документу, написанному по приказу василевса. Но для его римскаго юридическаго сознанія было достаточно такого условія, чтобы пойти на вселенскій соборъ. Тѣмъ болѣе, что какъ Вигилій взялъ до собора обратно свой *judicatum*, такъ и императоръ — свои автократическіе эдикты.

Въ ближайшіе мѣсяцы умерли и патр. Мина († 25.VIII.552) и Датій Миланскій. На мѣстѣ столичнаго патріарха очутилась новая фигура, монахъ Евтихій, пріѣхавшій въ Кплѣ въ качествѣ замѣстителя на предстоящемъ соборѣ своего Амасійскаго (въ Понтѣ) епископа. Его почти приказалъ возвести на патріаршій тронъ самъ Юстиніанъ. Чтобы устранить всѣ сложности выбора, василевсъ объявилъ, что ему было видѣніе, въ которомъ на Евтихія указалъ ему самъ ап. Петръ. Возраженія этимъ исключались. Чѣмъ же угодилъ Евтихій? Историкъ Евagriй (IV.38) пріоткрываетъ завѣсу: «Когда возникъ вопросъ, надо ли подвергать анаемѣ умершихъ, Евтихій, повидимому хорошо изучившій божественное писаніе, но при жизни патріарха Мины еще не принадлежавшій къ числу людей извѣстныхъ и проходившій только должность апокрисиарія при Амасійскомъ епископѣ, сей Евтихій, взглянулъ на собравшихся не только съ гордостью, но и съ презрѣніемъ, заявилъ рѣшительно, что это не требуетъ и разсужденій. Въ древности царь Іосія не только закололъ живыхъ жрецовъ идольскихъ, но и раскопалъ гробы тѣхъ, которые задолго до того умерли (4 Цар. 23.16). Замѣчанія Евтихія всѣмъ показались умѣстными, и Юстиніанъ, узнавъ о томъ, возвелъ его, по кончинѣ Мины, на престолъ царствующаго града». Ясно, конечно, что назначеніемъ Евтихія Юстиніанъ обезпечивалъ себѣ посмертное осужденіе «трехъ главъ». Во всемъ этомъ чувствуется и закулисная роль Θ. Аскиды.

Евтихій сначала сговорился съ Аполлинаріемъ Александрійскимъ, Домномъ Антиохійскимъ и Иліей Θεσσαλονикскимъ и затѣмъ уже «общимъ фронтомъ» обратился въ день своей интронизации (6 января 553 г.) со своей синодикой къ папѣ, гдѣ подтверждалъ свое православіе вѣрностью 4-мъ Вселенскимъ Соборамъ и готовностью всѣ споры уладить на новомъ Вселенскомъ Соборѣ. Вигилій отвѣтилъ, что онъ радуется миру церковному, созыву вселенскаго собора подъ его, папы, предсѣдательствомъ «съ соблюденіемъ права — *τοῦ δικάσθαι φυλαττομένου, servata aequitate*», намекая этимъ на достойное и полное привлеченіе голосовъ Западной церкви. Ради этого папа выражалъ пожеланіе, что собору было бы лучше собраться въ Италіи или Сициліи. Но Юстиніанъ разослалъ отъ своего имени приглашеніе пожаловать въ Кплѣ

V-й Вселенский Собор.

Чтобы парировать предложение папы о западной «полнотѣ» собора, формулу папы «*servata acqutate*» Юстинианъ истолковалъ такъ, чтобы каждый изъ 5 патриарховъ представилъ по одинаковому количеству делегатовъ. Но это показное «равенство» сводилось бы къ 4/5 делегатовъ восточныхъ-греческихъ и только къ 1/5 — западныхъ-латинскихъ. На дѣлѣ представительство Запада оказывалось еще бѣднѣе. Весной съѣхались въ КПль до 150 епископовъ греческихъ и только около 25 латинскихъ-западныхъ. Не было никого даже изъ ближайшаго Иллирика, не говоря уже о далекихъ Галліи и Испаніи. Изъ Африки привезены были подобранные императорской властью 8 человекъ.

Поэтому папа не принялъ Юстинианова предложенія и не пошелъ на соборъ. Онъ заявилъ, что пусть соборъ разсуждаетъ безъ латинской стороны, а папа сообщитъ ему къ свѣденію и учету свое сужденіе и рѣшеніе. Этимъ формальная вселенскость собора была поколеблена. Возможность достиженія общаго вѣроопредѣленія поставлена подъ большое сомнѣніе. Юстиниана и такая форма оппозиціи папы не остановила. I.V.553 г. онъ извѣстилъ папу черезъ Велизарія, что 5.V. соборъ все равно откроется, а отдѣльное рѣшеніе отъ папы не будетъ принято.

Соборъ открылся въ обширной залѣ — *σχερέτων Μέγα*, связывавшей св. Софію съ патриаршими палатами, за отказомъ папы, подъ предсѣдательствомъ новаго столичнаго патриарха Евтихія. Около него возсѣдали патриархи Александрійскій и Антиохійскій, а также замѣстители Иерусалимскаго. Сверхъ этого 145 епископовъ и 6 покорныхъ западныхъ фигуръ изъ непокорной Африки.

Открылся соборъ слушаніемъ обращенія василевса къ собору, прочитаннаго силенціаріемъ. Подъ видомъ исторіи вопроса въ этомъ обращеніи предписана не только полная программа для сужденій собора, но въ довольно требовательномъ тонѣ указаны и ожидаемая отъ него постановленія, какъ якобы самоочевидныя и не могущія вызывать никакихъ сомнѣній. За главную задачу собора выдается — искорененіе послѣднихъ остатковъ ереси Несторіанской. И предыдущее привлеченіе епископата къ подпискѣ «Омологіи» Юстиниана толкуется какъ только консультація и подготовка соборнаго церковнаго мнѣнія къ настоящему вселенскому собору. Всѣ осудили «три главы». Но такъ какъ остались еще защитники «нечестія», то и созывается настоящий соборъ для торжественной манифестаціи воли церкви. Что касается Вигилія, святѣйшаго папы древняго Рима, то василевсъ проконсультировалъ и его, и онъ произнесъ анаѣему на три главы и еще завѣрилъ, что не замедлитъ вскорѣ представить собору свой окончательный отвѣтъ.

А конкретная «программа-указъ» Юстиниана звучали такъ:

- 1) «Просимъ васъ разсмотрѣть» все, что написано Θ. Мопсуэстійскимъ и все, что писалось о немъ. «Изъ этого вы узнаете, что онъ уже давно осужденъ свв. отцами и за хулы вычеркнутъ изъ диптиховъ».
- 2) «Просимъ васъ разсудить о мнѣніи... будто не слѣдуетъ ана-

еematствовать по смерти... и просимъ въ этомъ случаѣ держаться ученія свв. отцовъ, которые и по смерти анаеematствовали умершихъ въ нечестіи».

3) «Просимъ обратить вниманіе на то, что написано Θεодоритомъ еп. Киррскимъ противъ правой вѣры, противъ Ефесскаго Собора, противъ Кирилла Александрійскаго и его 12 анаеematизмовъ и что Θεодоритомъ написано въ защиту Θ. Мопсуэстійскаго и Несторія».

4) «Просимъ сдѣлать изслѣдованіе о нечестивомъ письмѣ Ивы къ Марѣ Персу. И такъ какъ нѣкоторымъ кажется, что оно принято Халкидонскимъ соборомъ... то сличить... то, что содержится въ нечестивомъ письмѣ съ постановленіями Халкидонскаго собора».

На слѣдующій же день 6.V соборъ рѣшилъ отправить къ папѣ во дворець Плакидій многочисленную пышную депутацію, возглавленную тремя патраірхами, съ приглашеніемъ — пожаловать на соборъ. Папа сказался больнымъ и потому просилъ отсрочки для принятія того или иного рѣшенія. Тогда Юстиніанъ приказалъ продѣлать тоекратное формальное приглашеніе, по требованію римскаго права, примѣняемому къ подсудимымъ. На другой день къ персонамъ патріарховъ къ депутаціи присоединены были два верховныхъ сановника (по нашему министра). Папа рѣшился сказать прямо, что онъ не пойдетъ на соборъ, пока въ него не войдетъ итальянскій епископатъ.

Тогда соборъ рѣшилъ (8.V), невзирая на эту неудачу, перейти чь очереднымъ дѣламъ, и въ рядѣ засѣданій (отъ IV-го по VIII-е), слѣдую программѣ Юстиніана, повторяя матерьялы и выводы царской «Омологіи» съ ея 15 анаеematизмами, ко 2 іюня закончилъ свою работу, сведя ее къ 14 анаеematизмамъ. Вотъ канва протокола.

Θеодоръ Моп-ій «сокровищница нечестія». Нечестивы его утверждения: «отъ Пресв. Дѣвы родился не Богъ, а человѣкъ», «Богъ присутствовалъ въ человѣкѣ Исусѣ при его рожденіи», Дѣва Марія, — «Матерь Бога, потому что въ рожденномъ ея человѣкѣ былъ Богъ по благоволенію», «Христосъ, въ борьбѣ съ страстями и похотями, нуждался въ руководствѣ Духа Св.», Не всѣ мессіанскія мѣста относятся ко Христу, но часть ихъ только къ іудейскому народу. Хульно говорилъ Θеодоръ М. о книгахъ Іова и Пѣсни Пѣсней.

У Θеодорита Киррскаго неприемлемо многое въ его писаніяхъ: а) его полемика противъ 12 Кирилловыхъ анаеematизмовъ: б) несторіанскія формулы «для Христа былъ храмъ въ дѣвической утробѣ»; «единство ипостаснаго, какъ страннаго и чуждаго, не знаемъ ни изъ божественнаго писанія, ни изъ отцовъ церкви»; в) въ своей перепискѣ Θ. жестоко хулилъ св. Кирилла, приравнивая къ еретикамъ — Арію, Евномію, Аполлинарію, называя нечуждымъ безумію Валентина и Маркіона; г) перечитанъ текстъ бранчиваго письма по случаю смерти въ 444 г. Кирилла Александрійскаго: «Наконецъ-то умеръ этотъ злой человѣкъ!». Н. Н. Глубоковскій въ своихъ изслѣдованіяхъ о Бл. Θеодоритѣ начисто отрицаетъ его подлинность; е) письмо 431 г. изъ Ефеса къ Андрею Самосатскому, гдѣ вся линія поведенія св. Кирилла рисуется, какъ незаконная: «Опять безумствуетъ Египеть противъ Бога, воюетъ съ Моисеемъ и Аарономъ и слугами его... Поругано достоитимое блаочестіе. Надъ такимъ соборомъ смѣются египтяне и пале-

стинцы, понтийцы и асийцы и съ ними Западъ. Какіе смѣхотворцы во время язычества въ комедіяхъ такъ осмѣивали благочестіе! Какой сочинитель комедій когда-нибудь прочитаетъ такую бансю!..»; f) Письмо въ дружескомъ тонѣ къ Несторію уже послѣ его осужденія: «Господину моему досточтимѣйшему и благочестивѣйшему и святѣйшему отцу, епископу Несторію»... «Съ тѣмъ, что несправедливо и противозаконно учинено противъ твоей святыни, я не позволю себѣ согласиться, при содѣйствіи божественной благодати, подкрѣпляющей немощь души, даже и въ томъ случаѣ, если бы мнѣ отскли обѣ руки». Это была гордая реторика, не предвидѣвшая по человѣческой ограниченности того, что ровно черезъ 20 лѣтъ на Халкидонскомъ соборѣ тотъ же Θεодоритъ, подъ давленіемъ криковъ уставшаго собора, не желавшаго слушать его объясненій, вынужденъ былъ просто, безъ мотивовъ анаеematствовать Несторія.

Въ вопросѣ объ Ивѣ Эдесскомъ безспорно принято, что на Халкидонскомъ соборѣ лично онъ былъ оправданъ, но что письмо его къ Марѣ, объясняемое обстоятельствами времени, осуждено. Протоколъ записалъ восклицанія членовъ собора по поводу письма: «Мы всѣ осуждаемъ его! Оно чуждо собору! Кто принимаетъ письмо, тотъ отвергаетъ свв. халкидонскихъ отцовъ!»

Послѣ этого засѣданія въ ходъ соборныхъ дѣлъ вливается струя рѣшеній папы и окружающихъ его 16 епископовъ и 3-хъ діаконовъ: Пеллагія, Петра и Θεофана. 14 мая Вигилій черезъ діакона Сервусдея извѣстилъ членовъ бывшихъ посольствъ къ нему, что онъ свое обѣщаніе теперь выполнилъ, «постановленіе — *Constitutum*» составилъ и готовъ его сообщить собору. Несторіанскую доктрину папа осуждаетъ въ пяти анаеematизмахъ. Разбираетъ шестьдесятъ цитатъ изъ Θεодора Мопсузтійскаго и ихъ также рѣшительно отвергаетъ *apostolicae sententiae auctoritate*. Лица же Θεодора М. папа не осуждаетъ, слѣдуя обычному праву церкви — не судить мертвыхъ. Причислятъ Θεодорита К. къ несторіанамъ папа отказывается. Иначе выходило бы, что нѣкоторые члены халкидонскаго собора были еретики. Но всѣ несторіанскія и еutihанскія писанія, хотя бы нѣкоторыя изъ нихъ опубликованы подъ именемъ Θεодоритовыхъ, папа, конечно, отметаётъ. Объ Ивѣ Эдесскомъ папа строго держится молчанія Халкидонскаго собора. Признавая неправильныя сужденія объ Ефесскомъ соборѣ 431 г., у Ивы, какъ и у Θεодорита въ періодъ ихъ ссоры со св. Кирилломъ, онъ признаетъ Иву и Θεодорита безупречными послѣ мира 433 г., чѣмъ и объясняется молчаніе объ этой ссорѣ Халкидонскаго собора.

Въ заключеніе *Constitutum*'а, папа напоминаетъ всему своему клиру, что таковъ его «приказъ — *ordo*», и иначе учить воспрещается.

Въ такомъ спокойномъ тонѣ и сдержанныхъ выраженіяхъ сужденіе папы объективно по существу совпадало съ окончательнымъ орисомъ всего собора. Не уступало Юстиніану лишь въ одномъ пунктѣ: не одобряло посмертнаго отлученія самого Θεодора Мопсузтійскаго.

Это былъ недостаточный для Юстиніана *minimum*. Очевидно инструкторованная имъ депутація къ Вигилію, въ которой былъ опять Велизарій, освѣдомившись о содержаніи *Constitutum*'а, отказалась его принять и предложила Вигилію самому послать его императору. Виги-

лій послалъ конститутумъ съ діакономъ Сервусдеи. Но и императоръ его не принялъ съ язвительной мотивировкой. Данный актъ ненуженъ, ибо излишенъ. Мнѣніе папы уже учтено, ибо императору оно извѣстно и въ устной и въ письменной формѣ. (Намекъ на секретныя обязательства Вигилія). Извѣстно, что папа осуждаетъ «три главы»; если же, паче чаянія нѣтъ, то папа противорѣчитъ самъ себѣ и не заслуживаетъ принятія этого всерьезъ.

Юстиніанъ, мстя Вигилію за его гордынное нежеланіе слиться съ соборомъ, и, какъ юристъ, считая достаточнымъ для авторитета собора, какъ Вселенскаго, наличіе въ портфель собора письменнаго голоса папы по аналогіи съ томосомъ папы, Льва Великаго на IV соборѣ, рѣшилъ въ VII-мъ засѣданіи собора (26 мая) вскрыть всѣ бывшія до этой минуты формально секретными письменныя мнѣнія — обязательства папы. Дворцовый квесторъ предъявилъ собору и огласилъ два письма Вигилія 547 г., врученныя Юстиніану и Θεодорѣ съ обязательствомъ осудить «три главы» и третье, клятвенное обязательство 15.VIII.550 г. не дѣлать ничего безъ согласенія съ императоромъ и наоборотъ сдѣлать все возможное съ его стороны къ осужденію трехъ главъ.

Логически изъ такой предпосылки могъ бы быть сдѣланъ и такой выводъ, что вселенское единомысліе благополучно достигнуто. Папа, какъ полномочный выразитель мнѣнія всего Запада, богословствуетъ и дѣйствуетъ совершенно одинаково съ Востокомъ. Но документы Вигилія оглашены не для согласія съ нимъ, а для дезавуированія его настоящаго отрицательнаго вѣтума. Юстиніанъ не принялъ его официально, но фактически зналъ его. Благодаря измѣнѣ папы самому себѣ, соборъ не включаетъ въ свое достиженіе его голосъ, а наоборотъ — исключаетъ. Соборъ исполняетъ предложеніе василевса: — вычеркиваетъ имя Вигилія изъ диптиховъ. И дѣлаетъ оговорку, что эта мѣра наказанія наложена на Вигилія лично, за его отказъ отъ участія во Вселенскомъ Соборѣ, но что императоръ и соборъ не мѣняють черезъ это своихъ связей съ апостолической римской каѳедрой. Исторія показала, какъ болѣзненно отозвался этотъ ударъ по самолюбію Западной церкви и какъ долго — цѣлыхъ полтора столѣтія, она въ разныхъ частяхъ своихъ противилась его признанію.

Уже послѣ того, какъ соборъ размежевался съ постановленіемъ папы Вигилія и съ его личностью, 2 іюня 553 г. онъ имѣлъ свое послѣднее засѣданіе, на которомъ и принять его оросъ, заготовленный заранѣе повидимому патріархомъ Евѡиміемъ и Θ. Аскидой. А этотъ оросъ дополнялся еще 14 анаѳематизмами, текстъ которыхъ очень близокъ къ *‘Ομολογία* Юстиніана, является ея повтореніемъ съ незначительной лишь переработкой.

Вотъ заключительная часть ороса: «...Итакъ мы осуждаемъ и анаѳематствуемъ со всѣми другими еретиками уже осужденными и отлученными на 4-хъ первыхъ свв. соборахъ и святою каѳолическою и апостольскою церковью: Θεодора, бывшаго епископа Мопсузтійскаго, такъ же какъ и его нечестивыя писанія.

Такимъ же образомъ мы осуждаемъ и анаѳематствуемъ и то, что нечестиво написалъ Θεодоритъ противъ православной вѣры, противъ

12 анаеematизмовъ Кирилла и противъ собора Ефесскаго и, наконецъ, въ защиту Θεодора и Несторія.

Мы анаеematствуемъ, наконецъ, нечестивое письмо къ Персу Марѣ, приписываемое Ивѣ..., порицающее святую память Кирилла, какъ еретика, какъ писавшаго подобно Аполлинарію, тогда какъ онъ училъ православно; и — обвиняющее Ефесскій соборъ въ томъ, что имъ низложенъ Несторій безъ суда и слѣдствія; и — защищающее Θεодора и Несторія и ихъ нечестивыя ученія и сочиненія.

Итакъ мы анаеematствуемъ «три главы», т. е. нечестиваго Θεодора Мопсуестійскаго и его богохульныя книги, и то, что нечестиво написали Θεодоритъ, и — богохульное письмо, приписываемое Ивѣ. Мы анаеematствуемъ ихъ со всѣми тѣми, кто ихъ защищаетъ, которые считаютъ «Три главы» православными, желаютъ или будутъ желать покрыть ихъ нечестіе авторитетомъ свв. отцовъ или Халкидонскаго Собора».

Въ этомъ оросѣ отчетливо проведена линія различенія лицъ и ихъ писаній. Халкидонъ, оправдавшій лично Θεодорита и Иву, защитилъ ихъ и теперь. Но Θεодоръ, Халкидономъ не защищенный, подпалъ подъ анаеему.

**

Рецепція V-го Вселенскаго Собора на Западѣ.

И на Востокъ пришлось низложить кое-кого изъ епископовъ, не принявшихъ V-го собора. Это по связи съ бунтующими оригенистскими монастырями. Но труднѣе всего было добиться принятія собора Западомъ. Назначенный правительствомъ Юстиніана, Карѳагенскій еп. Примасій на двухъ мѣстныхъ соборахъ, въ борьбѣ съ оппозиціей, провелъ признаніе V-го собора, участникомъ котораго онъ былъ самъ. Упорствующіе епископы были отправлены въ ссылку. Предшественникъ его Репаратъ Карѳагенскій вмѣстѣ съ діакономъ Либератомъ сосланы въ Евханты (берегъ Евксина) Викторъ, еп. Туннунскій — въ Канопу (Египеть), Примасій Адруметскій — въ Кплѣ въ Студійскій монастырь. Діаконъ Рустикъ — въ Фиваиду. Рустикъ, Либератъ и Викторъ въ ссылкѣ написали воспоминанія о переживаемыхъ событіяхъ и тѣмъ услужили исторіи церкви. Скрывшійся и пойманный Факундъ Германскій въ 554 г. вмѣстѣ съ группой упорствующихъ африканцевъ были допрашиваемы въ Кплѣ и за непріятіе V собора брошены съ тюрьмы. Не пожелавшіе даже пріѣхать на V-й соборъ Иллирійскіе епископы подверглись разнымъ формамъ давленія.

Въ самомъ Кплѣ діаконъ Вигилія, Пелагій и Сарпатъ были посажены въ тюрьму. Вигилію грозили тѣмъ же, но какъ больного каменной болѣзнью, оставили пока въ покоѣ въ расчетъ на его «сладчу», для чего у Юстиніана были нѣкоторыя основанія. А именно, еще въ концѣ 552 г. Римъ былъ вырванъ изъ рукъ Готовъ полководцемъ императора Нарсесомъ (армянинъ). И теперь римскій клиръ ходатайствовалъ о возвращеніи папы, уже семь лѣтъ (съ 545 г.) отсутствовавшего. Юстиніанъ охотно соглашался, но подъ условіемъ признанія

V-го собора. Послѣ шестимѣсячныхъ раздумій Вигилій написалъ (8.И. 553 г.) патр. Евтихію о своемъ согласіи подписать орось V собора и анаеаметствовать «три главы», ссылаясь на примѣръ Блажен. Августина, который не постыдился въ своихъ *Retractationes* рѣзко измѣнить свои взгляды и дѣйствія въ борьбѣ съ донатистами. Такую же свою перемѣну папа мотивируетъ во второмъ своемъ *Constitutum* 8.И.554 г. Особенно долго онъ останавливается на казусѣ съ письмомъ Ивы къ Марѣ и тутъ впадаетъ въ излишнюю софистику, будто не это въ пылу полемики написанное и выгодное для ереси письмо, читалось на Халкидонскомъ Соборѣ, а другое письмо клириковъ Эдессы въ защиту Ивы. Будто по прочтеніи именно послѣдняго письма римскіе легаты заявили, какъ записано въ протоколѣ: *Relecta enim ejus epistola, agnovimus eum (=Ibam) esse orthodoxum*. Ясно, что православнымъ легаты признали не письмо (было бы *eam*), а Иву (*orthodoxum*, а не — *am*). И изъ подписи нѣкоторыхъ другихъ епископовъ тоже явствуетъ, что по прочтеніи вмѣняемаго Ивѣ въ вину письма, само исповѣданіе его (т. е. устныя объясненія передъ соборомъ) они признаютъ — православными. Папа кончаетъ свое *Constitutum*: «А что сдѣлано было мной или другими въ защиту трехъ главъ, то мы упраздняемъ опредѣленіемъ настоящаго Конститутума». Разумѣется, очевидно, и всѣ писанія Факунда Германскаго, Фульгенція Ферранда и др... Новѣйшая доктрина единоличной папской непогрѣшимости этими признаніями тоже подрывается.

Такъ миръ церковный былъ подписанъ. Юстиніанъ побѣдилъ Готы въ Римѣ и папу у себя въ Кплѣ. Папа ждалъ справедливой расплаты, льготъ и милостей разоренному 20-лѣтней войной Риму и всей Италіи. Актъ объ этихъ льготахъ и административныхъ реформахъ подъ именемъ «Прагматической Санкціи» теперь былъ въ рукахъ у Вигилія, и онъ могъ не съ пустыми руками вернуться домой изъ восьмилѣтняго «плѣна», навстрѣчу неизбѣжной оппозиціи. Юстиніанъ, конечно, видѣлъ, что оппозиція обѣщаетъ быть грозной и длительной, пока живъ ея самый компетентный, окруженный вѣнцомъ исповѣдничества вождь Пелагій. Онъ и изъ своего монастырскаго заключенія не переставалъ бичевать слабого, безвольнаго Вигилія. Сломавъ Вигилія, Юстиніанъ сломалъ, наконецъ, и Пелагія. Вигилію не суждено было увидѣть Римъ. И безъ того больной и старый, онъ снова заболѣлъ въ дорогѣ и 7.И. 555 г. скончался въ Сиракузахъ. Императоръ предложилъ папскую тиару Пелагію. Пелагій задумался и... одумался. Для Генриха IV-го Парижъ стоилъ мессы. Для Пелагія Римъ — подписи подъ V соборомъ. Онъ противился подписи подъ знаменемъ папы. Онъ былъ его соратникомъ, оруженосцемъ. Но теперь, когда папа перемѣнилъ волю, Пелагію предстояло бы стать революціонеромъ, отвергнуть авторитетъ папы. Этого лояльное римское сердце Пелагія не вынесло. Онъ былъ мозгомъ Вигилія и теперь рѣшительно вступилъ въ стезю его и «обмозговалъ» ее.

Пелагій подписалъ орось V-го собора, и Юстиніанъ отослалъ его въ 554 г. въ Италію и по смерти Вигилія (555 г.) указалъ на Пелагія, какъ на своего кандидата въ преемники покойному. При тѣхъ об-

стоятельствах это было равносильно приказу. Но большинство клириков и монастырей было возмущено и не понимало Пелагия; — «Так защищать Халкидонский Соборъ и такъ измѣнить!»...

Усмиренная обстоятельствами тяжелого времени, сдержанная аристократія и часть клира провели Пелагія на выборахъ. Но церемонія посвященія его была демонстративно убогой и малолюдной. Даже по традиціи первый посвящающій епископъ Остіійскій отсутствовалъ и былъ представленъ скромнымъ священникомъ. Не набралось даже требуемыхъ чиномъ минимально трехъ епископовъ. Было только два. Многіе клирики и монастыри не хотѣли имѣть общеніе съ Пелагіемъ. Издали его громили старые борцы — Викторъ Туннунскій и Факундъ Г. «некродіоктомъ». И не только Пелагію до конца его жизни пришлось защищаться отъ обвиненій въ измѣнѣ. Но, по инициативѣ автономныхъ митрополитовъ Миланскаго и Аквилейскаго, въ Сѣверной Италіи образовался длительный расколъ, который формально закончился только соборомъ въ Павіи 700 г. Словно призраки воскресшаго прошлаго, аквилейцы на этомъ соборѣ все еще спорили съ каеоликами «о трехъ главахъ, о V Соборѣ, о папѣ Вигиліи». Въ заключеніе все-таки отпраздновали конецъ 150-лѣтнихъ раздѣленій.

*
**

Въ заключеніе я долженъ выполнить мое обѣщаніе, данное въ началѣ рѣчи: въ чемъ я вижу «икону» V-го Вселенскаго Собора, столь обремененнаго человѣческими немощами? Въ чемъ оправданіе, положительный смыслъ вложенныхъ въ него усилій? За что церковь реципировала, приняла авторитетъ этого собора? Какимъ приобрѣтеніемъ богословскаго разумѣнія она ему обязана?

Новаго богословскаго вопроса теперь не ставилось. Въ предѣлахъ прежняго — о двухъ природахъ во Христѣ — новый моментъ въ вопросѣ — «о двухъ воляхъ» измышленъ былъ лишь столѣтіемъ позже. Тутъ же творилось что-то искусственное и неясное. Топтались на почвѣ Халкидонскихъ постановленій, перекапывали эту почву, ища въ ней якобы все еще засоряющіе ее ядовитые слѣды полузабытой несторіанской ереси. Занимали общее вниманіе не богословіемъ по существу, а какими-то личностями и невѣсомыми мелочами около нихъ, въ расчетѣ понравиться какимъ-то массамъ, въ чемъ-то имъ угодить. Проблема была не столько теоретико-догматическая, сколько практическая, почти демагогическая. Но для церкви — одинаково живая и отвѣтственная. Церковь благоустраиваетъ не только мысли и головы людей и народовъ, но и ихъ сердца и преобразуетъ въ своемъ духѣ всѣ интересы жизни. Посему естественно и понятно, что эта категория прагматическихъ вопросовъ лежитъ ближе къ сердцу христіанской теократической государственности, ея миропомазаныхъ василевсовъ. Это — область преимущественно ихъ вѣдѣнія и ихъ отвѣтственности. Если и IV-й Вселенскій Халкидонскій соборъ (451 г.) съ его остро поставленной теоретико-догматической задачей, проведенъ былъ рукой императорской власти, то тѣмъ болѣе настоящій, V-й, съ его прагматической задачей является всецѣло дѣломъ Θεодоры и Юстиніана

въ цѣляхъ и интересахъ специфическихъ: — въ цѣляхъ спасенія начавшей исторически старѣть и распадаться христіанской Ромейской имперіи. Вы скажете: это задача политическая, а не церковная. Нѣтъ, это задача теократическая, т. е. въ церковно-античномъ, подлинно-православномъ смыслѣ именно церковная. Древнюю церковь надо понять не извнѣ, а изнутри, изъ природы ея самосознанія, повторяю — цѣлостно-теократическаго, а не нашего, модернизованнаго и оскотченнаго секулярнымъ либерализмомъ. О церкви мы зачастую судимъ «по-европейски», исходя изъ мнимо безспорной аксіомы «раздѣленія церкви и государства» въ то время какъ для православной мысли это просто несторіанская ересь, увы! — практически, за неизмѣнимъ въ реальности лучшаго, всѣми нами разсчитливо пріемлемая. Но это не только не наша православная норма (уже не говоримъ объ идеалѣ) — это свидѣтельство нашего безсилія, нашей покорной забитости въ уголокъ лической «терпимости». Мы практически предали идеаль и принципъ теократіи, примирились съ его упрядненіемъ и потеряли право заносчиво критиковать византійскую теократію. Легко видѣть въ ней и античную грубость и человѣческія страсти и вороха всякой грѣхности. Но это было посылное, хотя и обезображенное грѣхомъ, стояніе на почвѣ мистически-догматической, христологически-православной, дву-природной, богочеловѣческой, теократической цѣльности.

Христолобивые императоры, приснопамятные Юстиніанъ и Феодора не были носителями только человѣческихъ, грубо утилитарныхъ, империалистическихъ инстинктовъ. Ревность о служеніи имперіи была для нихъ въ то же самое время и ревностью служенія Церкви Христовой. Исторически назрѣвавшая опасность распада тѣла государства была для нихъ тѣмъ самымъ и опасностью распада и умаленія тѣла Церкви. Они не ошиблись. Эта опасность для Восточной половины церкви была уже реальной.

Почти чудесно быстрое завоеваніе въ IV в. до Р. Х. всего Ближняго Востока подъ эгиду эллинскаго языка и культуры; затѣмъ — благодатное углубленіе этой эллинизации, смѣнившей ее вселенской Церковью, все-таки не измѣнили кровной, расовой подпочвы у восточныхъ христіанъ. Они, возрастая духовно и культурно въ атмосферѣ вселенскости, тѣмъ самымъ возвышались, христіанизовали и свои языки и все свое національно-историческое самосознаніе. Это антиномическое и вмѣстѣ симфоническое сосуществованіе вселенскаго и національнаго началъ въ сознаніи народовъ никогда не можетъ достигъ идеальнаго устойчиваго равновѣсія. Оно въ вѣчномъ колебаніи, въ борьбѣ, дефективныхъ уклоннахъ, крайностяхъ и извращеніяхъ.

Этотъ глубокой и всеобъемлющій фактъ исторіи человѣчества, по своей мучительной сложности, недаромъ охарактеризованъ библейскимъ преданіемъ, какъ Божье наказаніе за столпотвореніе, за гордыню. Проваль за такую гордыню подстерегаетъ всякую имперію, несмотря на то, что собираніе распыленнаго человѣчества въ болѣе широкія объединенія есть фактъ положительный, идущій навстрѣчу задачамъ строительства Царства Божія на землѣ. Въ этомъ провиденціальная роль римской имперіи Августа, и благодарная память о ней Церкви Пра-

вославною такъ внушительно запечатлѣлась для насъ въ стихирахъ Рождества Христова.

И вотъ на долю возглавителей Восточной половины Вселенской Церкви, ея василевсовъ и выпала эта труднѣйшая, и для идеологій тѣхъ вѣковъ еще новая, непостижимая и неразрѣшимая задача: спасти единство Имперіи черезъ сохраненіе единства Церкви. А фактически опытъ указывалъ, что неудовлетворенныя стремленія все яснѣе и ярче сливались съ еретическими разномысліями и инстинктивно хватались за нихъ для прикрытія и оправданія своего внутренняго отъединенія отъ эллинизма, а при случаѣ и государственнаго сепаратизма.

Эта многовѣковая болѣзнь особенно тяготѣла надъ восточной половиною имперіи, ибо восточные сосѣди эллинизма — были носителями глубокихъ религіозныхъ интересовъ и страстныхъ мистическихъ эмоцій. Естественно поэтому, что весь восточный поясъ Византійскаго царства: Иверійцы, Армяне, Сиро-арамеи, Сиро-персы, Сиро-арабы и южнѣй: Копты, Египцы, все время, пользуясь ересями, откалывались отъ греческой католической церкви и, воспользовавшись въ VII в. внѣшнимъ нашествіемъ арабовъ-исламитовъ, отчасти измѣнически, отчасти наивно — охотно отпали отъ вселенской церкви, непонявшей и неудовлетворившей ихъ племеннаго самостійнаго инстинкта. Неразрѣшенный конфликтъ этихъ націоналистическихъ инстинктовъ сотрясаетъ въ постоянной лихорадкѣ и современныя намъ большія и малыя имперіи. Секретъ полнаго излечиванія болѣзни еще не открытъ. Не будемъ поэтому съ холодной безучастностью судить царственныя муки нашей православной Матери-Церкви Византійской, несовершенно, но все же добросовѣстно пытавшейся разрѣшить одну изъ загадокъ исторіи: превратить унаслѣдованный ею идеаль *Pax Romana* въ *Pax Christiana*, *Pax Ecclesiastica*, *Pax Catholica*, V-й Вселенскій Соборъ, со всѣми его человѣческими кривизнами, компромиссными ухищреніями, давленіями и даже насиліями являетъ намъ въ себѣ великій подвигъ, нелишенный сознательнаго, жертвеннаго «истощанія — уничтоженія, кенозиса» и власти церковной, и власти государственной. Это — великій **подвигъ** не только церковнаго богословскаго разума, долженствующаго разъяснять по нуждѣ времени, то главное, то даже второстепенное, ставшее «злойбой дня», но и **великій подвигъ Любви** материнскаго сердца Церкви, всякими путями, то грозой, то лаской, спасающей соблазнаемыхъ націоналистическими страстями инородческихъ чадъ своихъ.

Совершивъ этотъ подвигъ Любви — царицы христіанскихъ добродѣтелей, «николи же опадающей», и тѣмъ превосходящей и Вѣру и Надежду, Церковь Вселенская съ чистой совѣстью имѣетъ право оглянуться на свое прошлое и не мучиться упреками, что она была жестока и нелюбовна къ пасомымъ ею дѣтямъ, цѣлымъ народамъ и культурамъ. И если они сами ея не послушались и отошли отъ нея, то за эту драму исторіи церкви они сами же и отвѣчаютъ. Человѣку и человѣчеству дана страшная, трагическая свобода заблужденія. Невольно вспоминается душу раздирающее и вызывающее потоки неутѣшныхъ слезъ слово Христово: «Иерусалимъ, Иерусалимъ! Избивающій пророковъ и камнями побивающій посланныхъ къ тебѣ! Сколько разъ Я хотѣлъ со-

брать дѣтей твоихъ, какъ птица собираетъ птенцовъ своихъ, и — вы не захотѣли!!..» (Мф. 23. 40).

Холодно, безъ пониманія и соболѣзнованія отнеслась къ этому подвигу христіанской любви западная половина церкви. Но достойнъ вниманія тотъ конечный результатъ, что западная церковь, переломивъ свое нерасположеніе къ этимъ чуждымъ ей компромиссамъ Востока, сестрински перемучившись ими, въ концѣ концовъ по практическимъ мотивамъ католической солидарности зачислила V Соборъ въ активъ Церкви, т. е. рѣшила принять его тоже подъ знакомъ любви.

Наше хотяяе представленіе о творческихъ результатахъ именно вселенскихъ соборовъ односторонне и неточно: будто задачей и плодомъ ихъ были только предметы теоретическаго, догматическаго характера. Безспорно, конечно, что во всѣхъ нашихъ седми Вселенскихъ Соборахъ наличествовалъ элементъ догматическій, но въ разномъ объемѣ и разномъ контекстѣ. На II-мъ Вселенскомъ КПльскомъ Соборѣ 380 г. просто манифестировался миръ церкви подъ старымъ знаменемъ Никей, до этого момента нѣкое постолѣтіе колебавшемся и отвергавшемся. Тутъ не было никакого новаго богословскаго творчества. А только задача практическая, если угодно, церковно-біологическая: — утвержденіе мира — Pax Ecclesiastica.

III-йЕфесскій соборъ, распушенный царской властью, принесъ умиротвореніе церкви не столько своей незаконченной богословской работойъ, сколько самоотверженной рѣшимостью двухъ заспорившихъ богословскихъ школъ, успокоиться **практически** на пожертвованіи спорной личностью архіепископа Несторія.

На V соборѣ элементъ богословско-догматическій уже явно играетъ служебную роль, какъ только средство спасенія единства церкви. Но задача единства церкви, какъ задача морально-практическая, по своей самодовлѣющей сущности и цѣнности, стоя на первомъ планѣ въ дѣлѣ V Собора, ничѣмъ не умаляетъ его достоинства. Наоборотъ, вопреки всѣмъ немощамъ человѣческимъ, она его оправдываетъ. Ею онъ святится. Непонимавшій этой телеологической правды собора Западъ, позднѣе ее признавшій и соборъ принявшій, тѣмъ самымъ совершилъ свой, выпавшій на его долю, подвигъ любви къ своимъ восточнымъ братьямъ и тѣмъ оправдалъ свое честное и добросовѣстное, долгое сопротивленіе восточному, преимущественно императорскому предпріятію. Не понималъ, но принялъ въ подвигъ братской любви и довѣрія, во имя высшей цѣли — мира и единства церкви. Въ этомъ духовная красота добродѣтельной линіи Запада.

*
**

Но... еще не конецъ соблазнамъ и не конецъ моей апологій.

12 новыхъ дѣтъ Юстиніанъ прожилъ послѣ V Вселенскаго Собора и былъ зрителемъ того, какъ всѣ его героическія предпріятія для возврата въ лоно католической церкви еретичествующихъ окраинъ имперіи не увѣнчались никакимъ сколько-нибудь значительнымъ успѣхомъ. Между тѣмъ слѣпыя въ своемъ заносчивомъ упорствѣ еретическія партіи монофиситскихъ диссидентовъ съ увлеченіемъ продолжали свои

шумные литературные споры. И надо признать, не без таланта. Крайний монофиситъ, еп. Галикарнасскій Юліанъ развивалъ свою крайнюю доктрину объ одной лишь видимости человѣческой природы Христа. Плоть облекала, какъ привидѣніе, одну божественную природу. Это приводило въ восторгъ коптскую толпу. И положеніе умѣреннаго, умнаго Севира Антиохійскаго, утверждавшаго реализмъ и тлѣнность плоти Христа, было крайне не популярно. Его вульгарно бранили «фартотлатромъ», т. е. поклонникомъ тлѣнія за то, что онъ точно клеймилъ юліанистовъ «афтартодокетами», т. е. проповѣдниками нетлѣнной и мнимой, призрачной человѣчности; еще острѣе — называлъ ихъ «фантасіастами». Но эти «фантазеры» были соблазнительны для черни, какъ соблазнительнъ всякій большевизмъ для низовъ. Безполезно состязаться въ подобномъ большевизмѣ съ соблазненными низами. Ихъ уже не превзойти никакими крайностями. То, что мы элементарно знаемъ теперь, неясно еще было «наивному» для насъ Юстиніану.

Онъ, до маньякальности занятый спасеніемъ имперіи черезъ компромиссы и демагогію, въ своемъ грѣшномъ отрывѣ отъ обще-церковнаго соборнаго мнѣнія соблазнился впасть въ старый свой грѣхъ: — навязать церкви безумную демагогическую доктрину юліанистовъ путемъ принудительныхъ подписей подъ автократическимъ декретомъ василевса. Это было актомъ безумія. Юстиніану было уже 82 года. («Кого Господь захочетъ наказать, то прежде всего отыметъ разумъ»). Въ отрывѣ отъ соборности Юстиніанъ оказался во власти искушенія. И подвергъ искушенію іерархію. Это было въ послѣдніе мѣсяцы предъ смертью Юстиніана (въ 565 г.).

Почти современный ему историкъ Евагрій повѣствуетъ такъ: «...издалъ эдиктъ, въ которомъ тѣло Господа назвалъ неподлежащимъ тлѣнію и непричастнымъ естественнымъ и невиннымъ страстямъ и говорилъ, что Господь вкушалъ пищу точно также и до страданія, какъ потомъ по воскресеніи, т. е. что будто бы всесвятое тѣло Его ни въ вольныхъ, ни въ невольныхъ «страстяхъ» (эмоціяхъ) не переживало никакихъ превращеній или перемѣнъ съ момента образованія его въ утробѣ и даже послѣ воскресенія. Василевсъ принуждалъ согласиться съ этимъ ученіемъ всѣхъ іерарховъ» (IV, 39).

Первый воспротгивился ставленникъ Юстиніана, въ свое время такъ угодившій ему, Кплскій патріархъ Евѡимій. Его арестовали въ храмѣ во время богослуженія и выбрали нѣкоторую группу епископовъ для кривосудія надъ нимъ. На судъ онъ не пошелъ, былъ судимъ заочно за выдуманная мелочи, осужденъ и сосланъ въ свой старый монастырь въ Амасію (въ Понтѣ). На мѣсто Евѡимія назначенъ одинъ изъ пресвитеровъ Антиохійскихъ, знаменитый канонистъ Іоаннъ Схоластикъ. О ереси Юстиніана пришли слухи и на Западъ. Изъ Галліи епископъ Низіерій писалъ императору увѣщаніе — отстать отъ его ереси и по меньшей мѣрѣ — не преслѣдовать православныхъ. Патріархи Александрійскій и Іерусалимскій послали свои отказы отъ подписи еретическаго указа. Патріархъ Антиохійскій Анастасій успѣлъ даже собрать мѣстный соборъ, епископы котораго въ числѣ 195 солидарно заявили, что они всѣ покинутъ свои каѳедры, но не примутъ ученія «фантасіастовъ». О рѣшеніи собора были извѣщены всѣ многочисленные сирскіе

монастыри. На это послѣдовалъ указъ самодержца о смѣщеніи Анастасія съ кафедры Антиохійской. Анастасій уже заготовилъ прощальное посланіе къ своей паствѣ, какъ вдругъ пришла облегчающая вѣсть о внезапной смерти Юстиніана. Тотъ же Евагрій (IV, 41) записалъ: «Но, такъ какъ Богъ предусмотрѣлъ о насъ нѣчто лучшее» (Евр. 11, 40), то Юстиніанъ въ то время какъ диктовалъ постановленіе о ссылкѣ Антиохійскаго патріарха Анастасія и единомышленныхъ съ нимъ іерарховъ, былъ пораженъ невидимо ударомъ и отошелъ изъ сей жизни. Такимъ образомъ, возбудивъ вездѣ смуту и тревоги и при концѣ жизни получивъ достойное этихъ дѣлъ возмездіе, Юстиніанъ перешелъ «въ преисподнія судилища».

Новый василевсъ, племянникъ скончавшагося, Юстинъ II-й сбросилъ камень, навалившійся на совѣсть іерарховъ, уже собиравшихся въ столицу для подписи безумнаго указа. Указъ Юстина отсылалъ епископовъ по домамъ, отложивъ всякія новости въ дѣлахъ вѣры.

Правъ Евагрій, что пораженъ былъ стрѣлой смерти Юстиніанъ провиденціально. Но онъ неправъ въ своемъ пристрастномъ судѣ современника, поторопившагося въ раздраженіи послать Юстиніана въ преисподнюю. «Богъ же лучшее, что о немъ предзрѣлъ», скажемъ тѣмъ же словами посланія къ Евреямъ (Евр. 11, 40). Богу угодно было внезапной смертью избавить великаго василевса отъ великаго искушенія и развѣнчанія въ глазахъ Церкви. А церковь, возвышаясь надъ преходящими страстями времени, оцѣнила иначе общій итогъ заслугъ предъ нею идейнаго императора. Она эту выдающуюся чету на тронѣ христоролюбивыхъ василевсовъ: — Юстиніана и Теодору вскорѣ же канонизовала. Память ихъ въ нашемъ календарѣ 14 ноября.

Какъ и въ случаѣ съ Константиномъ Великимъ и нашимъ крестителемъ кн. Владиміромъ, эта канонизація не суевѣрное приравненіе ихъ къ «Единому Безгрѣшному» («да не будетъ!»), а только благодарная признательность за великую ревность о славѣ и единствѣ Церкви, и до нашихъ дней еще ощутимую и какъ бы осязаемую въ знаменитомъ законодательномъ «Кодексѣ» Юстиніана и его чудесномъ, какъ бы вѣчномъ цареградскомъ храмѣ Св. Софіи.

А. Карташевъ.

Понятіе и образъ Божественной Премудрости въ Ветхомъ Завѣтѣ

Божественная Премудрость, по-еврейски Хохма, по-гречески *Σοφία* составляетъ основную тему библейской дидактической письменности, получившей по этой причинѣ наименованіе **хохмической** въ современной библейской наукѣ. Трактуя о Премудрости, авторы хохмическихъ книгъ говорятъ о послѣдней въ двоякомъ смыслѣ: въ богословскомъ и морально-практическомъ, обозначая то божественное свойство, то человѣческое качество, въ извѣстной степени дарованное свыше. иначе говоря то саму Премудрость, то причастность къ ней или же ея дѣла. Но въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Премудрость принимаетъ неожиданно черты нѣкоей умной сущности и даже ипостаси, что особенно характерно въ Прит. Сол. 8-9, Сир. 24, Прем. Сол. 7-8 и, отчасти, въ Іов. 28. Этотъ образъ ветхо-завѣтной ипостасной Премудрости не разъ привлекалъ вниманіе экзегетовъ и богослововъ. Извѣстны споры, которые еще въ арианскую эпоху велись вокругъ истолкованія этихъ мѣстъ (1). Извѣстно также и то значеніе, которое означенныя мѣста получили, съ одной стороны, въ русской иконописи (2), съ другой у группы русскихъ религиозныхъ мыслителей конца XIX-го и первой половины XX-го вѣка, въ частности у Влад. Соловьева, о. П. Флоренскаго и о. С. Булгакова. Поэтому, вопросъ о томъ, что такое Божественная Премудрость и, что именно подразумѣвало ветхо-завѣтное Писаніе подъ этимъ образомъ представляетъ особый интересъ и для русскаго богослова и для русскаго просвѣщеннаго церковнаго читателя. Однако, вопросъ о Божественной Премудрости до сихъ поръ не получилъ своего экзегетическаго разрѣшенія. Отцы церкви, довольно часто ссылавшіеся на мѣста говорящія объ ипостасной Премудрости, сравнительно мало занимались систематическимъ истолкованіемъ хохмическихъ книгъ (3). Школьное же богословіе, а также вышеупомянутые основоположники софіологическаго теченія въ русскомъ богословіи исходили въ своемъ толкованіи этихъ мѣстъ изъ совершенно неправильной предпосылки: они считали, что древніе в. з. авторы фактически обладали тѣмъ совершеннымъ новозавѣтнымъ знаніемъ, которое стало возможнымъ лишь по сошествіи въ міръ Духа Истины въ таинствѣ Пятидесятницы (4). Не надо забывать, что даже въ высшихъ своихъ пророческихъ озареніяхъ Ветхій Завѣтъ оставался сѣбно и гаданіемъ (5) и, поэтому даже въ нихъ для него оставалось недоступнымъ то вѣдѣніе таинъ внутритроицкой жизни, которое старались и еще стараются найти въ приведенныхъ выше текстахъ объ ипостасной Премудрости. Поэтому, въ настоящей мо-

ментъ, когда библейская наука столько сдѣлала для раскрытія подлиннаго буквального смысла в. з. писаній, необходимо всецѣло пересмотрѣть вопросъ о Божественной Премудрости въ Вѣтхомъ Завѣтѣ и разрѣшить его, прежде всего, именно на почвѣ самихъ текстовъ: надо установить, какъ сами боговдохновенные авторы хохмическихъ книгъ понимали Премудрость и какое значеніе они сами придавали ей ипостасному образу. Настоящій очеркъ, не претендующій, по своимъ размѣрамъ на трактованіе проблемы о Божественной Премудрости во всей ея полнотѣ и объемѣ, имѣетъ своей цѣлью показать тѣ основныя вѣхи, которыя современная библейская наука и богословіе позволяютъ намѣчать въ исканіи рѣшенія вопроса о происхожденіи и о значеніи в. з. Божественной Премудрости — Хохмы-Софіи.

I.

Теперь доподлинно извѣстно, что Хохма въ ея моральномъ и даже религіозно-практическомъ аспектѣ не являлась исключительной привилегіей одного только богоизбраннаго Израиля. Уже Библия, восхваляя мудрость Соломона, сопоставляетъ ее съ мудростью сыновъ Востока и даже приводитъ имена наиболѣе извѣстныхъ восточныхъ мудрецовъ (III Цар. 4. 30). Друзья Іова, несомнѣнно, носятъ имена нѣкогда знаменитыхъ представителей этой внѣизраильской древней мудрости. Пророки до-плѣнной и плѣнной эпохи какъ будто намекаютъ, что мудрость составляла особую славу сыновъ Едома (Іер. 49. 7, Авд. ст. 8). Современные же археологическія находки привели къ обнаруженію и литературныхъ памятниковъ древней восточной мудрости, изъ которыхъ особенно замѣчательны два: «Изреченія Ахикара», вавилонское произведеніе VI в. до Р. Х. найденное въ Элефантинѣ въ 1913 году, и египетская книга «Ученіе Аменемопе», найденная среди папирусовъ Британскаго музея, восходящая къ III в. до Р. Х. и опубликованная въ 1924 году (6). У насъ еще будетъ случай вернуться къ параллелизму, который существуетъ между этими памятниками и нѣкоторыми библейскими хохмическими книгами.

Отмѣтимъ еще, что понятіе мудрости-хохмы существовало въ Израилѣ задолго до возникновенія у него хохмической письменности. Послѣдняя появилась въ послѣплѣнную эпоху (7). Терминъ «хохма» встрѣчается въ писаніяхъ предшествующихъ періодовъ въ смыслѣ нѣсколько иномъ отъ того, который сталъ ему присущъ въ классическую хохмическую эпоху. Онъ обозначаетъ въ нихъ: ловкость воина (Исх. 10, 13), искусство мастера (Исх. 28. 3; 31. 5), умѣлость и способность администратора (Быт. 43. 36-39, Втор. 1. 3; 16. 19; 34. 9) и т. д., т. е. все то, что мы теперь обозначаемъ понятіемъ компетентности или технического совершенства. Укажемъ, далѣе, что въ этихъ же писаніяхъ понятіе «хохмы» включаетъ въ себя знаніе, въ частности въ области природовѣднія, какъ это можно усмотрѣть въ характеристикѣ мудрости Соломона, содержащейся въ III Цар. 3. 29-33. «Хохма» есть также умѣнье говорить притчами, тонкость ума и даже хитрость (II Цар. 14. 2 и сл. Суд. 9, 7-15, III Цар. 3. 11-28). Поскольку Исх. 7. 11 называетъ египетскихъ волхвовъ мудрецами, хакаимъ, постольку можно считать,

что въ Израилѣ нѣкогда въ «хохму» входила и магія. Это все приводитъ насъ къ выводу, что прежде въ Израилѣ носителями «хохмы» были всѣ тѣ, которые составляли культурную элиту націи. Однако, какъ это показываетъ сопоставленіе древней израильской «мудрости» съ мудростью сосѣдней избраннаго народа, эти «мудрецы» были представителями не религіозной, но свѣтской, еще не «оцерковленной» его культуры.

Въ этомъ отношеніи особо знаменательно на древнемъ Востокѣ наличие большого количества мудрецовъ въ непосредственномъ окруженіи царей и, вообще, среди царскихъ чиновниковъ. Хохмическая письменность древнихъ восточныхъ народовъ изобилуетъ предписаніями о мудромъ царскомъ управленіи и о правилахъ мудраго поведенія въ присутствіи царя. Что касается Израиля, то в. з. историческія и пророческія книги показываютъ все болѣе и болѣе часто встрѣчающуюся роль мудрецовъ какъ царскихъ совѣтниковъ (см., напр. Ис. 3. 1-4, 29. 3-4). И если у Израильскихъ пророковъ бывали конфликты съ «хакаимъ», то это именно тогда, когда послѣдніе, дѣйствуя какъ политическіе совѣтники, поддерживали царей въ ихъ чисто человѣческихъ политическихъ увлеченіяхъ, а народъ въ его чисто земной устремленности (см.: Ис. 5. 21, 29. 14, Іер. 4. 28, 8. 8-9 и 9. 23). Однако, какъ это подчеркиваетъ въ своемъ трудѣ объ израильскихъ хакаимъ бенеликтинецъ Duesberg (8), вполне понятно, что мудрецы, какъ особое сословіе и особое служеніе, приняли начало въ связи съ институтомъ монархіи. Израильская монархія, какъ и всѣ древнія монархіи, явилась объединительницей большого количества колѣнъ, клановъ и семействъ, которыя она преобразовала въ государство и въ націю. Для выполнения этой задачи ей было необходимо содѣйствіе аппарата чиновниковъ, помогавшихъ ей въ центральномъ государственномъ управленіи и представлявшихъ ее на мѣстахъ. Образовался особый классъ, царевы люди, на что и указывалъ въ моментъ установленія монархіи прор. Самуиль (I Ц. 8. 11-12). Естественнымъ порядкомъ эти царевы люди превратились въ своего рода касту со своими традиціями и со своимъ передававшимся изъ поколѣній въ поколѣнія опытомъ. Опытъ же этотъ тоже предполагалъ своего рода «хохму» въ смыслѣ умѣнія, знанія или техники. Онъ выражался въ искусствѣ управлять людьми, укрѣплять царскую власть и, попутно, строить собственную карьеру. Именно у этой категоріи хакаимъ получили особое развитіе та наблюдательность и то знаніе человѣческой психологіи, которыя впоследствии сдѣлались присущими всей классической хохмической мысли (9).

Связь съ монархіей древней хохмы объясняетъ, какъ послѣдняя въ Израилѣ, будучи первоначально чисто секулярной, постепенно окрасилась въ религіозные тона. Въ этомъ, конечно, сказалось вліяніе пророковъ. Кромѣ того, монархія въ Израилѣ всегда имѣла религіозный характеръ. Царь Израилевъ, сперва только военный вождь, выросъ въ помазанника Божія, сына Ягве (Пс. 2. 6-7, 109. 1). Рѣшающей, также, была и вдохновленная тѣми же пророками девтерономическая реформа (IV Цар. 22-23), радикальнымъ образомъ измѣнившая въ Израилѣ всѣ обычаи и взгляды (10). Придворные хакаимъ постепенно пришли къ сознанію, что вовсе не житейскій опытъ, но, преимущест-

венно страхъ Господень является началомъ премудрости. Но окончательно перевели на религіозный путь первоначально отнюдь не религіозную хохму катастрофа 586 года и послѣдующій за ней вавилонскій плѣнъ. Въ катастрофѣ погибли не только всѣ государственныя чаянія Израиля но, вообще, и вся его государственность: послѣ плѣна Израиль, сведенный къ Иерусалиму и его окрестностямъ, возродился въ рамкахъ огромной персидской, а потомъ эллинской имперіи. Добившись на краткое время національной независимости при Маккавеяхъ, онъ окончательно ее потерялъ въ римскую эпоху. Совершенно понятно, что, при такихъ обстоятельствахъ, тѣ, которые размышляли надъ государственнымъ опытомъ и старались выработать правила мудраго веденія государственныхъ дѣлъ и угожденія земнымъ царямъ, перешли, лишившись государства, къ размышленію надъ законами, по которымъ строятся самыя судьбы государствъ и отдѣльныхъ человѣческихъ личностей, и стали задумываться надъ тѣмъ, какъ оказаться праведными передъ вершителемъ этихъ судебъ небеснымъ царемъ, Богомъ. Въ Израиль родилась религіозная и, потому, въ подлинномъ смыслѣ слова, хохмическая мысль.

II.

Первымъ памятникомъ хохмической мысли и неразрывно связанной съ ней хохмической письменности является книга Притчей Соломоновыхъ. Въ эту книгу, несомнѣнно, вошелъ частично очень древній матеріалъ, восходящій къ эпохѣ великаго израильскаго царя мудреца. Библиисты считаютъ, что окончательную свою редакцію книга получила послѣ плѣна и относитъ ея составленіе къ 350 году до Р. Х. ⁽¹¹⁾. Книга носитъ явно компилятивный характеръ: она состоитъ изъ нѣсколькихъ сборниковъ афоризмовъ и отдѣльныхъ разсужденій, охватывающихъ отъ четверостишія до главы въ три десятка стиховъ. Во многомъ отношеніи Прит. по своему содержанію носитъ черты древней израильской и даже обще-восточной хохмы. Это, во-первыхъ, по преимуществу чисто практической акцентъ ея ученія: книга даетъ правила житейской морали какъ для частныхъ лицъ, такъ, можно сказать, для представителей всѣхъ классовъ общества: земледѣльцевъ, ремесленниковъ, купцовъ, судей, чиновниковъ. Особое вниманіе книга уделяетъ именно этимъ послѣднимъ: такъ, отдѣлъ 22.17-24.22 можетъ быть прямо охарактеризованъ какъ настольная книга образцоваго царскаго чиновника ⁽¹²⁾. Книга, затѣмъ, много говоритъ и о царской власти: этому особенно посвященъ отдѣлъ книги надписанный какъ слова Лемуила (31. 1-9). Кромѣ того, Прит. содержитъ матеріалъ имѣющей очевидную связь съ мудростью другихъ древнихъ народовъ, сосѣдей Израиля. Такъ, Прит. 22. 17-23. 10 представляетъ явный параллелизмъ съ египетской мудростью Аменемопе, а слова Лемуила, названныя выше, и слова Агура (30. 1-14) отражаютъ, по всей вѣроятности, мудрость хакамитъ измаилитянскаго племени Масса, упомянутого въ Быт. 25-13 ⁽¹³⁾. Однако, книга Притчей не есть воспроизведеніе древней виѣрелигіозной хохмы: одинъ изъ основныхъ моментовъ ея ученія заключается въ осмысленіи въ свѣтѣ страха Ягве (1. 7 и т. д.), накопивша-

гося опыта прежнихъ поколѣній мудрецовъ. Это одна изъ причинъ вхожденія ея въ канонъ ⁽¹⁴⁾.

Однако книга Притчей не только проливаетъ свѣтъ богооткровенной религіи на часто виѣрелигіозный житейскій опытъ. Она, разсуждая объ религіозно-практической премудрости, затрагиваетъ тему о Божественномъ Промыслѣ. Но говорить она о немъ исключительно съ точки зрѣнія воздаянія. Она исповѣдаетъ вѣру во всемогущество и въ правду Бога, она видитъ въ Немъ защитника праведниковъ и обездоленныхъ (22. 23, 23. 11, 15. 22 и т. д.). Но такъ какъ это, по своему уровню, самая ветхо-завѣтная изъ всѣхъ хохмическихъ книгъ, то она ничего не знаетъ о тайнѣ безсмертія ⁽¹⁵⁾, и, потому, ожидаетъ праведное воздаяніе отъ Бога, посылающаго въ этой земной жизни праведнымъ счастье, благополучіе и долголѣтіе, а злымъ всякаго рода бѣды и преждевременную смерть.

Но особенно примѣчательна книга Притчей тѣмъ, что въ ней мы находимъ первую попытку богословія о Божественной Премудрости. Она же первая придаетъ Бож. Премудрости ипостасныя черты. И то и другое находятся въ первой части книги (гл. 1-9), наиболѣе современной съ точки зрѣнія литературной, наиболѣе богословской и, по всѣмъ признакамъ, наиболѣе поздней по своему времени написанія. Возможно, что она принадлежитъ самому редактору книги Притчей. Во всякомъ случаѣ она является подведеніемъ итоговъ всего ученія книги. Поэтому все, что она говоритъ о Премудрости должно быть понимаемо въ связи съ этимъ ученіемъ...

Основное мѣсто о Божественной Премудрости въ Прит. составляетъ главы 8-9. Самое имя «Хохмотъ», которое, въ этихъ главахъ получаетъ Бож. Премудрость, очень показательно: подобно именамъ Божіимъ Elohim и характерному для Прит. Qedoshim (9. 10, 30. 3), оно стоитъ въ *pluralis majestatis* и является свидѣтельствомъ о несомнѣнной принадлежности Премудрости міру Божественному. Но можетъ ли рѣчь идти здѣсь о нѣкоемъ Божественномъ Лицѣ отличномъ отъ личности открывающагося черезъ всю священную исторію Ягве, Бога Израилева? Такое предположеніе совершенно невозможно: среда въ которой возникла книга Притчей была строго монотеистической. Она впитала въ себя и со всей логической послѣдовательностью проводила во всѣхъ своихъ воззрѣніяхъ основной принципъ Второзаконія: слушай, Израиль, Ягве, Богъ нашъ, Ягве единъ есть (Втор. 6. 4). Образъ ипостасной Премудрости, поэтому, является загадкой для современныхъ эзегетовъ. Библейская наука не дала относительно его удовлетворительнаго рѣшенія ⁽¹⁶⁾. Премудрость старались связать съ эллинскимъ Логосомъ, то съ различными египетскими и вавилонскими божествами, имѣвшими премудрость въ качествѣ своего основного атрибута. Ей, также, хотѣли найти параллели среди персонификацій отдѣльныхъ качествъ, свойствъ и, вообще, отвлеченныхъ понятій, встрѣчающихся въ древней восточной мысли ⁽¹⁷⁾. Но помимо того, что ни одно изъ этихъ рѣшеній не получило всеобщаго признанія, всѣ эти сопоставленія и исканія параллелей не пользуются ни мало. Съ чѣмъ бы ни была сопоставляема Премудрость, важень лишь тотъ ори-

гинальный смысл, который внесъ въ этотъ образъ боговдохновенный авторъ первой по времени своего составленія хохмической книги.

Прит. 8. 22 опредѣляетъ Премудрость, какъ начало путей Божіихъ. Начало, «решитъ», можетъ имѣть значеніе либо хронологическаго начала, либо критерія, внутренней предпосылки. Какъ ни напрашивается здѣсь этотъ второй смыслъ, первый болѣе отвѣчаетъ всему контексту 8. 22-31, показывающему, что Премудрость есть первое по времени изъ созданий Божіихъ. Это подтверждаетъ поэтическое описаніе возникновенія міра въ ст. 23-31, а, также, изъ указаній ст. 22-23 на моментъ сотворенія Премудрости⁽¹⁶⁾. Что происхожденіе послѣдней мыслится въ Прит. 8, скорѣе какъ твореніе показываетъ словоупотребленіе ст. 22, 23 и 25. Въ ст. 25 стоитъ глаголь «холалъ» обозначающій рожденіе. Но ст. 22 употребляетъ глаголь «кана» означающій въ первую очередь творить, образовывать, и лишь вторично пріобрѣтать⁽¹⁹⁾. Глагольную же форму «насахти» въ 23 ст. лучше перевести не «помазано», а «соткана» или «вылита», что также включаетъ идею творенія. Изъ сопоставленія всѣхъ этихъ стиховъ можно заключить, принимая во вниманіе всю сбивчивость и неточность терминологіи ветхозавѣтнаго писателя, что послѣдній разсматриваетъ Премудрость, какъ твореніе, первѣйшее изъ твореній Божіихъ, но настолько близкое къ Творцу, что образъ ея возникновенія можетъ быть уподобленъ рожденію. Но входило ли въ задачу нашего автора дать послѣдовательное богословіе о происхожденіи Премудрости?

Главное удареніе отрывка лежитъ, несомнѣнно, на ученіи о назначеніи и роли Премудрости. Этому посвящены ст. 30 и сл. Ст. 30 въ русской Библии, слѣдуя чтенію перевода Семидесяти, характеризуетъ Премудрость, какъ художницу при Богѣ. Но въ еврейскомъ текстѣ стоитъ слово неопредѣленнаго значенія «амон», которое греческіе переводчики прочитали «амман», исполнитель труда, или, скорѣе всего, «уманъ», художникъ⁽²⁶⁾. Аквила же прочиталъ это слово, какъ «амунъ», *alumus*, дитя лона, и это есть, несомнѣнно, изначальное чтеніе. Это подтверждаетъ весь контекстъ, который нигдѣ не говоритъ объ томъ или иномъ участіи Премудрости въ міротвореніи, но изображаетъ ее какъ нѣкое малое дитя Божіе, учащееся отъ созерцанія творческихъ дѣлъ Божіихъ, радующееся ихъ красотѣ а, также, богатству природы человѣческой и той дѣятельности, которая ей предстоитъ въ сотворенномъ Богомъ мірѣ (ст. 30-31). Въ чемъ же выражается эта дѣятельность? Премудрость призвана исключительно наставлять людей, руководить ими, давать имъ, по слову ст. 33 «мусаръ» (въ русскомъ текстѣ: наставленіе), т. е. дисциплину, сноровку, «школу». Цѣль этой «мусар»: стяжаніе угодной Богу жизни и, вмѣстѣ съ нею, полученіе отъ Бога земнаго благополучія, счастья и долгой жизни (8. 35-36 и вся гл. 9), все это согласно концепціи о воздаяніи, присущей всей книгѣ Притчей.

Изъ этого слѣдуетъ, что, если мы переведемъ все вышеизложенное ученіе в. з. автора на нашу современную богословскую терминологию, то Бож. Премудрость книги Притчей есть ничто иное, какъ тотъ аспектъ Божественнаго Промысла, который можно опредѣлить, какъ учительное дѣйствіе Бога. Премудрость это Богъ умудряющій и наставляющій на правильный жизненный путь. Это дѣлаетъ понятнымъ, по-

чему Бож. Премудрость получила въ Прит. 1-9 ипостасныя черты. Она есть одна изъ сторонъ Божественнаго откровенія въ мірѣ. Вѣтхій же Заѡтъ не разъ прибѣгаетъ къ персонификаціи Откровенія. Въ этомъ отношеніи Премудрость можетъ быть соотнесена и сопоставлена съ часто встрѣчающимися въ библейскихъ книгахъ образами Ангела Ягве, духа Божія (Ис. 63. 7-14), слова Божія (Ис. 55. 10-16), Имени (Ис. 30. 27) и т. д. Все это символическія изображенія, часто въ ипостасныхъ чертахъ, или того или другого аспекта Божественнаго откровенія, объясняемая отсутствіемъ у древнихъ семитовъ отвлеченныхъ понятій, и замѣною ихъ конкретными описаніями или живыми образами⁽²¹⁾. Изъ этого явствуется, что все сказанное въ Прит. 8. 24-31 объ образѣ происхожденія Премудрости, должно быть принято не только какъ свидѣтельство объ онтологіи отношеній Премудрости и Бога, но, прежде всего, какъ поэтическое изображеніе компетентности Премудрости для предназначенной ей роли наставницы людей.

Итакъ, Божественная Премудрость книги Притчей не есть, по существу, никакая ипостась ни даже, нѣкое онтологическое начало въ Богѣ. По мысли автора она не есть и таинственная сотрудница Бога въ дѣлѣ сотворенія міра. Въ ея образѣ мы имѣемъ изображеніе традиціоннымъ ветхозаѡтнымъ способомъ сообщенія Богомъ особой харизмы человѣку въ отвѣтъ на стремленіе послѣдняго къ праведной жизни. Но Премудрость книги Притчей никоимъ образомъ не выводитъ человѣка изъ узкихъ рамокъ земной жизни: она не обеспечиваетъ ему безсмертіе и не подаетъ ему никакихъ теоретическихъ знаній о Богѣ или о мірѣ. Она сообщаетъ только морально-практическое ученіе и руководитъ человѣкомъ въ правильномъ прохожденіи имъ своего земного пути. Она бросаетъ какъ бы узкую полосу свѣта, далеко не все освѣщающую, но все же не позволяющую человѣку сбиться съ той единственной дороги, которая можетъ привести его къ земному счастью.

Но книга Притчей есть только первый памятникъ боговдохновенной хохмической мысли въ Израилѣ. Мысль эта имѣла свое дальнѣйшее развитіе. Можно ли считать, поэтому, окончательнымъ то представленіе о Божественной Премудрости и тотъ ея образъ, которые мы находимъ въ книгѣ Притчей? Получили ли они въ дальнѣйшемъ иное содержаніе и новыя черты?

III.

Книга Іова, вслѣдъ за Екклесіастомъ, знаменуетъ окончательный разрывъ боговдохновенной хохмы съ чисто человѣческой житейской мудростью. Именно Іов. вскрываетъ ту бездну, которая существуетъ между мудростью Божественной и даже той благочестивой, но лишенной полета мудростью, которая стала классической для израильскихъ хакамимъ. Книга показываетъ, какъ противъ вѣрующаго сознанія ополчается та самая премудрость, въ которой оно искало поддержки для своей вѣры. Ставя все тотъ же вопросъ о воздаяніи, авторъ Іова показываетъ, что соотношеніе между грѣхомъ и понесеніемъ несчастій, съ одной стороны праведностью и благополучіемъ въ жизни, съ другой стороны, не представляется столь простымъ, какъ это обычно бы-

ло принято считать (гл. 6). Конечно, и для него Богъ является всегда праведнымъ, милосерднымъ и справедливымъ, но проявленіе этой истины въ жизни человѣчества гораздо болѣе таинственно, чѣмъ объ этомъ училъ, напр., прор. Іезекиль, провозгласившій, что каждый понесетъ наказаніе за свои собственные грѣхи (Іез. 18. 2-5). Іовъ сознаетъ, что объясненіе этой тайны лежитъ во власти одного только Бога и, потому, его сознанію одновременно присущи какъ предѣльное богоборчество, такъ и предѣльное упованіе (Іов. 19. 25-27). Практическій выводъ этой книги заключается, именно, въ признаніи этой двойкой тайны о Богѣ и о мірѣ. При этомъ, тайна эта является раздрающей для человѣка пока послѣдній обращаетъ свой взоръ только на міръ и на происходящее въ немъ, но она же успокаиваетъ человѣка и подаетъ ему упованіе, какъ только Богъ снисходитъ къ нему и лично являетъ ему Самого Себя.

Въ свѣтъ этихъ мыслей и должно быть разобрано богословіе такъ называемаго гимна о Премудрости, содержащагося въ Іов. 28. Не будемъ останавливаться на вопросѣ о принадлежности этого гимна автору книги Іова, какъ и на вопросѣ о перестановкѣ текста третьяго цикла рѣчей Іова и его друзей (гл. 22-31), въ которомъ, въ теперешнемъ состояніи текста, находится этотъ гимнъ⁽²²⁾. Укажемъ, что современная библейская наука считаетъ этотъ гимнъ вставкою въ первоначальный текстъ книги, но, при этомъ признаетъ, что поэма эта была вставлена въ книгу, благодаря своему сходству въ языкѣ и въ богословіи со всѣмъ остальнымъ контекстомъ. Гимнъ, на подобіе Прит. 8-9 восхваляющій Премудрость Божію, проводитъ ученіе объ ея трансцендентности. Она надмірна, какъ и Богъ, обладающій ею. Авторъ гимна долго останавливается на приводящихъ его въ изумленіе нѣкоторыхъ человѣческихъ достиженияхъ, особенно на добываніи несмѣтныхъ сокровищъ въ рудникахъ, т. е. изъ нѣдръ земли (28. 1-11). Но онъ подчеркиваетъ, что, несмотря на такія достижения, человѣкъ вынужденъ признать свою полную немощь въ дѣлѣ обрѣтенія Премудрости: «но гдѣ Премудрость обрѣтается? И гдѣ мѣсто разума?» (ст. 12). Ее нельзя найти ни на днѣ морскомъ, ни на днѣ бездны, т. е. въ шеолѣ. Она, конечно, предполагаетъ тотъ богатѣйшій опытъ, который былъ накопленъ поколѣніями уже сошедшими въ преисподнюю, но она сама не есть этотъ опытъ (ст. 13-22). Ее знаетъ одинъ только Творецъ и Онъ же приходитъ на помощь человѣку въ его немощи найти Премудрость. Однако, Онъ не раскрываетъ человѣку никакихъ тайнъ. Онъ даетъ ему только правило поведенія, долженствующее замѣнить для него недоступное для него знаніе: «вотъ страхъ Господень есть истинная Премудрость, и удаленіе отъ зла разумъ» (ст. 28). При этомъ въ гимнѣ не говорится, что это жизненное правило должно обеспечить человѣку счастье. И это молчаніе тѣмъ болѣе многозначительно, что оно является напоминаніемъ для человѣка объ его обязательствахъ передъ Богомъ, несопровождаемымъ никакимъ обѣщаніемъ какой бы то ни было награды исполняющему ихъ. Все это совершенно отвѣчаетъ общему религіозному тону всей книги. Поэтому, поэма о Премудрости приводитъ къ тому же практическому выводу: смиренно преклоняться передъ нестижимой волей Всемогущаго и надмірнаго Бога. Чѣмъ же, въ такомъ

случаѣ, является и для автора гимна и для всей концепціи книги Іова сама Божественная Премудрость? Она есть, прежде всего, свойство Божіе⁽²³⁾. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, она есть и непостижимый планъ Божій о мірѣ и о каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, а также и тотъ недоступный человѣческому уму законъ, которому Богъ подчинилъ весь сотворенный Имъ міръ.

Но въ довольно близкой связи съ гимномъ Іов. 28 находится гимнъ о Премудрости находящейся въ неканонической книгѣ Варуха, въ 3. 9-4. 9⁽²⁴⁾. Этотъ гимнъ еще замѣчательнѣе тѣмъ, что во всей хохмической письменности нѣтъ мѣста болѣе близкаго къ пророческой проповѣди по своему содержанію, стилю и общему духу. Авторство этого гимна не обязательно принадлежитъ секретарю и другу Іереміи: современные изслѣдователи относятъ этотъ отрывокъ къ V вѣку, а то и ниже⁽²⁵⁾. Составитель гимна, въ отличіе отъ классическихъ хакамимъ, интересуется не судьбами отдѣльныхъ человѣческихъ личностей, а, подобно пророкамъ, судьбами народовъ. Онъ не дѣйствуетъ какъ книжникъ изучающій древнія книги, чтобы изъ прошлаго извлечь уроки для своихъ современниковъ, но, какъ до-плѣнные пророки, онъ всматривается въ развивающійся предъ нимъ ходъ событій, дабы распознать открывающуюся черезъ нихъ Божественную волю объ Израилѣ и о другихъ народахъ. Онъ обращается къ находящимся въ плѣну іудеямъ и старается выѣдрить имъ истину о томъ, что, удаляясь отъ Премудрости, народы обрекаютъ себя на уничтоженіе. Этой участи не избѣжитъ Израиль, если только онъ не обратится; но ея не избѣгнуть народы не получившіе Откровенія, такъ какъ Премудрость непостижима для человѣческаго ума (Вар. 3. 9-23). Продолжая свою мысль объ необходимости и, въ то же время объ недосыгаемости Премудрости, авторъ гимна, персонифицируя, подобно древнимъ пророкамъ⁽²⁶⁾, народы подъ образами ихъ царей, показываетъ какъ погибли и сошли въ преисподнюю царства, которыя нѣкогда могли гордиться могуществомъ, богатствомъ и славой. Не избѣжали гибели и древніе исполины (ст. 26 и сл.)⁽²⁷⁾: погибли они несмотря на все ихъ сверхчеловѣческое знаніе, такъ какъ и оно не могло быть отождествимо съ подлинной Премудростью, находящейся внѣ всякой досягаемости. Во всемъ этомъ авторъ Вар. 3. 9-4. 4 пребываетъ въ линіи Іов. 28. Затѣмъ, также какъ и Іов., онъ указываетъ, что Богъ снизошелъ къ человѣческой немощи и, хотя Онъ не открылъ человѣку всѣхъ тайнъ Своей Премудрости, Онъ тѣмъ не менѣе открылъ ему то практическое поведеніе, которымъ человѣкъ можетъ угодить Ему. Но, въ то время какъ Іов. 28. 28 ограничивается въ этомъ отношеніи общимъ принципомъ страха Божія и удаленіемъ отъ зла, Вар. 4. 1-4 выставляетъ въ качествѣ такого практическаго жизненнаго правила вѣрность закону Моисея, священному достоинію богоизбраннаго Израиля.

Здѣсь въ книгѣ Варуха хохмическая мысль окончательно порываетъ съ той «космополитной» премудростью, не подчеркивающей никакихъ привилегій Израиля какъ народа Божія, которая нашла свое отраженіе въ книгѣ Притчей. Вар. 9. 29 даже содержитъ ссылку на характерное мѣсто Втор. 30. 11-13 о невозможности для человѣка взойти на небо для познанія воли Божіей и о компенсирующей для не-

го эту невозможность близости къ нему Закона. Продолжая эту мысль, Вар. 6-6 отождествляетъ Премудрость и Законъ. Появленіе послѣдняго у Израиля означаетъ, такимъ образомъ, появленіе на землѣ Премудрости въ ея религіозно-практическомъ аспектѣ. Это, именно, и означаютъ слова ст. 38-го сей главы: «на земли явися и съ чловѣки поживе». Извѣстно, какое истолкованіе слова эти получили у христіанскихъ гимнографовъ и составителей праздничныхъ службъ⁽²⁸⁾. Но авторъ разбираемаго нами гимна о Премудрости подразумѣваетъ въ нихъ только милости, дарованныя Богомъ Израилю въ его священномъ прошломъ. Продолжая свою мысль, авторъ призываетъ отпавшихъ отъ источника Премудрости, т. е. весь избранный народъ, возвратиться къ путямъ указаннымъ въ книгѣ повелѣній Божіихъ, или, что то же, въ Законъ, и, черезъ это, вновь обрѣсти жизнь (4. 1-3). Гимнъ кончается словами, являющимися выводомъ изъ всего предлагаемаго ученія о Торѣ, какъ религіозно-практической хохмѣ: «счастливы мы, Израиль, что знаемъ, что благоугодно Богу» (ст. 4).

О томъ, что такое сама Божественная Премудрость, гимнъ Вар. 39-44 не содержитъ никакихъ указаній. Тѣмъ не менѣе, онъ представляетъ исключительную важность для дальнѣйшаго развитія хохмической мысли. Мы уже отмѣтили, что онъ знаменуетъ сближеніе хохмической и пророческой проповѣди. Онъ свидѣтельствуетъ о расширеніи горизонта, израильскихъ хакаимъ, такъ какъ онъ начинаетъ затрагивать исторіософскія темы. Онъ показываетъ, какъ это мы уже имѣли случай отмѣтить, что хакаимъ, доселѣ размышлявшіе надъ судьбами однихъ только чловѣческихъ индивидовъ, начинаютъ ставить вопросы объ судьбахъ народовъ. Въ этомъ отношеніи, это большой шагъ впередъ, даже въ сравненіи съ болѣе чѣмъ пророчески дерзновенной книгой Іова. Однако, это еще не есть вступленіе хохмической мысли на путь подлиннаго универсализма. Параллельно съ расширеніемъ кругозора хакаимъ, Вар. 39-44 знаменуетъ закрѣпленіе позицій израильскаго партикуляризма, благодаря отождествленію Хохмы и Торы. Хохма же, какъ и Моисеевъ законъ, становится, т. о., привилегіей одного только богоизбраннаго Израиля.

IV.

Слѣдующимъ этапомъ развитія хохмической мысли является книга Иисуса сына Сирахова. Она была написана около 180 г. до Р. Х.⁽²⁸⁾. Ея греческій переводъ былъ составленъ на 38-м году царя Евергета, можетъ быть Птолемея VII — Евергета II (170-116 до Р. Х.). Книга эта, въ отличіе отъ Еккл., Іов. и даже Вар. 3-4, не ставитъ никакихъ жгучихъ вопросовъ. Авторъ ея, іерусалимскій буржуа (по мѣткой характеристикѣ, данной бенедиктинцемъ Дюсбергомъ)⁽³⁰⁾, задался цѣлью подвести итоги всего накопившагося до него богословскаго наслѣдства хакаимъ. Но такъ какъ подведеніе итоговъ есть и неизбѣжное ихъ истолкованіе и такъ какъ сынъ Сираховъ не только изучилъ труды своихъ предшественниковъ, но и вообще былъ книжникомъ и потому хорошо зналъ Свящ. Писаніе, то книга Иисуса сына Сирахова есть, въ сущности уясненіе опыта хакаимъ въ свѣтъ всего священнаго

наслѣдія Израиля. Это объясняетъ почему эта книга занимаетъ столь важное мѣсто среди твореній израильскихъ хакаимъ.

Сирах. удѣляетъ вниманіе ставшей уже классической темѣ о воздаяніи. Какъ и Прит., книга эта ничего не знаетъ о тайнѣ безсмертія. Но автору ея хорошо извѣстны тѣ противорѣчія, надъ которыми задумывались Іовъ и Екклесіастъ. Онъ считаетъ, что они отчасти находятъ свое объясненіе въ солидарномъ характерѣ отвѣтственности за грѣхъ (3. 11, 41. 7, 23. 24-25). Кромѣ того, исходя изъ своей вѣры въ справедливость и въ милосердіе Божіе, сынъ Сираховъ утверждаетъ, что невозможно судить о счастья человѣка до его смерти (11. 26). Поэтому, не слѣдуетъ спѣшить высказывать сужденій о дѣлахъ Божіихъ, ибо то, что на первый взглядъ представляется какъ дѣло злого случая, можетъ впоследствии оказаться дѣломъ благого Промысла (18. 9). Но и при этихъ разъясненіяхъ Сирах. признаетъ, что тайна остается тайной и, подобно Іов., призываетъ вѣрующаго читателя смиренно предъ нею преклониться (33. 24-25).

Но богословскій интересъ Сирах. не ограничивается вопросомъ о воздаяніи. Онъ задумывается и надъ исторіей вообще. Онъ не разъ ссылается на факты прошлаго и даже на современные событія, и это для того чтобы понять нѣкоторые законы Божественнаго управления какъ отдѣльными человѣческими личностями такъ и цѣлыми народами⁽³¹⁾. Этимъ онъ еще болѣе рѣшительно, чѣмъ его предшественники, вводитъ исторію въ орбиту вниманія хохмической мысли: онъ прямо отправляется отъ соображеній историческаго характера въ построеніи своей философіи о жизни и о мірѣ. Но еще замѣчательно то, что онъ первый среди хакаимъ, поставившій вопросъ о метафизической природѣ зла. Здѣсь онъ, отправляясь отъ Быт. 1-3, показываетъ, что зло не отъ Бога, что оно появилось тогда, когда человѣкъ отвернулся отъ Бога и, потому, категорически связываетъ фактъ существованія смерти съ грѣхомъ (25. 27, 40. 8-10, 41. 3-4 и т. д.)⁽³²⁾.

Но, что же мы находимъ у нашего автора относительно самой Премудрости? Какъ и его предшественники, онъ настаиваетъ на ея недосыгаемости и на невозможности обрѣсти ее одними человѣческими средствами (гл. 1). Но тутъ же онъ замѣчаетъ, что самъ Богъ излилъ ее на всѣ дѣла свои и на всякую плоть по дару Своему, и особенно надѣлилъ ею любящихъ Его (1. 9-10). Здѣсь, пребывая въ линіи Прит., авторъ представляетъ Премудрость, какъ нѣкій харизматическій даръ, промыслительно сообщаемый Богомъ людямъ. Далѣе, отожествляя, вмѣстѣ съ Прит. 1 и съ Іов. 28, религиозно-практической аспектъ Премудрости со страхомъ Ягве, а вмѣстѣ съ Вар. 3. 4 съ Торой, сынъ Сираховъ утверждаетъ, что она находитъ свое конкретное выраженіе въ исполненіи традиціонныхъ Моисеевыхъ заповѣдей (24. 25 и тл.). Онъ слѣдуетъ Втор. 4. 6-8, гдѣ Израиллю обѣщается особая слава передъ другими народами по причинѣ его мудрости, обусловленной исполненіемъ закона. Такимъ образомъ, все древнее священное наслѣдіе Израиля открыто входитъ у сына Сирахова въ поле обзрѣнія хохмической мысли. Онъ съ любовью говоритъ о храмовыхъ жертвахъ (44, 20. 38. 11), о подати на храмъ и объ очищеніяхъ (34. 25), восхищается храмовымъ богослуженіемъ (50. 5-22) и вдохновляется постановле-

ніями закона въ своихъ совѣтахъ о соціальныхъ взаимоотношеніяхъ (19. 17). Всѣхъ этимъ Сир. еще больше чѣмъ Вар. 3-4, свидѣтельствуетъ, что Хохма составляетъ особую привилегію Израиля, какъ избраннаго народа.

Сирах, много говоритъ о плодахъ, которые подаетъ Премудрость тѣмъ, которые ходятъ ея путями. Она подаетъ счастье (1, 11-13), здоровье (1. 18), долгую жизнь (1. 12, 20), мирную смерть (1. 13), силу (4. 11), благословеніе Божіе (4. 13) и т. д. Особенно интересно отмѣтить, что среди плодовъ Премудрости сынъ Сираховъ называетъ знаніе. Такъ, ссылаясь въ 7. 9-11 на Втор. 5. 21, и прославляя дарованіе Премудрости черезъ дарованіе Синайскаго законодательства, онъ постоянно употребляетъ вмѣсто слова мудрость слово знаніе. Конечно, это слово имѣетъ въ библейской письменности, прежде всего, религиозный оттѣнокъ, но послѣдній, особенно въ позднюю эпоху, не исключаетъ и другихъ оттѣнковъ. Поэтому то обстоятельство, что среди плодовъ Премудрости Сирах. упоминаетъ знаніе, можетъ быть разсматриваемо, какъ важный шагъ впередъ продѣланной хохмической мыслью. Оно можетъ показывать, что передъ хакаимъ намѣтилась задача «оцерковленія» той чисто мірской культуры, носителями которой были въ Израилѣ, какъ и у другихъ народовъ Востока, первые мудрецы.

Но какой образъ самой Божественной Премудрости содержитъ книга Іисуса сына Сирахова? Ей посвящены главы 1-ая и, особенно, 24-ая, составляющая такъ наз. Похвалу Премудрости, *Ἁῖσις Σοφίας*. Сир. болѣе опредѣленно чѣмъ Прит. 8, представляетъ Премудрость, какъ твореніе Божіе. Она, правда, вышла изъ устъ Божіихъ (24. 3), но она была сотворена *ἐκτίσθη* прежде всякой вещи (1. 4), причемъ этотъ же глаголь, обозначающій именно твореніе, повторяется и въ 1. 9, въ 24. 8, въ 24. 10 и т. д. Но вмѣстѣ съ тѣмъ Премудрость у Ягве *παρὰ τοῦ κυρίου* и съ Нимъ пребываетъ во вѣкъ *εἰς αἰῶνα* (1. 1). Но, какъ это было отмѣчено по поводу Прит. 8, врядъ ли и словоупотребленіе Сирах. относительно происхожденія Премудрости и ея соотношеній съ Богомъ имѣетъ въ виду одну чистую онтологию. Принимая особенно во вниманіе поэтический характеръ всей 24-ой главы, можно считать, что все сказанное о происхожденіи Премудрости является, въ большой мѣрѣ, образной поэтической рѣчью, имѣющей своей цѣлью придать еще большую живость ставшему уже традиціоннымъ образу Божественной Премудрости. Болѣе интересно то, что Сирах. говоритъ объ ея свойствахъ и объ ея открытіи въ мірѣ. Онъ отмѣчаетъ ея несоизмѣримость всему сотворенному (1. 2, 3), ея непознаваемость (1. 6). Относительно ея назначенія и ея дѣйствій въ мірѣ, Сирах. говоритъ, что созданная до всякой твари Премудрость созерцала всѣ чудеса мірозданія. Можетъ быть, Сирах., мыслить и о нѣкоемъ ея участіи въ твореніи міра, но это трудно утверждать по причинѣ отсутствія прямыхъ указаній. Будучи выше міра, она на столпѣ облачномъ обошла всѣ народы (24. 4-6). Она всюду имѣла владѣніе, но не нашла себѣ мѣста успокоенія. Будучи изліянной на всякое дѣло Божіе и на всякую плоть (9, 10), но особенно на смиренныхъ (3. 19) и на любящихъ Бога отъ утробы матери ихъ (1. 10, 14), она получаетъ въ качествѣ своего особаго мѣ-

стопребыванія Израиль. Самъ Богъ избралъ ей жилище и повелѣлъ ей водвориться въ Израиль и какъ бы установить въ немъ свою палатку (24. 6-9) ⁽³³⁾. Премудрость нашла себѣ мѣсто покоя въ Иерусалимѣ, въ Сіонской скинни (ст. 11-13). Тамъ она расцвѣла подобно посаженному въ благоприятныхъ условіяхъ растенію, причемъ, описывая въ своей рѣчи свой расцвѣтъ. Премудрость постоянно уподобляетъ себя всевозможнымъ благовопіямъ, употребляющимися при храмовомъ богослуженіи (ст. 14-20). Такимъ образомъ, у сына Сирахова Божественная Премудрость не только подаетъ свои различные дары преимущественно богоизбранному, обладающему Синайскимъ закономъ Израилю, но она, по повеленію Божію, связываетъ съ нимъ и самое свое существованіе, какъ бы лично въ немъ поселяясь. Конечно, во всемъ этомъ мы имѣемъ дѣло съ поэтической рѣчью и съ поэтическими образами. Но какова та реальность, которая за ними подразумевается?

Подобно книгѣ Притчъ Сирах. ипостасируетъ Премудрость. Какъ это уже было отмѣчено, въ сравненіи съ Прит. Премудрость у Сирах. принимаетъ даже болѣе опредѣленныя ипостасныя черты: порсю рѣчь прямо, какъ будто, идетъ о нѣкоей вполне конкретной личности (14. 20-15. 10, 24. 1-37). Тѣмъ не менѣе и это обстоятельство не позволяетъ еще намъ видѣть въ этомъ образѣ нѣкое, отличное отъ Ягве, Божественное лицо. Какъ и въ отношеніи Прит., образъ этотъ находитъ свое естественное объясненіе въ традиціонномъ обычаѣ персонифицировать тефаніи, тѣмъ болѣе распространенномъ въ поздній послѣдннй періодъ, что онъ предоставлялъ удобный способъ иносказательно изображать тотъ или иной аспектъ дѣйствія въ мірѣ трансцендентнаго Бога. Однако Божественная Премудрость книги Сираха не есть уже одно только промыслительное дѣйствіе Божіе, умудряющее свыше и наставляющее человѣка: это есть персонификація всего дѣйствія Божія въ исторіи, преимущественно въ отношеніи богоизбраннаго Израила.

V.

Послѣднее свое выраженіе въ Ветхозавѣтной Библии хохмическая мысль нашла въ книгѣ Премудрости Соломона. Большинство современныхъ толкователей относитъ составленіе этой книги къ I-му вѣку до нашей эры ⁽³⁴⁾. Книга эта, хотя и неканоническая, является предметомъ особой любви у христіанъ, о чемъ свидѣлствуетъ ея частое употребленіе во время богослуженія. Она содержитъ уже прямое ученіе о безсмертіи. Правда, она еще ничего не говоритъ о воскресеніи въ тѣлѣ и безсмертіе, которое она обѣщаетъ, есть лишь условное безсмертіе, составляющее достояніе однихъ только умершихъ праведниковъ: оно будетъ наградою за ихъ праведность (4. 2, 3. 8, 5. 6, 4. 10-17, и т. д.). Но все же это уже продѣланный хохмической мыслью огромный шагъ впередъ. Преждевременная смерть праведника уже не есть то необъяснимое несчастье, каковымъ она прежде представлялась, но способъ къ которому прибѣгаетъ Божественный Промыселъ для того, чтобы избавить праведника отъ искушеній со стороны зла (3. 2, 4. 7-17, 5. 4). Умершій же праведникъ будетъ жить у Бога (6. 19), въ любви Его, не покидая храма Его (3. 4, 9). Но хотя мы еще далеки здѣсь отъ но-

возвѣтнаго ученія о всеобщемъ воскресеніи во плоти, ограниченное безсмертіе, допускаемое книгою Премудрости Соломона, все же позволяет найти разрѣшеніе проблемѣ о воздаяніи, надъ которой столь долго болѣзновало сознание хакамитъ. Всѣ трудности, на которыя непрерывно указываетъ опытъ, оказываются мгновенно разрѣшенными благодаря свидѣтельству о томъ, что наша земная жизнь есть только предварительное испытаніе и, что лишь будущая жизнь увидитъ откровеніе всей полноты Божественной правды и Божественнаго милосердія.

Книга Прем. Сол. также углубляетъ подходъ къ темѣ о Промыслѣ и о дѣйствіи Бога въ исторіи. Какъ и сынъ Сираховъ (Сир. гл. 44 и сл.), она рисуетъ грандіозную картину того, что было совершено Премудростью въ исторіи Израила, но, хотя она не обзрѣваетъ всю его исторію въ цѣломъ, а ограничивается патріархальнымъ періодомъ и эпохой Исхода (Прем. Сол. 10-19), она не довольствуется, подобно Сирах., высказываніемъ своего изумленія и восхищенія передъ добродѣтелями и прочими качествами израильскихъ героевъ, но старается постигнуть черезъ разсматриваемыя событія пути Божественнаго Промысла и, тѣмъ самымъ, воочію показать всю Божественную правду, милосердіе и мудрость. Но, наряду съ прославленіемъ израильскаго священнаго прошлаго, книгѣ присущъ и удивляющій насъ универсализмъ. Это проявляется, во-первыхъ, въ благожелательномъ отношеніи къ язычникамъ, которые, также, не лишаются даровъ Премудрости (6. 1-21). Во-вторыхъ же, этотъ универсализмъ находитъ свое выраженіе въ томъ энциклопедическомъ характерѣ, который получаетъ, подъ вліяніемъ эллинизма, въ Прем. Сол. Премудрость въ ея практическомъ аспектѣ. Какъ и прочіе хакамитъ, авторъ Прем. Сол. убѣжденъ, что Премудрость должна пролить весь необходимый свѣтъ на тѣ пути, на которыхъ человѣкъ можетъ угодить Богу. Онъ не пренебрегаетъ гѣми традиціонными источниками и, въ первую очередь, Свящ. Писаніемъ, къ которымъ прибѣгали его предшественники. Въ этомъ отношеніи онъ остается вѣренъ Сир. 39. 1-3. Но, рядомъ съ этимъ, ему присуща универсальная любознательность. Іовъ испытывалъ священный трепетъ передъ тайной мірозданія, сынъ Сираховъ, говорившій о знаніи, все же считалъ дерзновеннымъ пріобрѣтать обширныя знанія (Сир. 3. 20-23). Авторъ же Прем. Сол. принимаетъ всѣ научныя дисциплины эллиновъ: космологію, физику, астрономію, зоологію, ботанику, медицину и т. д. Все это является для него плодами Премудрости (7. 17-21). Онъ умѣетъ, при этомъ, отличать Откровеніе отъ того, что познается чисто человѣческими средствами (9. 16-17). Онъ показываетъ, что наука вполне могла быть достояніемъ людей, не знавшихъ истиннаго Бога (13. 9). И онъ дѣлаетъ выводъ: если наука есть плодъ Премудрости, то она не есть результатъ сообщенія человѣческому уму уже готоваго знанія, какъ бы своего рода диктовки; Премудрость лишь поощряетъ дѣятельность ума, руководитъ познавательнымъ процессомъ (9. 16-17) и приводитъ умъ къ незапятнанному ложью знанію, позволяющему не отождествлять Творца съ твореніемъ и не ведущаго чело-вѣка къ возстанію противъ Бога (13. 1-9).

Какъ же Прем. Сол. учить о самой Премудрости? Она есть, прежде всего, источникъ всѣхъ благъ, а именно: знанія (8. 8), умѣнія и

успѣха во всѣхъ предпріятіяхъ (8. 6), всеразличныхъ добродѣтелей (8. 7), богатства (7. 11), доброй славы (8. 10) и т. д. Она же подаетъ безсмертіе людямъ (6. 17-20), которые оказались смертными, благодаря тому, что на языкѣ христіанскаго богословія называется первороднымъ грѣхомъ (7. 1, 9. 14, 15. 17). Она, затѣмъ, есть даръ, который подается Богомъ въ отвѣтъ на молитву и который не зависитъ отъ природныхъ способностей человѣка (8. 19-21). Она, наконецъ, находитъ свое проявленіе во всѣхъ отношеніяхъ Бога къ міру. Книга Прем. Сол. есть первая изъ хохмическихъ книгъ, опредѣленно утверждающая, что Премудрость принимала участіе въ дѣлѣ сотворенія міра (9. 2). Но Богъ не только сотворилъ міръ: Онъ непрестанно заботится о Своемъ твореніи (17. 2 ср. 6. 7, 14. 3). Именно Премудрость является орудіемъ Божественнаго Промысла: она спасаетъ людей (9. 18), она направляла древнихъ патріарховъ и Моисея (10. 1-21). Изливаясь въ святыхъ души, она, какъ это было съ пророками, дѣлаетъ изъ нихъ друзей Божіихъ (7. 14, 7. 27).

Рядомъ съ этимъ ученіемъ объ универсальной роли Премудрости, Прем. Сол. содержитъ ея описаніе. Это знаменитое мѣсто 7. 22-8. 1. Премудрость въ немъ опредѣляется, какъ духъ разумный, святой, едиnorodный, многочастный, тонкій, удобоподвижный, свѣтлый, чистый, ясный, невредительный, благолюбивый, скорый, неудержимый, благодѣтельный, человѣколюбивый, твердый, непоколебимый, спокойный, безпечальный, всевидящій и проникающій всѣ умные, и чистые, тончайшіе духи (7. 22-23). Премудрость здѣсь, такимъ образомъ, еще болѣе оконкретизирована въ своихъ чертахъ и свойствахъ, чѣмъ во всѣхъ предшествующихъ писаніяхъ хакамитъ. Перечисливъ ея свойства, и прежде чѣмъ назвать Премудрость художницей всего (8. 6 ср. 7. 21), авторъ переходитъ къ описанію ея взаимоотношеній съ Богомъ. Она есть дыханіе силы Божіей и чистое изліяніе славы Вседержителя, отблескъ вѣчнаго свѣта и чистое зеркало дѣйствія Божія и образъ благодати Его (7. 25-26). Кромѣ того, она таинница ума Божія и избирательница дѣлъ Его (8. 4). Она раздѣляетъ престолъ Божій (9. 4), она имѣетъ сожитіе съ Богомъ (8. 3), она была присуща Ему когда Онъ творилъ міръ (10. 9). Во всемъ этомъ мы встрѣчаемъ черты, которыя мы уже отмѣчали въ Прит. 8. 22-31 и въ Сир. 24. 2-6, однако, образъ Премудрости пріобрѣлъ еще болѣе четкости, чѣмъ у сына Сирахова; ея достоинство, къ тому же, прямо представлено уже почти какъ равнобожественное, тогда какъ роль ея принимаетъ опредѣленно всеобъемлющій характеръ. Но даетъ ли намъ все это право утверждать, что авторъ Прем. Сол. учитъ о Премудрости, если не какъ нѣкоемъ Лицѣ, равнобожественномъ Ягве, то по крайней мѣрѣ о нѣкоемъ существѣ или умной сущности, безконечно превознесенной надъ твореніемъ?

На этотъ вопросъ приходится отвѣтить отрицательно даже для такой почти новозавѣтной по своему духу книги, какъ Премудрость Соломона. Несмотря даже на то, что она близка къ Новому Завѣту и по времени своего написанія, она все же есть продуктъ той іудаистической среды, которая, подъ предлогомъ строгаго монотеизма, отказалась принять истину о соборномъ началѣ въ Богѣ, когда истина эта стала явной, благодаря прішествію въ міръ Сына Божія. Для того, что-

бы утверждать, что ветхозавѣтному автору была вѣдома эта тайна, надо имѣть объ этомъ въ его книгѣ прямыя указанія. Такихъ же указаний мы не имѣемъ. Поэтому, и здѣсь Премудрость продолжаетъ быть все той же персонификаціей Откровенія. Что это именно такъ, видно изъ того, что книга Премудрости Соломона постоянно употребляетъ гъ качествѣ синонимовъ Премудрости тѣ образы, при помощи которыхъ Ветхій Завѣтъ традиціонно персонифицировалъ различныя проявленія Божественнаго дѣйствія въ мірѣ: такъ, она отождествляетъ Премудрость и Духъ (1. 5-7, 5. 23, 7. 7, 9. 17, 11. 20, 12. 1 и т. д.), Премудрость и Слово (9. 1, 16. 2, 18. 15) ⁽³⁵⁾, Премудрость и Промысль (14. 3, 17. 2) и т. д. Всѣ эти отождествленія осложняютъ образъ Божественной Премудрости но, въ тоже время показываютъ, что какъ и въ Прит. и въ Сирах., мы все еще пребываемъ въ области все тѣхъ же традиціонныхъ персонификацій всеразличныхъ проявленій въ мірѣ Божественныхъ свойствъ. Надо только прибавить, что въ книгѣ Премудрости Соломона образъ Премудрости Божіей относится не только къ сообщенію свыше дара религіозно-практической мудрости, и не только ко всему Божественному вхожденію въ священную исторію богоизбраннаго Израиля, но ко всему Божественному плану о мірѣ и къ Божественному дѣйствію осуществляющему этотъ планъ черезъ всю исторію.

Остается теперь показать, какъ и почему именно образъ Премудрости получилъ въ Ветхомъ Завѣтѣ столь исключительную судьбу. Почему изъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ просопопей именно Премудрость была столь послѣдовательно доведена до конца и стала обозначать, вообще, все Божественное Откровеніе въ мірѣ? Какъ показало наше изслѣдованіе ученія о Божественной Премудрости библейскихъ хохмическихъ книгъ, ученіе это, какъ и самый образъ Премудрости, стоитъ въ тѣсной связи съ темой о Промыслѣ Божіемъ. Связь эта коренится въ тѣхъ обстоятельствахъ, при которыхъ хохмическая мысль окончательно утратила свой прежній, чисто секулярный характеръ и превратилась въ чисто богословскую спекуляцію. Мы уже отмѣтили, что послѣ разгрома южнаго царства въ 586-омъ году и послѣ краха всей израильской государственности, мудрецы, размышлявшіе прежде надъ законами государственнаго управленія, стали задумываться надъ таинственными законами о Божественномъ управленіи міромъ. Это, несомнѣнно, привело къ появленію и самой темы о Божественной Премудрости и ея ипостаснаго образа. Мы видимъ, далѣе, что по мѣрѣ того, какъ расширяется тотъ уголь зрѣнія, подъ которымъ хохмическіе писатели рассматриваютъ тему о Промыслѣ, расширяется и самое содержаніе понятія и образа Божественной Премудрости. Авторъ книги Притчей, интересовавшійся темой о Промыслѣ лишь въ связи съ вопросомъ о воздаяніи и ожидавшій награжденіе праведниковъ въ этой, земной жизни, понималъ Премудрость, какъ то дѣйствіе Божіе, которое вразумляетъ и умудряетъ человѣка, дабы привести его на путь, ведущій къ земному благополучію и къ долготѣтію. Авторъ книги Іова

возстаетъ противъ классическаго, слишкомъ упрощеннаго пониманія воздаянiя и вскрываетъ всю таинственность челоуѣческихъ судебъ на землѣ; поэтому онъ удаляетъ въ трансцензъ Премудрость и она становится для него непостижимымъ, но благимъ Божественнымъ планомъ Божиимъ о созданномъ мiрѣ и такимъ же непостижимымъ и, одновременно, благимъ закономъ, которому Богу было угодно подчинить челоуѣческiя судьбы. Псевдо-Варухъ и сынъ Сираховъ, сочетавшіе хохму съ пророчественнымъ порывомъ постигнуть откровеніе Божіе, подаваемое черезъ событія исторiи, сохраняютъ за Премудростью всю ея трансцендентность и, въ то же время имманентизируютъ ее, отождествляя ее съ дѣйствіемъ Бога въ исторiи. То же самое мы видимъ и въ книгѣ Премудрости Соломона, но авторъ ея не довольствуется одной темой о Промыслѣ но, опредѣленно, затрагиваетъ и тему о творенiи и, кромѣ того, первый начинаетъ учить о воздаянiи въ загробной жизни; поэтому Премудрость становится для него всѣмъ Божественнымъ планомъ о мiрѣ, а, также, тѣмъ Божественнымъ дѣйствіемъ въ исторiи и даже за предѣлами ея, ведущимъ къ осуществленiю этого плана.

Но одновременно, по мѣрѣ того какъ Премудрость становится персонификаціей всего дѣйствiя трансцендентнаго Бога въ исторiи, авторы хохмическихъ книгъ все больше и больше останавливаются на тѣхъ привилегiяхъ, которыя были являемы Богомъ Израилю, какъ избранному народу, черезъ его священную исторiю. Послѣ того, какъ Ювъ отождествилъ Премудрость въ ея религіозно практическомъ аспектѣ, со страхомъ Божиимъ и съ преклоненіемъ передъ Божественной тайной о судьбахъ творенiя, псевдо-Варухъ и сынъ Сираховъ связали ее съ соблюденіемъ Израильскаго закона. Болѣе того, сынъ Сираховъ свидѣтельствуетъ о томъ, что сама Божественная Премудрость, по прямому повелѣнiю Божію, избрала себѣ обиталище въ Израилѣ, въ Іерусалимѣ (Сир. 24. 12-16). Это свидѣтельство Сирах. является, по нашему мнѣнiю, основнымъ ключемъ къ пониманiю всего ветхозавѣтнаго ученiя объ ипостасной Премудрости. Если Премудрость есть дѣйствіе Божіе въ исторiи, если она, по преимуществу имѣетъ свое обиталище среди Израиля, въ Сионѣ, то она можетъ быть отождествлена съ тѣмъ, что есть главное выраженіе израильской теократiи: съ непосредственнымъ водительствоиъ Божиимъ, являемымъ Израилю въ теченiи его исторiи, и со связаннымъ съ этимъ водительствоиъ обитаніемъ Бога въ скинii или въ храмѣ среди своего народа (⁸⁶). Что сынъ Сираховъ дѣлалъ это сближеніе, видно изъ всего его словоупотребленiя относительно Премудрости въ главѣ 24-ой. Такъ, Премудрость имѣла тронъ на облачномъ столпѣ (ст. 7), она служила передъ Богомъ въ святой палаткѣ (ст. 14), она какъ благоуханіе ладана въ скинii (ст. 18) (⁸⁷). Это и дѣлаетъ совершенно понятнымъ почему изъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ персонификацій Откровенiя образъ Премудрости получилъ наиболѣе опредѣленныя ипостасныя черты: ученіе о Божественной Премудрости сблизилось и отождествилось съ тѣмъ, что въ послѣдствii у раввиновъ вылилось въ ученіе о Шехинѣ (⁸⁸), т. е. о трансцендентномъ, личномъ Богѣ, сошедшемъ въ облачный столпѣ, чтобы обитать среди Израиля. Ученіе и образъ Премудрости такимъ образомъ, являются, по существу, свидѣтельствомъ о личномъ характерѣ откоро-

венія Бога, преподаваемого через В. З. установленія и событія и, вообще, через всю исторію.

Это позволяет вернуться къ современнымъ высказываніямъ о Божественной Премудрости и провѣрить насколько они отвѣчаютъ подлинному ученію объ ней тѣхъ ветхозавѣтныхъ текстовъ, въ которыхъ они хотятъ найти свое обоснованіе. Можно ли считать, что подъ Премудростью ветхозавѣтные авторы подразумѣвали нѣкое онтологическое начало въ Богѣ? Весь анализъ текстовъ и фактъ сближенія ученія о Премудрости съ ученіемъ о Шехинѣ показываетъ, что все удавленіе перваго лежитъ, вообще, на личномъ характерѣ откровенія и обитанія Бога въ избранномъ народѣ. Кромѣ того, тема о Премудрости только въ Прем. Сол. получаетъ опредѣленную связь съ темой о сотвореніи міра, но даже и въ этой книгѣ Премудрость относится, преимущественно, къ дѣйствию Божію въ уже сотворенномъ мірѣ и все ученіе о Премудрости, въ цѣломъ, окрашивается отнюдь не космологическими, а сотериологическими тонами. Вотъ почему, согласно новозавѣтнымъ писателямъ, вся та реальность, которая подразумѣвалась подъ ветхозавѣтнымъ образомъ Премудрости получила полноту своего откровенія въ личности и въ дѣлѣ воплотившагося Сына Божія, сошедшаго въ міръ ради нашего спасенія (I Кор. 1. 18-25). Вотъ тоже почему, говоря о воплощеніи Слова, евангелистъ Іоаннъ Богословъ употребляетъ тѣ же слова, которыя нѣкогда сынъ Сираховъ употребилъ въ отношеніи открывавшейся въ исторіи Израиля Премудрости: Слово стало плотію и поставило свою палатку или скинію ἐσκήνωσεν среди насъ (Іоан. 1. 14, ср. Сир. 24. 9, 11. 18).

Но если Премудрость не есть онтологическое начало въ Богѣ, можетъ ли ученіе объ ней быть соотнесено, хотя бы ретроспективно, изъ Новаго Завѣта, съ тайной о троичности Лиць Божества? Есть ли в. з. Премудрость одно изъ ветхозавѣтныхъ предчувствій догмата о Пресвятой Троицѣ? Отмѣтимъ, на основаніи всего выше изложеннаго, что в. з. Божественная Премудрость ни коимъ образомъ не поддается полному отождествленію ни съ одной опредѣленной Божественной Ипостасью. Для отцовъ Премудрость есть Логось, потому что въ Немъ осуществилось все домостроительство нашего спасенія. Но ветхозавѣтное ученіе о Премудрости гораздо шире и туманнѣе новозавѣтнаго откровенія о Пресв. Троицѣ. Потому и не можетъ быть знака полнаго равенства между Бож. Логосомъ и Бож. Премудростью. Это ученіе перекрещивается и съ ученіемъ о промыслительной и даже о творческой дѣятельностью и Третьей, а также и Первой Ипостаси. Такимъ образомъ, если отцы, слѣдуя I Кор. 1, отождествляютъ Премудрость преимущественно съ Ипостасью Сына, потому что откровеніе, подразумѣваемое подъ этимъ образомъ, прообразуетъ, въ первую очередь, «обитаніе» среди насъ воплотившагося Слова, мы должны, тѣмъ не менѣе, придти къ выводу, что ученіе о Премудрости прообразуетъ не одну только Вторую Ипостась, но и многое иное.

Ветхій Завѣтъ строго монотеистиченъ. Кромѣ того, во всѣхъ своихъ прозрѣніяхъ онъ продолжаетъ пребывать снѣно и гаданіемъ и не становится самымъ образомъ вещей. Несмотря на все свое прообразовательное значеніе, ветхозавѣтное ученіе о Премудрости не содержитъ

никакого намека на соборное начало въ Богѣ. Но несмотря на это оно продолжаетъ быть подготовкой къ принятію новозавѣтнаго откровенія о Пресв. Троицѣ. Оно есть проникновеніе въ тайну любви Бога къ своему творенію. Оно свидѣтельствуеетъ о безконечно трансцендентномъ Богѣ и въ то же время безконечно близкомъ къ созданнымъ Имъ человѣку и міру. Сынъ Сираховъ показалъ Премудрость обитающую въ скинии среди богоизбраннаго Израиля; Преп. Сол. рисуеетъ ее изливающейся въ святыя души, дѣлающей ихъ друзьями Божиими и пророками (7. 27), а также проникающей все, благодаря своей тонкости, ибо Творецъ не почитаетъ нечистымъ ни одно изъ Своихъ твореній (11. 24). Это все говоритъ о томъ, что Богъ желаетъ отдать Себя своему творенію, чтобы явить въ немъ Свою праведность и благодатно приобщить его къ Своей Божественной жизни⁽³⁹⁾. Міръ узналъ о томъ, что Богъ тронченъ въ Лицахъ, когда увидѣлъ себя на вѣки соединеннымъ съ Нимъ черезъ воплощеніе и подвигъ. Сына и черезъ сошествіе Святаго Духа: ибо такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдать Сына Своего Единороднаго... (Іоан. 3. 16). Откровеніе Пресвятой Троицы совершилось въ предѣльномъ выраженіи той Божественной любви къ творенію, о которой въ образахъ Премудрости-Хохмы-Софи пытались богословствовать боговдохновенные Израильскіе мудрецы.

Священникъ Алексій Князевъ.

Ermont (S. O.) Франція.

Октябрь-Ноябрь 1953 г.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Русскій читатель найдетъ попытку подведенія итоговъ этихъ споровъ у о. С. Булгакова въ его Купинѣ Неопалимой, Парижъ 1927, въ экскурсѣ: Ученіе о Премудрости Божіей у св. Афанасія Великаго, стр. 261-288.

2) См. свящ. П. Флоренскій. Столпъ и утвержденіе Истины.

3) См. статью «*Chaines exégétiques des Pères grecs*». Suppl. Dict. Bible. T. I, col. 1084-1233.

4) Въ этомъ неубѣдительность эгзегезы о. С. Булгакова въ его экскурсѣ о в. з. ученіи о Премудрости Божіей въ его Купинѣ Неопалимой, op. cit., стр. 234-260.

5) См. нашу статью о Боговдохновенности Свящ. Писанія, Православная Мысль, вып. VIII, Парижъ 1951.

6) Rowley. The Old Testament and. Modern Study, Oxford. 1952, стр. 210 и сл.

7) См. Dom Hilaire Duesberg. Les Scribes inspirés. Paris 1938-1939. Vol. I.

8) Ibid., vol. I, ch. I.

9) См. объ этомъ *ibid*, а также у L. Bouyer. La Bible et l'Évangile, Paris. 1951, стр. 122 и сл.

10) О девтеронимической реформѣ см. у A. Lods. Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme. Paris, 1935, стр. 153 и сл.

11) См. Bidot въ Dict. de Théol. Cath., томъ XIII, ч. II, кол. 908-935.

12) Dom H. Duesberg et P. Auvray. Le Livre des Proverbes, въ Bible de Jérusalem, тт. 91 и сл.

13) Ibid., стр. 118 и 123.

14) Связь книги Притчей съ древней хохмой объясняетъ почему въ этой

книгѣ не говорится ни о Синайскомъ беритѣ, ни о храмѣ, ни объ Иерусалимѣ, ни о прочихъ привиллегіяхъ Израиля, какъ избраннаго народа. Обычно это умолчаніе объясняютъ универсалистической устремленностью пррповѣди автора книги. Но подлинная его причина лежитъ въ чисто секулярномъ характерѣ въ Израилѣ хохмы въ доплѣнную эпоху, нашедшей свое отраженіе въ матеріалѣ, использованномъ авторомъ книги.

15) См. у А. М. Dubarle. *Les Sages d'Israël*. Paris, 1946. на стр. 46-52, критическій разборъ мѣстъ книги Притчей, въ которыхъ иногда стараются усмотрѣть свидѣтельства о безсмертіи.

16) Подведеніе итоговъ всему написанному по этому вопросу можно найти въ сборникѣ проф. Н. Н. Rowley: *The Old Testament and Modern Study*, op. cit., стр. 215 и сл.

17) Ringgren, находитъ этого рода Предумдрость у Ахикара (*Word and Wisdom*, 1947).

18) Вотъ буквальный смыслъ выраженій, указывающихъ въ 8.22-23 на моментъ происхожденія Премудрости: «меолаамъ», отъ вѣка, означаетъ отъ древнихъ временъ; то же означаетъ «кедемъ», по-русски: прежде, букв.: передняя страна, восходъ, востокъ и, потому, древность; «мерошъ», отъ начала, въ смыслѣ начала счета, времени и т. д.

19) LXX, перевели «сотворилъ», ἔκτισε. Оригенъ, Вульгата и до нихъ Филонъ предлагаютъ не глаголь κτίσσω, творить, а глаголь κτάσμαι, приобретать, имѣть. Это чтеніе было принято въ русскомъ переводѣ 22-го стиха.

20) LXX, перевели ἀρμόζουσι, отсюда въ русск. текстѣ: «художница».

21) Это показано въ книгѣ Heinisch *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament* (1921) и въ его же *Die persönliche Weisheit des Alten Testaments* (1926).

22) См. разборъ этихъ вопросовъ у Dubarle, op. cit., стр. 81.

23) Замѣтимъ здѣсь, что, вопреки довольно распространенному мнѣнію, Іов. 28 не содержитъ персонификаціи Премудрости: она просто говоритъ объ ней, какъ о нѣкоемъ безцѣнномъ сокровищѣ.

24) Связь Вар. 3-4 съ Іов. особо явствуетъ изъ сопоставленія.

Связь Вар. 3.15 съ Іов. 28-12,
3.31-33 » » 28.13. 21-27,
3.34-35 » » 28.7.

Съ книгой Варуха мы переходимъ къ разбору ученія о Премудрости, содержащагося въ неканоническихъ книгахъ. Извѣстно, что православная Церковь не уравниваетъ въ достоинствѣ неканоническія и каноническія книги. Тѣмъ не менѣе она считаетъ неканоническія книги назидательными, полезными и употребляетъ ихъ при богослуженіи. Можно разсматривать неканоническую хохмическую письменность, какъ своего рода Свящ. Преданіе, толкующее и углубляющее ученіе канонической хохмической письменности. Мы пытаемся объяснить связь съ канономъ неканоническихъ книгъ въ процитированной выше нашей статьѣ «О боговдохновенности Свящ. Писанія».

25) См. Dubarle, op. cit., стр. 132.

26) См. Ис. 14.3-27, Іез. 28.1-9; 29.1.16; 31.32, Дан. 7-8.

27) М. б. это ссылка на Быт. 6.4 и на народное истолкованіе этого мѣста, использованное апокрифической книгой Еноха. (Енох. 6-10.3; 16.3-4).

28) Библисты иногда допускаютъ, что слова эти были интерполированы въ христіанскую эпоху. Такъ или иначе, вотъ точный смыслъ этихъ словъ: тогда, т. е., въ моментъ дарованія Закона, Премудрость явилась на землѣ и стала жить среди человѣковъ. Даже при своемъ буквальномъ пониманіи это мѣсто продолжаетъ прообразовательно соотноситься съ тайной явленія Христа.

29) См. Dubarle, op. cit., стр. 147.

30) Duesberg, т. II.

31) См. Dubarle, op. cit., стр. 177-183.

32) Ibid, стр. 173-176.

33) Въ греческомъ текстѣ это мѣсто представляется такъ: καὶ ὁ χριστὸς με κατέπαυσεν τὴν σκηνὴν μου καὶ εἶπεν Ἐν Ιακωβ κατασκήνωσον καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακλινομήθητι.

т. е.: Сотворившій меня остановилъ скинію (палатку) мою и сказалъ: поставь палатку твою въ Иаковѣ и прими наслѣдіе въ Израилѣ.

34) См. Dubarle, *op. cit.*, стр. 187-190. Однако, выражены бывали мнѣнія объ написаніи Прем. Сол. въ новозавѣтную эпоху. Таково мнѣніе А. В. Карташева въ его курсѣ объ учительныхъ книгахъ, прочитанномъ въ Богосл. Институтѣ въ Парижѣ въ 1942-43-мъ году.

35) Прем. Сол. отождествляетъ Премудрость и Логосъ. Совр. толкователи настаиваютъ, что послѣдній не имѣетъ ничего общаго съ эллинскимъ Логосомъ, и, что онъ долженъ быть соотносимъ съ библейскимъ «дабаръ», т. е., съ живымъ и дѣйственнымъ словомъ откровения Божія. Съ нимъ же долженъ быть соотнесенъ и Іоанновскій Логосъ (см. L. Bouyer. *La Bible et l'Évangile*, *op. cit.*, стр. 194, а также статью Kittel'я о Логосѣ въ его *Theologisches Wörterbuch*.

36) Об освободительствѣ и о присутствіи Божіемъ въ В. З., см. книгу W. Phytian Adams. *The People and the Presence*. Oxford. 1942.

37) См. L. Bouyer, *op. cit.*, стр. 134-135.

38) Слово «шехина» происходитъ отъ корня «шакан», обитать въ палаткѣ. 39) Это и есть одна изъ вѣскихъ причинъ, не позволяющихъ отождествлять или, хотя бы. сопоставлять в.з. Хохму-Софію и Филоновскій Логосъ. У Филона роль Логоса заключается въ посредничествѣ между Богомъ и міромъ, по причинѣ невозможности для трансцендентнаго Бога никакого контакта съ космическимъ бытіемъ. Библейская же Премудрость, напротивъ, есть выраженіе истинны объ личномъ обитаніи Бога, несмотря на Свою трансцендентность, среди своего творения. что и получило свое предѣльное выраженіе въ тайнѣ воспріятія Богомъ творения въ личности Богочеловѣка.

Письмо къ Акиндину Святого Григорія Паламы

Предлагаемъ вниманію читателей русскій переводъ письма написаннаго св. Григоріемъ Паламой, впослѣдствіи архіепископомъ Θεσσαλονικійскимъ, его будущему противнику, Григорію Акиндину, до начала между ними богословскаго спора. Это письмо, по сей день неизданное, содержится въ многочисленныхъ рукописяхъ: предлагаемый текстъ переведенъ на основаніи двухъ рукописей Парижской Національной Библиотеки (Parisinus graecus 1238, ff. 262v — 266v и Coislinus 99, ff. 102 — 109v), — XV-го вѣка. Греческій текстъ письма и болѣе подробное введеніе напечатано нами въ журналѣ Аѳинскаго Бог. Факультета «Θεολογία» (1953.IV). Не имѣя возможности дать здѣсь полный анализъ письма, ограничиваемся краткими замѣтками:

Время написанія: — начало 1341 года. Эта дата вытекаетъ изъ заглавія письма, указывающаго на соборъ, состоявшійся въ іюнь-августъ 1341 года, и изъ упоминанія объ этомъ письмѣ въ докладной запискѣ поданной впослѣдствіи Акиндиномъ патріарху Іоанну Калекѣ, частично изданной Θ. Успенскимъ («Синодикъ въ недѣлю Православія», Одесса, 1893, стр. 87-88, р. пер. «Очерки по исторіи византійской образованности» СПб. 1892, стр. 327-331). Это письмо является третьимъ по счету сохранившимся письмомъ Паламы къ Акиндину, съ которымъ у него первоначально были самыя дружественныя отношенія.

Содержаніе. — Въ историческомъ отношеніи, интересно указаніе на составленіе Святогорскаго Томоса самимъ Паламой, а не его ученикомъ Филоөөемъ Коккиномъ, какъ думаютъ нѣкоторые историки.

Въ богословскомъ отношеніи, особенно важно, что подлинный текстъ письма опровергаетъ обвиненіе возводимое на Паламу его противниками, ссылающимися именно на это письмо и неправильно его цитирующими, будто бы онъ, въ своемъ ученіи о божественныхъ «дѣйствіяхъ» или «энергіяхъ» употреблялъ выраженія какъ «божества» (въ мн. ч.) или «вышележащее Божество», противопоставляя его «нисходящему Божеству»: св. Григорій никогда не употреблялъ слово «Божество» въ множественномъ числѣ, и противопоставлялъ только «вышележащую Сущность» — «нисходящимъ дѣйствіямъ», прилагая и къ тому и къ другому наименованію «Божество», такъ какъ Богъ — одинъ. Въ этомъ, онъ точно слѣдуетъ общепринятой тогда терминологіи псевдо-Діонисія (см. § 10). Для перевода греческаго слова ἐνέργεια мы сохраняемъ терминъ «энергія», за исключеніемъ тѣхъ мѣстъ (напр.

§ 2), когда осмысление русскаго текста выигрываетъ отъ употребленія русскаго слова «дѣйствіе».

Очень интересно также отождествленіе св. Григоріемъ «божественныхъ дѣйствій» съ «божественной Жизнью» (§ 12). Въ этомъ несомнѣнно лежитъ ключъ къ пониманію паламитскаго богословія, что явствуетъ между прочимъ изъ сопоставленія текста письма съ написанными ранѣе и еще неизданными его книгами «въ защиту священно-безмолвствующихъ» — его основнаго богословскаго труда, — гдѣ эта мысль подробно развита въ связи съ ученіемъ о Боговоплощеніи. Только въ этомъ свѣтѣ и слѣдуетъ понимать другія, нѣсколько схоластическія, разсужденія св. Григорія, основанныя на терминологіи Ареопагита.

Приношу особую благодарность проф. о. архимандриту Кипріану, за оказанное мнѣ содѣйствіе въ литературномъ усовершенствованіи русскаго перевода и въ установленіи ссылокъ на цитируемыя св. Григоріемъ святоотеческія творенія.

И. Мейендорфъ.

СВЯТОГО ГРИГОРІЯ ПАЛАМЫ

Письмо къ Акиндину, посланное изъ Фессалоники прежде соборнаго осужденія Варлаама и Акиндина.

1. То, что зломудрствующій Варлаамъ говоритъ, будто мы двубожники непосредственно доказываетъ наше благочестіе и его злочестіе. Ибо и великій Василій былъ обвиненъ въ тритеизмъ хулителями Сына и Святаго Духа (1). Не великое ли это доказательство твердости богословія великаго мужа, что онъ говоритъ о Единомъ Богѣ, какъ о троичномъ по Упостасямъ? И какое можетъ быть большее свидѣтельство злословія тѣхъ, кто по этой причинѣ говорили, что онъ требожникъ? А Григорія Богослова споспѣшники Аполлинарія и каменовали, и на судъ повлекли (2), обвиняя его въ двубожіи, потому что онъ мыслилъ Слово — Богочеловѣка, совершеннымъ въ обѣихъ природахъ. Максиму же, мудрому въ божественномъ, сторонники Сергія и Пирра не преминули отрѣзать и руку и языкъ (3), возводя на него обвиненіе въ двубожіи и многобожіи, потому что онъ проповѣдывалъ во Христѣ двѣ воли и два дѣйствія, — тварныя и нетварныя, соотвѣтственно природамъ; ибо согласно его ученію не только божественная природа нетварна, но и божественная воля и всѣ природныя энергіи божественнаго естества, которыя не суть природы, но богоприличныя движенія, какъ онъ это часто утверждаетъ въ своихъ произведеніяхъ. Это же клеветаютъ теперь и на насъ.

Но если, какъ я сказалъ, это обвиненіе хорошо показываетъ твердость богословія святыхъ (мужей), то мы въ немъ находимъ не менѣе ясное доказательство злословія тѣхъ, кто обвиняли ихъ въ многобожіи. Это же касается и насъ, когда мы говоримъ тѣмъ, которые

теперь неосновательно раздѣляютъ единое Божество на тварное и нетварное, говорятъ, что только божественная сущность является нетварнымъ Божествомъ, и что все нетварное совершенно не отличается отъ божественной сущности, а всякая сила и энергія отличающіяся въ чемъ-либо отъ Нея — тварны, когда этимъ людямъ мы говоримъ, что нетваренъ единый по сущности и множественный въ энергіи Богъ, такъ какъ Онъ всесильнъ. Ибо, какъ говоритъ божественный Максимъ (4), Богъ «умножается» въ своемъ произволеніи о каждомъ существѣ, чтобы привести его къ бытію; будучи множественнымъ въ промыслительныхъ выступленіяхъ, Онъ пребываетъ совершенно непознаваемымъ въ Своей сущности, но познаваемымъ въ этихъ выступленіяхъ, т. е. въ Своей благодати, премудрости, силѣ, божественности или величествѣ и просто во всемъ, что «окрытъ Его сущности», какъ дословно говоритъ и Златоустый отецъ (5).

2. Итакъ, когда мы это говоримъ такимъ людямъ, то становится ясно, что тотъ, кто насъ обвиняетъ въ двубожіи, поклоняется не Творцу всяческихъ, а какому-то бездѣйственному Богу; ибо онъ не можетъ болѣе называть Его ни Творцомъ, ни Теургомъ, ни вообще дѣйственнымъ, такъ какъ святой Максимъ ясно показалъ, что невозможно дѣйствовать безъ ооотвѣтственнаго дѣйствія, какъ и существовать безъ существа (6). Но онъ не скажетъ и того, что Богъ, о Которомъ говоритъ Варлаамъ — нетваренъ; ибо согласно тому же богослову (7), «нетварная природа характеризуется черезъ нетварное дѣйствіе», а характеризующее отличается отъ характеризуемаго. Итакъ, если божественная природа не имѣетъ дѣйствія, отличнаго отъ Нея и, также какъ и Она, нетварнаго и познаваемаго нами изъ его произведеній, — эта природа, превосходящая всякое воспріятіе, — то какъ вообще возможно узнать, что существуетъ нетварная природа? Ибо она непостижима сама въ себѣ, а познаваема изъ того, что «окрытъ Ея» и къ чему относятся, по великому Аѳанасію, и сила Ея и дѣйствіе (8).

Но къ чему я такъ много говорю объ этомъ, когда святые мужи учатъ дословно о томъ, что природа Бога и дѣйствія Его не одно и тоже? Ибо «природѣ принадлежитъ рождать, а дѣйствію—творить» (9). Одно — природа Божія, другое же существенное Божіе дѣйствіе. Одно — сущность Бога, а другое — значеніе именъ, говорящихъ о Ней.

Итакъ, зачѣмъ же долго говорить объ этомъ? Слова Варлаама вводятъ несуществующаго Бога, такъ какъ то, что не имѣетъ ни силы, ни природнаго дѣйствія, не существуетъ, не является чѣмъ-либо, о немъ невозможно ни утверженіе, ни отрицаніе, слѣдуя богословамъ.

3. Этотъ безумный обвинитель нашего благочестія сказалъ, что нѣтъ Бога въ его сердцѣ, если онъ и словесно не утвердитъ Его бытіе! «Однако Богъ, говоритъ онъ, имѣетъ дѣйствія, но тварныя, ибо всякая энергія Божія, помимо дѣйствующей во всемъ сущности, тварна; одна лишь божественная природа безначальна и безконечна, и только она является нетварнымъ свѣтомъ и нетварной славою Божіей» (10). Какое нечестіе! Вѣрнѣе сказать, какое безбожіе и совершеннѣйшее нечестіе! Дѣйствительно, либо Богъ не имѣетъ природныхъ и существенныхъ энергій и тотъ, кто это утверждаетъ — безбожникъ, такъ какъ онъ явно говоритъ, что Бога нѣтъ, ибо святые ясно говорятъ, что если

нѣтъ природной и существенной энергіи, то Христосъ не будетъ ни Богомъ, ни человѣкомъ, такъ какъ Онъ поклоняемъ въ двухъ таковыхъ энергіяхъ и двухъ природахъ⁽¹¹⁾; либо, если Богъ имѣетъ природныя и существенныя энергіи, но тварныя, то сущность Божія, обладающая ими, будетъ также тварной. Въ самомъ дѣлѣ, та природа и та сущность, у которой природныя и существенныя энергіи тварны, не является нетварной.

Но тогда и божественное Промышленіе, и созерцательная сила, и сіяніе Божіе, явившееся на Фаворѣ Моисею, Іліи и тѣмъ, кто восшелъ на гору со Христомъ, показавшимъ собственное Свое Божество и Царство, также являются тварями, если ужъ одна только природа первоначальна и бесконечна, если она одна есть нетварный свѣтъ и нетварная слава Божія и если единство нетварнаго Божества надо понимать въ томъ смыслѣ, что только божественная сущность пребываетъ нетварной. Ибо Промышленіе есть отношеніе Бога къ тому, что испытываетъ дѣйствіе Его промышленія, а созерцательная сила есть Его отношеніе къ видимымъ вещамъ, сіяніе же есть Его отношеніе къ тому, что божественно осіявается, тогда какъ божественная природа не есть отношеніе, но она совершенно отдѣлена отъ всего и превосходитъ все. Къ созерцательному дѣйствію не относится актъ творенія, ибо Богъ все созерцалъ и до бытія міра, но Онъ не творилъ его до пришествія его къ бытію. Такимъ образомъ, если эта природа не есть та природа, которая дѣйствуетъ во всемъ, то созерцательная энергія Духа будетъ, по Варлааму, тварной.

4. Божественное Промышленіе сообщается тѣмъ, кто его достигаетъ, такъ какъ сказано, что «все существующее пріобщается провидѣнію, истекающаго изъ Божества, какъ Причины всего»⁽¹²⁾. По существу же Богъ, несообщимъ, согласно Божественному Максиму⁽¹³⁾, а, согласно Варлааму, по одному только существу Богъ нетваренъ. Неправда ли, что изъ этого слѣдуетъ, по его мнѣнію, что божественное Промышленіе тварно? Сіяніе Божіе и сообщается, и раздѣляется, ибо сказано, что Господь на горѣ открылъ «слабый блескъ» и посвященные не весь этотъ блескъ увидѣли, чтобы вмѣстѣ съ видѣніемъ не потерять и жизнь. Раздѣляемость же есть свойство энергіи, а не сущности, какъ объясняетъ Златоустый отецъ⁽¹⁴⁾. А пророкъ псалмопѣвецъ съ другой стороны говоритъ: «свѣтлость Бога нашего да будетъ на насъ» (пс. 89, 17). И Григорій Богословъ учитъ: «вотъ къ чему приводитъ меня здѣсь частичный свѣтъ: видѣть и испытывать сіяніе Божіе»⁽¹⁵⁾. И по Великому Василию, «сверкающій, истинный и непередаваемый свѣтъ претворяетъ въ другіе солнца тѣхъ, кто пріобщается ему»⁽¹⁶⁾, ибо «праведники будутъ сіять какъ солнце» (Матѣ. 13, 43). Божественная же природа, которая одна только и есть нетварный свѣтъ, согласно Варлааму, выше всякаго пріобщенія. По его мнѣнію тваренъ и божественнѣйшій свѣтъ, поскольку онъ нѣкимъ образомъ свѣтомъ именуется, тогда какъ божественная природа безымянна и превосходитъ всякое имя.

5. Когда мы говоримъ это и подобныя слова противъ нечестивыхъ писаній и проповѣдей Варлаама, то ему надо бы, научившись истинѣ, отбросить свое нечестивое мнѣніе. «Съ какою радостью», — скажешь

ты! Ты хорошо знаешь, что и до нашихъ обличеній, мы потратили много времени, приводя все это въ защиту благочестія. Но Варлаамъ, не зная даже обличенію, какъ и раньше онъ не принялъ словъ внушенія и увѣщанія (17), еще, какъ кажется, сильнѣе объявляетъ, что божественнѣйшій свѣтъ, какъ и вся божественная сила и энергія — тварны. Онъ, изъ отеческихъ выраженій, предлагаемыхъ нами въ защиту нашего ученія, привелъ и выдумалъ противъ насъ, или вѣрнѣе, противъ самихъ священныхъ отцовъ, «вышележащее и нисходящее Божество» (18). Провозглашая объ этомъ, онъ поднимаетъ противъ насъ и тѣхъ, кто слушаетъ, не вникая въ смыслъ дѣла, и тѣхъ, кто боятся простирающейся отсюда бессмыслицы, убѣждаетъ говорить, что «свѣтъ этотъ тваренъ, а также всякая сила и энергія Божія въ чемъ бы то ни было отличающіяся отъ божественной сущности», дабы не впасть и имъ самимъ въ подобное двубожіе.

«Ибо, говоритъ онъ, если (одинаково) нетварны и свѣтъ причиненный, сообщаемый и бывший видимымъ на горѣ и какимъ-то образомъ называемый Божествомъ, — и природа Божія, которая выше всякой причины, приобщенія, видѣнія, воспріятія, именованія и явленія, то какъ же будетъ одно, а не два Божества, — вышележащее и нисходящее?» Однако, онъ не видитъ, несчастный, что, если бы божественный свѣтъ былъ тварью, какъ равнымъ образомъ и всякая божественная энергія, отличающаяся, какъ онъ самъ говоритъ, отъ божественной сущности, то тѣмъ болѣе невозможно быть единому Божеству. Ибо нетварнаго Божества вовсе не будетъ, такъ какъ тварна и та природа, у которой дѣйствіе тварно.

Но также невозможно соединить въ одно Божество, нетварное бытіе съ тварями. Ибо изъ такого соединенія, какъ онъ самъ говоритъ, въ Богѣ появляются собственно два Божества: одно, вышележащее во всѣхъ отношеніяхъ и всегда пребывающее, какъ нетварное Божество; другое же нисходящее и, во всѣхъ отношеніяхъ и всегда раздѣляемое и пребывающее Божествомъ тварнымъ.

6. Въ нетварной сущности, природной силѣ, волѣ, сіяніи и энергіи — одно Божество, такъ какъ все природное само собою неотдѣлимо соединено съ соотвѣтствующей природою и, въ силу своей нетварности, едино, равно себѣ и просто, такъ какъ то, что не имѣетъ природнаго дѣйствія, — не просто, а вовсе не существуетъ. А то, что въ отношеніи причины и причиняемаго, сообщается и несообщается, характеризуетъ и характеризуется (въ такомъ именно смыслѣ, оно — вышележаще и подчиненно), нисколько не препятствуетъ единству и простотѣ Бога, обладающаго единымъ, равнымъ самому себѣ и простымъ Божествомъ.

Въ самомъ дѣлѣ, и «Отецъ болѣе Сына» (Іо. 14, 28) въ отношеніи причины и что касается челоуѣчества Сына. Такъ и по Великому Василию и божественному Кириллу, Духъ подчиненъ Сыну по порядку и по достоинству, соотвѣтствующему этому порядку, такъ какъ черезъ Сына подается (19). Но Онъ не вториченъ по природѣ, какъ первый началъ безумствовать Евномій, а равенъ, потому что какъ Сынъ — Господь, такъ и Духъ — Господь, но Оба Они — Одинъ Богъ, въ единомъ Божествѣ, простомъ и равномъ Себѣ.

Также и въ томъ что касается сущности, силы, дѣйствія, воли и всего такового, превосходство по порядку, причинности и тому подобному, не противорѣчитъ единству Божества, ибо все это — нетварно. Все это есть единое Божество Трехъ покланяемыхъ Лиць: сущность, воля, сила, дѣйствіе и тому подобное, не потому, что все это — одно и вовсе неотлично одно отъ другого, и не потому, что все это — только сущность, какъ безумствуетъ Варлаамъ, но потому, что все это единично и неотдѣлимо созерцается во Отцѣ, Сынѣ и Святомъ Духѣ.

7. Поэтому и Великій Аванасій, собравъ и перечисливъ все то, что окрестъ сущности, говорить: «не все это называется сущностью, но тѣмъ, что окрестъ сущности» (20), что и Писаніе называетъ собраніемъ и исполненіемъ Божества, и что равно созерцаемо и постигаемо богословами въ каждой изъ Трехъ Святыхъ Упостасей. Это и есть единое, простое и единственно нетварное Божество, Которому благочестивые люди возносятъ молитву. А тотъ, кто говорить, что только сущность Божія является нетварнымъ Божествомъ, тотъ умаляетъ Божество, или вѣрнѣе, какъ и было доказано выше, вовсе Его упраздняетъ. Кто утверждаетъ окончательно, что сущность, сила, воля и энергія — нетварны, безо всякаго различія, тотъ ни въ чемъ не отличается отъ умаляющаго и упраздняющаго, такъ какъ черезъ это нечестивое смѣшеніе, онъ совершенно одинаково поступаетъ: превращая одно въ другое, онъ все, одно за другимъ, ввергаетъ въ не-бытіе. А тотъ, кто утверждаетъ, что только сущность нетварна, а что сила, воля и энергія, отличныя въ этомъ отъ нея, — тварны, тотъ раздѣляетъ единое Божество на тварное и нетварное, раздѣляясь самъ въ себѣ и отсѣкая самъ себя отъ божественной благодати и совершенно отрываясь отъ благочестивыхъ, не лучше, а пожалуй и хуже, чѣмъ Арій, Евномій и Македоній.

Итакъ, желающимъ съ разсужденіемъ «право править слово истины» (2 Тимое. II, 15), необходимо сохранять и превосходство божественной сущности надъ божественными энергіями, ибо такимъ образомъ показывается и ихъ различіе, и нетварность божественныхъ энергій, несмотря на ихъ отличіе отъ сущности, ибо такимъ образомъ становится яснымъ единство Божества, такъ какъ внѣ единаго Бога нѣтъ ничего нетварнаго.

8. Теперь однако необходимо представить нѣкоторыя изъ многочисленныхъ выраженій святыхъ мужей, которыя весьма благочестиво объясняютъ превосходство нетварной сущности надъ нетварной энергіей, и въ особенности выраженія Великаго Діонисія, который почти первый посвятилъ Церковь въ самыя основныя начала богословія. Приступая къ воспѣванію имени, открывающихъ поистинѣ Сущаго, великій мужъ говорить: «напомнимъ вотъ что: назначеніе слова не состоитъ въ томъ, чтобы открывать сверхсущественную Сущность, какимъ образомъ она — сверхсущественна, такъ какъ это несказуемо, непознаваемо, совершенно невыразимо и превосходитъ самое единеніе; но назначеніе его въ томъ, чтобы воспѣвать осуществляющее выступленіе богочначальной Первосущности во всѣ существа» (21). Это единеніе, о которомъ только что съ восторгомъ упоминалъ Богозритель, есть обоженіе, «благочестиво»

даря которому, какъ онъ самъ говоритъ въ началѣ своей книги объ именахъ божественныхъ, мы невыразимо и непознаваемо связываемся съ тѣмъ, что невыразимо и непознаваемо, благодаря единенію, превосходящему нашу сущность и нашу энергію» (22). О немъ однако мы скажемъ далѣе. Здѣсь, впрочемъ, уже ясно, что не только сущность Божія, превосходящая вмѣстѣ со всѣмъ прочимъ это осуществляющее выступленіе, но и само это превосходимое выступленіе Божіе, будучи «осуществляющимъ» — нетварно. Какъ, въ самомъ дѣлѣ то, что является творческимъ и зиждительнымъ началомъ, — въ отношеніи всего существующаго, — какъ могло бы оно быть созданнымъ и сотвореннымъ и, стало быть, однимъ изъ такихъ существъ?

А немного далѣе онъ же снова говоритъ: «слово обѣщаетъ выразить не самосверхсущественную Благодать, Сущность, Жизнь и Премудрость Самосверхсущественной Благости, утвержденныя въ тайнѣ, какъ говорятъ Писанія (Псал. IX, 29-30) выше всякой благи, всякаго божества, всякой сущности, всякой жизни, но открывшееся благоотворяющее Провидѣніе» (23). Этому-то Провидѣнію онъ и возносить здѣсь благоприличныя пѣсни. Въ XI-ой же главѣ онъ его и Божествомъ называетъ и пишетъ: «единое, сверхначальное и сверхсущественное Начало и Причину всяческихъ, мы называемъ Божествомъ, какъ Начало, Бога и Причину; что же касается причастія, мы эту промыслительную силу, данную непричастнымъ Богомъ, называемъ самообоженіемъ; то же, что отъ него причащается — божественно и таковымъ и называется» (24).

Итакъ развѣ одна лишь невыразимая и сверхначальная сущность Божія, превосходящая это промышленіе своею невыразимостью, непричастностью, неоткрываемостью и безпричинностью, — нетварна? Или же промышленіе, превосходимое этою сущностью, какъ причиною, также, какъ и она называемое Божествомъ, не будучи внѣ полноты единого Божества, — тоже нетварно? Совершенно ясно, что и Оно нетварно. Ибо Оно дѣлаетъ божественными тѣхъ, кто пріемлютъ обоженіе, такъ какъ Само Оно не внѣ Единого Бога; и причащеніемъ этого промышленія эти существа дѣлаются божественными, ибо это промышленіе есть само въ себѣ обоженіе, а не по причастію имѣетъ силу дѣлать божественными другихъ.

9. Но и въ XII главѣ (Діонисій) говоритъ, что все обоживающее провидѣніе есть Божество и, божественно его воспѣвъ, продолжаетъ: «изъ превосходящей, вышележащей и простѣйшей Святости, Господства, Царства и Божества происходитъ всякое благое промышленіе, созерцающее и собирающее предметы своего промышленія и благоприлично подающее себя самое для обоженія обращеннымъ» (25).

Итакъ благое промышленіе, происходящее изъ вышележащей, превосходящей и простѣйшей Святости, Господства, Царства и Божества, т.е. изъ сущности Божіей, такъ какъ эта сущность совершенно проста, ибо вовсе недѣлима и именуется по всѣмъ свойственнымъ ей энергіямъ, съ оговоркой ея превосходства, ибо она сама по себѣ превосходитъ именованіе и безымянна, это благое промышленіе, происходящее изъ Нея, и также называемое Божествомъ, ибо оно все видитъ и все созерцаетъ; что же оно такое, какъ не Божія энергія, но не сущ-

ность, отличающееся от сущности своимъ изъ нея происхожденіемъ, превосходимое Сущностью, которая есть его причина и превосходитъ именованіе? Какъ же не быть нетварному, промышленію, происходящему изъ нея, если «оно созерцаетъ и собираетъ предметы своего промышленія и благоприлично подаетъ имъ самое себя для обоженія обращенныхъ»?

Но послѣ того, какъ онъ показалъ, что оно причастно, или, что то же, что оно есть причастіе, ибо онъ говоритъ, что оно «себя благоприлично подаетъ», Діонисій затѣмъ прибавилъ: «такъ какъ Причина всего есть преисполненіе, въ силу превосходящаго все преизбытка, то она воспѣвается какъ Святой Святыхъ, какъ переливающаяся причина и исключительное превосходство; можно сказать, что также, какъ подлинно святое, господственное, божественное или царское превосходить не подлинно сущихъ, какъ самопричастія превосходятъ причащающихся, также утверждена выше всего причащающагося и всѣхъ причастій, непрichастная причина» (26), конечно, по своей сущности.

Развѣ, однако, эти превосходящія самопричастія къ непрichастной Причинѣ, къ которымъ относится и всякое благое промышленіе, называемое Божествомъ, ибо Оно собираетъ и созерцаетъ предметы своего промышленія и обожаетъ обращенныхъ къ Ней, — являются тварными, потому, что непрichастная Причина ихъ превосходить, какъ причина, — какъ научилъ насъ небесномудрствующій мужъ? Не сказалъ ли онъ, что непрichастная Причина утверждена выше не только причастниковъ, между прочимъ и обожаящихся, но и выше этихъ причастій, т. е. самого обоживающаго Промышленія и всего подобнаго, какъ переливающаяся Причина и исключительное превосходство? Какъ же въ такомъ случаѣ будетъ тварью то, что имѣетъ бытіе не по причастію и что превосходить всѣхъ причастниковъ?

10. А то, что ни одна изъ этихъ нетварныхъ и божественныхъ энергій не есть сущность, тотъ же богозритель ясно показываетъ въ предшествующей главѣ, говоря: «мы не утверждаемъ, что самобытіе есть какая-либо божественная или ангельская сущность, но мы говоримъ, что самыя силы Божія, самоосуществленіе, самооживотвореніе, самообоженіе являются Самобытіемъ, Саможизнью и Самобожествомъ» (27). Это исключительное и по существу превосходящее превосходство Божіе, даже въ отношеніи къ нетварнымъ энергіямъ, во всемъ богатый и высочайшій Діонисій и не менѣе точно и много говорившій о божественномъ, воспѣваетъ Его во всей своей книгѣ «О божественныхъ именахъ» и кладетъ именно это въ основаніе своихъ словъ, наряду съ различеніемъ, существующимъ въ Богѣ по Его божественнымъ дѣйствіямъ.

Но и на вопросъ служителя Гаія, какимъ образомъ Тотъ, Кто, превышая все, превосходить и богоначаліе и благоданіе, Діонисій пишетъ: «если подъ Божествомъ и Благоданіемъ ты подразумѣваешь само содержаніе благотворящаго дара такъ называемаго Божества, понимаемаго какъ Богоначаліе и Благоданіе, то Тотъ, Кто превосходить всякое начало — выше этого» (28). Также и въ концѣ главы о божественномъ мирѣ онъ приводитъ въ свидѣтельство о томъ же всѣхъ нашихъ божественныхъ священноучителей (29).

Согласно, стало быть, богомудрым богословамъ, какъ и великій Діонисій говоритъ здѣсь, Божество нисходящее, это — обоженіе, являющееся даромъ вышележащей сущности Божіей. И напрасно Варлаамъ упрекаетъ насъ здѣсь въ двубожіи, ибо онъ явно вопіетъ объ этомъ, чтобы клеветать на безукоризненныхъ богослововъ, утверждая самъ, что этотъ божественный даръ тваренъ и что такимъ образомъ есть одно лишь нетварное Божество, — сущность Божія. Разсѣкая такимъ образомъ Бога на тварное и нетварное, онъ злословитъ тѣхъ, кто благочестиво мыслить Его и по дѣйствию нетварнымъ. Боготворящій даръ Божій является дѣйствіемъ Его, о которомъ и великій Діонисій и всѣ прочіе богословы часто говорятъ, какъ о Божествѣ, утверждая, что наименованіе «Божество» болѣе подходитъ къ божественному дѣйствию, нежели божественной сущности. Вѣдь и по Григорію Богослову, «Исаія любитъ называть дѣйствія Духа — духами»⁽³⁰⁾. Поэтому, какъ пророкъ, назвавъ дѣйствія Духа семью духами, не нанесъ ущерба единству Духа, точно также, какъ показано выше, и наименованіе «божество» прилагается святыми къ промышленію, которое есть дѣйствіе Божіе, и къ созерцательной силѣ, и къ боготворящей благодати Божіей, т. е. къ обоженію, и не упраздняетъ единства Божества⁽³¹⁾.

11. Но Божія силы и энергія, какъ и показано выше, нетварны. Поэтому боготворящая благодать Божія не только называется Божествомъ, но и нетварна, согласно съ богомудрыми богословами. И если великій мужъ назвалъ ее дальше «отношеніемъ»⁽³²⁾, то отношеніемъ Бога къ обоживаемымъ, ибо таковы божественное промышленіе и созерцательная сила. Назвавъ ее «подобіемъ», онъ прибавилъ, что она неподражаема⁽³³⁾; и сказавъ, что она есть начало обоживаемыхъ, богоначаліе и благоначаліе, — что принадлежитъ только Богу, — онъ прибавилъ, что она боготворяща, но не боготворима, чтобы показать, что она совершенна въ нетварности.

О томъ, что эта боготворящая благодать, т. е. обоженіе, — нетварна, возвѣщаетъ также и божественный по своему дерзновенію Максимъ. Онъ пишетъ: «вотъ евангеліе Божіе: посланіе къ людямъ черезъ Сына воплощеннаго и подающаго какъ награду вѣрующимъ въ Него — нерожденное обоженіе»⁽³⁴⁾. И снова (говоритъ Максимъ): «Божественная благодать пребываетъ непостижимою и тогда, когда получившіе ее причащаются отъ нея, ибо несотворенная по природѣ, она неопредѣлима»⁽³⁵⁾. И еще (говоритъ): «Мы претерпѣваемъ, но не творимъ обоженіе, ибо оно превышаетъ природы, по благодати»⁽³⁶⁾. И опять (пишетъ): «одной только божественной благодати свойственно даровать по соотвѣтствію обоженіе тому, что существуетъ, просвѣщая природу сверхъприроднымъ свѣтомъ и вознося ее превыше свойственныхъ ей законовъ, по превосходству славы»⁽³⁷⁾. Поэтому и Василий Великій говоритъ: «Богъ обильно излилъ на насъ Духа Святаго черезъ Иисуса Христа; излилъ, а не сотворилъ; даровалъ, а не создалъ; подаль, а не сдѣлалъ»⁽³⁸⁾. Что же Богъ излилъ на насъ, даровалъ и подаль намъ черезъ Иисуса Христа? Сущность, или благодать Святаго Духа? Конечно, боготворящую благодать, какъ и Златоустый богословъ Іоаннъ говоритъ, что не Богъ, а «благодать излилась»⁽³⁹⁾, ибо

через нее и природа Духа, будучи нетварной, познается и является, никакъ не открываясь сама по себѣ.

12. Итакъ очевидно, что благодать эта нетварна. И это настолько очевидно, что и то, что совершено ею, т. е. каждое изъ существъ, получившихъ божественную благодать и обоженныхъ, называется безначальнымъ, вѣчнымъ, бесконечнымъ, и, что то же, соотвѣтственно ей, нетварнымъ. Ибо опять согласно божественному Максиму, «злогость вѣчнаго благобытія сообщается достойнымъ по благодати, нося съ собою Бога, по природѣ превышающаго всякое начало и конецъ и общающаго по благодати безначальность и бесконечность тѣмъ, кто по природѣ имѣютъ начало и конецъ»⁽⁴⁰⁾. Поэтому и великій Павелъ, не живя больше жизнью временною, но жизнью вселившагося въ него Слова, божественною и вѣчною, сталъ по благодати безначальнымъ и бесконечнымъ (Галат. II, 20); и Мелхиседекъ, не имѣлъ ни начала дней своихъ, ни конца жизни (Бытія XIV, 18; Евр. VII, 3) не по своей тварной природѣ, по которой онъ началъ и окончилъ бытіе, а по благодати божественной и нетварной, всегда превышающей всякую природу и время, идущей отъ вѣчно сущаго Бога. Итакъ, Павелъ былъ тваренъ только до тѣхъ поръ, пока онъ жилъ жизнью, происшедшей изъ небытія, по опредѣленію Божию, а когда онъ сталъ жить не этою жизнью, а той, которая приходитъ со вселеніемъ Божиимъ, то онъ сталъ нетварнымъ по благодати, какъ и Мелхиседекъ и всякій, кто стяжалъ, чтобы въ немъ жило и дѣйствовало только Божіе Слово.

Это же говоритъ и Великій Василій: «То, что движимо Духомъ Святымъ, стало движеніемъ вѣчнымъ, живымъ, святымъ; со вселеніемъ въ него Духа, человѣкъ получилъ достоинство пророка, апостола, ангела, Бога, будучи раньше землею и пепломъ»⁽⁴¹⁾. И кромѣ того: «черезъ Духа Святаго приобщеніе къ благодати Христовой, помазаніе, чтобы стать чадомъ свѣта, причастіе вѣчной славы»⁽⁴²⁾.

А божественный Григорій Нисскій говоритъ: «человѣкъ выходитъ изъ своей природы: смертный становится безсмертнымъ, тлѣнный становится нетлѣннымъ, временный становится вѣчнымъ и человѣкъ становится весь Богомъ, ибо удостоенный стать сыномъ Божиимъ, онъ будетъ полностью имѣть въ себѣ достоинство Отца»⁽⁴³⁾.

Таковы всѣ боговидные мужи, — какъ боги по благодати. Но эта благодать не по благодати нетварна, ибо въ такомъ случаѣ она была бы благодатью благодати, которая въ свою очередь была бы даромъ другой и такимъ образомъ происхожденіе не прекратилось бы до беспонечности. Благодать стало быть дѣйствительно нетварна. Ибо если позволить безумствовать суемудренному, говорящему, что эта благодать есть природный образъ и принимая во вниманіе, что и изъ этого происходитъ многочисленныя и страшныя ереси и что, опять по божественному Максиму, «ничто изъ бывающаго по природѣ не производитъ обоженія» и «что обоженіе ни въ какомъ случаѣ не есть увѣнчаніе природной возможности»⁽⁴⁴⁾, то ты поэтому сохраняй доброе преданіе отцовъ о томъ, что божественная благодать нетварна, какъ дѣйствіе природы Божіей и, по святому Исааку, «слава Его природы»⁽⁴⁵⁾.

А когда кто говоритъ, что только Богъ нетваренъ, онъ этимъ обнимаетъ и всѣ Его природныя энергіи.

Что же еще нужно искать и раздѣлять? Но этотъ суемудрый челоуѣкъ, посвященный въ бездны сатанинскія и нечестиво воображающій, что божественныя дѣйствія тварны, лукаво провозглашаетъ, что есть только единое нетварное Божество, — одна только божественная природа, что было бы пріемлемо для тѣхъ, кто плохо знаетъ Писанія. Онъ доказываетъ, что божественныя дѣйствія тварны и особенно боготворящая благодать Всесвятаго Духа, злочестиво отдѣляя ее отъ сверхсущественной Природы.

13. Итакъ, замѣтивъ такое его лукавство, мы никакъ не согласились съ его доводами, но скорѣе предпочли не говорить ничего до точнаго изслѣдованія, а пригласили его на собесѣдованіе, дабы благочестивый образъ мысли сталъ ясенъ. Но онъ испугался и даже, повѣрь, не посмѣлъ въ присутствіи многихъ и пробормотать ничего. А если теперь онъ клеветаетъ противъ насъ самихъ по этому поводу, то онъ тѣмъ самымъ доставляетъ намъ радость и большую награду на небесахъ. Потому то мы и говоримъ Тому, Кто намъ это обѣщалъ: «не вмѣни ему этого грѣха», хотя мы и страдаемъ отъ причиняющихъ намъ вредъ. Почти всѣ находящіеся здѣсь засвидѣтельствуютъ, что это такъ.

И вотъ, послѣ нашего путешествія на Святую Гору, гдѣ мы и составили Томось въ семи главахъ, отвергающій то, что онъ написалъ противъ православныхъ, подписанный преподобнѣйшимъ Протомъ, игуменами, избранными старцами и преосвященнѣйшимъ епископомъ Іерисскимъ, когда всѣ согласились съ нами и объявили, что не примутъ въ общеніе несогласнаго съ нами, кто бы онъ ни былъ⁽⁴⁶⁾; послѣ этого всего намъ надо было тотчасъ же отправиться въ градъ Константиновъ. Но, во-первыхъ, мы подумали, что Богъ отцевъ нашихъ воздвигнетъ и тамъ тѣхъ, кто будетъ говорить въ ихъ защиту; затѣмъ, я сказалъ самъ себѣ: дадимъ этому несчастному время вздохнуть немного въ своихъ пустыхъ надеждахъ, дабы не стать ему самоубійцей. И дѣйствительно, когда онъ былъ здѣсь лично и говорилъ, я услышалъ, какъ онъ нѣсколько разъ былъ въ опасности лопнуть отъ безсилія и гнѣва. Когда я, сжалившись надъ нимъ, сказалъ ему, что нѣтъ ничего другого, что заставляло бы насъ рѣзко спорить съ нимъ, кромѣ того, что онъ обвиняетъ монаховъ въ ереси и, что если онъ откажется отъ этого, а также и отъ своихъ писаній по этому поводу и скажетъ, что онъ болѣе не исповѣдуетъ убѣжденій противныхъ имъ, то споръ прекратится, ибо намъ мало дѣла до него. Вотъ, что я сказалъ ему. Онъ согласился и обѣщалъ это сдѣлать.

Когда же Великій Управитель⁽⁴⁷⁾ намѣренно присутствовалъ съ нами, то Варлаамъ началъ утверждать, что онъ измѣнилъ свои писанія противъ монаховъ и что, прежде всѣхъ, онъ скоро покажетъ мнѣ сдѣланныя измѣненія, и если мнѣ покажется что они нуждаются въ какихъ-либо дальнѣйшихъ передѣлкахъ, такъ чтобы уже никому не быть въ обиду, онъ подчинится и передѣлаетъ. Ибо тогда онъ еще не былъ откровеннымъ и не бѣсновался противъ меня. Но это онъ обѣщалъ, а написалъ то, что ты видишь, и вмѣсто того, всецѣло напалъ на меня лично. Это писаніе и мы имѣемъ при себѣ и допрашиваемъ его, какъ бы захваченныхъ въ плѣнъ иноплеменниковъ. Но у меня не хватитъ времени рассказывать то, что между тѣмъ произошло, и какимъ

образомъ ему не удалось убѣжать изъ моихъ рукъ. И вотъ онъ теперь ясно показалъ на дѣлѣ, что тотъ человѣкъ, кто прямо вступитъ въ споръ и окончательно разобьетъ эти лукавыя писанія, тотъ проявитъ къ нему большую милость. Ибо этотъ человѣкъ покоя не любитъ, подвергаясь ихъ нападкамъ и предвидя, что нѣкоторые имѣютъ противъ него дурныя намѣренія.

14. Задержи мнѣ поэтому его лукавыя писанія и ихъ автора, потому что онъ убѣжитъ, узнавъ, что я иду. А приду я, если изволитъ Богъ, съ державнѣйшимъ и святымъ нашимъ самодержцемъ, чтобы сокрушить въ словахъ этого человѣка и испѣлить. Больше же всего, однако, приходится мнѣ теперь удивляться, какъ онъ обманулъ насъ, когда самъ, пойманный въ написанномъ или высказанномъ новшествѣ, онъ воздвигъ противъ насъ обвиненіе въ двубожіи. Ты хорошо знаешь, что съ самаго начала, прежде встрѣчи съ нами и до конца, онъ говоритъ именно такъ: «если вы утверждаете, что кто-либо, теперь или въ прошломъ, видѣлъ Бога въ свѣтѣ, а Богъ невидимъ, то значить существуютъ два Бога и Божества, — видимый и невидимый, нисходящій и вышележащій». Ему кажется, что тогда мы будемъ говорить вѣрно, когда мы скажемъ, что свѣтъ осіявшій апостоловъ на Фаворѣ, и подобныя ему освѣщеніе и благодать, есть либо тварный призракъ, видимый при посредствѣ воздуха, либо созданіе воображенія, нисшее въ отношеніи къ мысли и вредное всякой разумной душѣ, какъ происходящее изъ воображенія и чувствъ; однимъ словомъ символъ, — о которомъ нельзя сказать, что онъ принадлежитъ къ вещамъ существующимъ или созерцаемымъ вокругъ чего-либо, — который иногда призрачно является, но никогда не существуетъ, ибо не имѣетъ совершенно бытія.

Но мы не такъ были научены. Вотъ что мы говоримъ: если кто-нибудь покажетъ, что мы вносимъ какое-либо новшество нашими писаніями, или же пишемъ и мыслимъ что-либо чуждое тому, что говорили и знали отцы, то мы примемъ его, какъ исправителя нашихъ невольныхъ заблужденій и отнесемъ къ нему съ возможной радостію. И если кто захочетъ злословить насъ и вредить намъ, даже если мы согласны со святыми, то мы и это согласны перенести, лишь бы быть намъ въ общеніи со святыми, получая благословеніе и блаженство въ Богѣ. Но мы не согласны перестать говорить противъ того, кто обвиняетъ ихъ. Ибо знай, что противъ святыхъ поднята брань и воздвигнуто обвиненіе въ двубожіи, ибо суемудрый думаетъ вывести такое заключеніе изъ того, что святыми было сказано. И желая ввести въ заблужденіе своихъ слушателей, онъ находитъ предлогъ для своихъ словъ, то у безымяннаго писателя, то у одного изъ насъ, то у кого-нибудь изъ древнихъ еретиковъ. Итакъ, никто изъ страха да не избѣгаетъ мнимаго обвиненія, ибо самъ будетъ наказанъ, вычеркнувъ себя изъ согласія и божественнаго лика святыхъ и накажетъ того, кого безразсудно убѣдитъ выйти изъ этого лика и омрачить дивное согласіе, внушивъ ему не малую дерзость.

ПРИМЪЧАНІЯ:

- 1) Ps. Bas. Nom. „πρὸς τοὺς συχοφαντοῦντας ἡμᾶς, ὅτι τρεῖς θεοὺς λέγομεν“, — P.G. XXX, 1488-1496. Ср. De Sp.S: XVIII, P.G. XXXII, 149.
- 2) Vita St. Greg. Th. — P.G. XXXV, 277 BC.
- 3) Acta Maximi — P.G. XC, 172.
- 4) «Scholia in Div. Nom.», XIII, 2. — M.P.Gr. 4, col. 409 B; ср. De car f, 100 — P.G. XC, 984 A.
- 5) Homilia LXXIV, in Johan. 1, — M.P.Gr. 59, col. 401?
- 6) См. наприм. Письмо къ Никандру — M.P.Gr. 91, col. 96 B — 97 B, имѣющееся также въ отрывкѣхъ въ «Догматической Паноplin» Евемія Зигавина (P.M.Gr. 130, col. 1113 CD) изъ котораго Палама часто черпаетъ святоотеческія цитаты. Ср. Opusl. theol. et pol. — P.G. XCI, 200 C; 205 AC; Disp. cum Puyrrh, 340 D.
- 7) Disp. — 341 A.
- 8) Этотъ текстъ взятъ изъ святоотеческаго сборника (Paris, gr. 970, fol. 316 r-v), которымъ св. Григорій несомнѣнно пользовался при составленіи своихъ писаній и кот. его приписываетъ св. Аѳанасію. Въ дѣйствительности, текстъ относится въ позднѣйшей эпохѣ христорогическихъ споровъ.
- 9) Св. Кирилль Ал. — Thesaurus — XVIII, P.G. LXXV, 312 C.
- 10) Цит. произведение Варлаама противъ исихаствоу, не дошедшее до насъ.
- 11) Можно предполагать подъ мнѣніями святыхъ отцовъ, хотя сы св. Максима Исповѣдника «Opuscula theol. et polemica», — M.P.Gr. 91, col. 200 BC гдѣ подобная мысль выражена.
- 12) См. Pseudo-Dion. — «Div. Nom. IV, 23 — P.G. III, col. 733.
- 13) Schol. in «Div. Nom.» — P.G. IV, col. 221 C.
- 14) In Johan. Homil. XIV, 1 — P.G. XLIX, 91-92.
- 15) Orat. XXXVIII, 11 — P.G. XXXVI, 324 A.
- 16) Текстъ приписываемый св. Василию въ вышеупомянутомъ «сборникѣ» (Paris, gr. 970, fol. 325 v).
- 17) Подъ «обличеніями» подразумѣваются «Триады въ защиту исихаствоу», составленныя Паламою между 1337 и 1340 годами. А въ «словахъ внушенія и увѣщанія», надо видѣть письма, направленныя св. Григоріемъ Варлаама черезъ посредство Акиндина въ 1336-1337 гг. См. частичное издание ихъ проф. Г. Папамихаиломъ въ журнл. «Екклесиастикос Фарос». XII-XIII, 1913-1914 гг.
- 18) Т. е., обвиненіе Паламы въ томъ, что онъ учитъ о двухъ Божествахъ: «вышележащемъ» и «нисходящемъ».
- 19) Св. Василій Вел. — «Adv. Eunom.» II, 1 — P.G. XXIX, 656 A; 657 C. Св. Кирилль Александрійскій, — см., напр., «De adoratione in Sp. et ver.», P.G. LXVIII, 148 A; De Trin., dial. VI — P.G. LXXV, 1009.
- 20) Текстъ взятый св. Григоріемъ изъ того-же отрывка, приписаннаго святоотеческимъ сборникомъ Аѳанасію Великому, но относящагося къ позднѣйшей эпохѣ (см. прим. 8).
- 21) «De Divjn. nomjn.» V, 1, — M.P.Gr. 3, col. 816 B.
- 22) Ibid., I, 1, — col. 585 B — 588 A.
- 23) Ibid., V, 2, — col. 816 C.
- 24) Ibid., XI, 6, — col. 953 D — 956 A.
- 25) «De divjn. nomin.» XII, 3, — col. 972 A.
- 26) Ibid., XII, 4, — col. 972 AB.
- 27) Ibid., XI, 6, — col. 953 D — 956 A.
- 28) Ep. II, — col. 1068 — 1969 A.
- 29) «De divjn. nomin.» XI, 6, — col. 956 A.
- 30) Oratio XLI, 3, — M.P.Gr. 36, col. 431 C. Имеется ввиду Ис. XI. 2.
- 31) Ср. «Nom. Div.» V, 2. — col. 816.
- 32) Epist. II, — col. 1069 A.
- 33) Ibidem.
- 34) «Ad Thalass.» — M.P.Gr. 90, col. 637 D.
- 35) Ibid., — col. 644 D — 645 A.

- 36) Ibid., — col. 324 A. Cp. Capit. quinquies centenorum I, 75, — col. 1209 C.
- 37) Ibid., — col. 321 A, Cf. col. 644 D. Cp. Capit. quinqu. centen. I, 76, — col. 1212 AB.
- 38) «Adv. Eunom.» V, — M.P.Gr. 29, col. 772 D, св. Василию не принадлежащее.
- 39) Ab Tit. Hom. VI, 5. M.P.Gr. 62, p. 696.
- 40) Capit. quinqu. centen. IV, 54, — M.P.Gr.: 90, col. 1329; V; 13; — col. 1353 B Ad Thalass. 61, schol. — col. 645 A. 645 B; C;
- 41) «Adv. Eunom.», V, — M.P.Gr. 29, col. 769 B, св. Василию приписано по ошибкѣ.
- 42) «De Spiritu Sancto», cap. 15, — M.P.Gr. 32, col. 132 B.
- 43) «De beatitudinibus», Oratio VII, — M.P.Gr. 44, col. 1280 C.
- 44) «Ad Thalass.» 21, — col. 321 A.
- 45) Слово 72. — Изд. Никифора Θεотоки, Лейпцигъ, 1770, стр. 415; перизданіе Спеціери, Аѳины, 1895, стр. 281.
- 46) Здѣсь имѣется въ виду «Святогорскій Томось», изданный въ P.G. CL, 1225-1236.
- 47) Званіе «великаго управителя» (μέγας διοικητής) принадлежало тогда нѣкоему Глабѣ, одному изъ четырехъ верховныхъ судей имперіи (καθολικοὶ κριταὶ τῶν ῥωμαίων), имѣющихъ голосъ не только въ государственныхъ, но и въ церковныхъ дѣлахъ (см. Кантакузинъ «Исторія» — изд. Боннское II, 91; Томось 1341 года — P.G. CLI. 679-680; Miklosich. — Müller «Acta et Diplomata» I, 177).

Двѣ славянскія рукописи 17-го вѣка въ частномъ владѣніи въ Парижѣ

Библиотека Общества «Икона» въ Парижѣ числитъ въ себѣ маленькую непримѣтную книжицу, доселѣ покоившуюся въ отдѣльномъ конвертѣ и непривлекавшую къ себѣ вниманія, возможно изъ-за ея непрямого отношенія къ иконописи. Эта книга представляетъ собой въ настоящее время уникальнѣйшій экземпляръ.

Извѣстно, что любимымъ занятіемъ русскаго благочестія въ древней Руси до начала печатанія и, даже послѣ него, было переписываніе книгъ. Промышленники переписчики поставляли плоды трудовъ своихъ на книжный рынокъ, на продажу. Въ этомъ случаѣ книга писалась обычно по заказу. Сплошь и рядомъ въ такихъ случаяхъ писецъ отмѣчалъ въ своей работѣ какъ свое имя, такъ и имя заказчика. Наряду съ этимъ были и ревнители, для себя, для души переписывавшіе службы, житія, сказанія и поученія. Этотъ обычай до нынѣшняго времени донесъ почившій Митрополитъ Евлогій, собственноручно въ Парижѣ переписавшій акаѳистъ преп. Сергію, хранящійся въ библиотекѣ Богословскаго Института.

Книга Общества «Икона» представляетъ собой именно такой образецъ работы вольнаго переписчика, образованнаго человѣка начала послѣдней половины 17 столѣтія.

Переписана она въ сокращеніи съ третьяго или четвертаго (въ-роятно, послѣдняго) печатнаго московскаго изданія «Святцевъ». Переписчикъ по своему вкусу выбиралъ изъ большой книги матеріалъ для своего труда.

Въ рукописи этой интересны многія подробности, отличающія характеръ образованія того времени и нѣсколько пріоткрывающія фигуру самого переписчика, оставившаго за загадками въ своей рукописи какъ дату появленія на свѣтъ своего труда, такъ и свое имя.

Нашъ манускриптъ отличается рѣдкой сохранностью. Писанъ онъ на прочной иностранной бумагѣ, не первостепенной бѣлизны. По статьѣ Лихачева о бумагѣ въ Россіи въ «Запискахъ Императорскаго Русскаго Археологическаго Общества, т. 5, в. 3 и 4, СПб 1892 г. и по приведеннымъ имъ въ прибавленіи образцамъ филиграннымъ, бумагу рукописи можно опредѣлить какъ Голландскую (см. образецъ 503 въ особенности). Сношенія съ Голландіей, поставлявшей Россіи бумагу наряду съ Франціей, существовали до временъ Алексѣя Михайловича. По филигранамъ каждой изъ странъ можно довольно точно опредѣлять

происхождение бумаги. Однако, въ нашемъ случаѣ встрѣчаются два затрудненія — одно общаго, другое — частнаго характера, мѣшающія рѣшительному утвержденію, что бумага нашей рукописи именно голландская. Можно съ достовѣрностью утверждать, что бумага манускрипта — не русской фабрикаціи. Въ Россіи, по Лихачеву, еще въ 1575 г. была бумажная мельница, фабриковавшая «черную» бумагу для переплетовъ. Русское производство не имѣло филиграна. Только въ 18 столѣтіи появляется у насъ филигранъ, вмѣстѣ съ болѣе тонкой, приспособленной для письма и печатанія бумагой. При патр. Никонѣ также существовала на Яузѣ бумажная мельница, производившая ту же грубую «черную» бумагу, но въ 1657 г. она разрушилась, выпустивъ всего 75 первыхъ стопъ, и на Москвѣ продолжали пользоваться ввозной бумагой. Въ 1674 г. оборудована была у Москвы на Пехрѣ новая мельница. Въ борьбѣ за ввозъ бумаги въ Россію, Франція и Голландія пользовались иногда филигранами, характерными для одной и другой страны, для обозначенія уже не происхождения, а качества и сорта бумаги. Тутъ былъ французскій знакъ Raisin, изображавшій виноградную лозу, и голландскій левъ (Griffon) съ мечемъ и надписью Pro Patria.

Этому знаку подражали въ особенности въ Россіи въ 18 вѣкѣ, и бумагу болѣе тонкой выдѣлки называли руссифицированнымъ наименованіемъ «пропатрія». Это обстоятельство смѣшенія филиграновъ является первымъ препятствіемъ къ точному и безошибочному опредѣленію настоящаго происхождения бумаги нашей рукописи. Вторымъ, частнымъ препятствіемъ оказывается то обстоятельство, что по незначительности размѣровъ листовъ рукописи (7 см. × 5,2 см.) ни одинъ листъ, по случаю, не имѣетъ на себѣ полнаго филиграна. Кое-гдѣ находятъ части, которыя можно принять какъ за изображеніе деталей филиграна по Лихачеву № 88 и 89, представляющаго виноградную гроздь, такъ и за изображеніе № 503, который даетъ изображеніе льва (гриффона) съ поднятымъ мечемъ, защищающаго пространство, окруженное частоколомъ. Надъ головой льва помѣщена надпись «Pro Patria». Какъ разъ на одномъ изъ листовъ у самаго обрѣза ясно просвѣчиваетъ «Pro P....». На основаніи этого можно думать, что бумага нашей рукописи голландская, настоящая, ибо рукопись датируется раннимъ временемъ.

При смѣшеніи филиграновъ и употребленіи ихъ для обозначенія уже не происхождения, а качества бумаги, и Франція и Голландія могли помѣщать оба филиграна, тѣмъ паче, что по Лихачеву (стр. 292), Голландія сама заказывала бумагу во Франціи. Фабрика помѣщала два водяныхъ знака: свой для обозначенія происхождения и чужой для указанія сорта. Бумагу нашей рукописи можно опредѣлить какъ голландскую на основаніи показанія, приведеннаго у Лихачева и вполне соответствующаго опредѣленію нашей бумаги въ описаніи Desbarreau-Bernard, Тулузской библии: «papier hollandais, épais corpulent, spongieus». Дѣйствительно, бумага манускрипта толста, плотна и, судя по краямъ листовъ, впитавшихъ въ себя слѣды перелистованныхъ книгу пальцевъ, губчата. При недостаточной ясности филиграна виноградной грозди, не имѣющаго надписи, и при четкомъ обозна-

ченія надписи основного голландскаго знака, позволительнѣе, все же, считать бумагу голландской.

Довольно толстая тетрадь рукописи заключена съ прочный грубой кожаный переплетъ съ мѣдными неисккусными застежками. Обрѣзъ имѣеть фигурную наконку по красно-коричневой краскѣ, ея покрывающей. Корешокъ переплета проложенъ по довольно толстой, прочно сшивающей рукопись, веревкѣ. На переплетѣ сохранились знаки тисненія.

Листы манускрипта пронумерованы славянскими цифрами весьма нерегулярно. До 44 листа, почеркомъ переписчика, рядъ номеровъ точенъ. Листы съ 45 по 53 помѣчены болѣе блѣдными чернилами и вольнымъ, неисккуснымъ письмомъ, причемъ листъ 50-ый обнаруживаетъ безграмотность добавлявшаго счетъ листовъ писца, изобразившаго число не черезъ Н, а необычнымъ М. I. Листы отъ 54 по 56 нумераціи вообще не имѣють. Съ листа 57 вновь начинается счетъ листовъ выставленный четкимъ почеркомъ переписчика всей рукописи, однако, съ пропускомъ пагинаціи на листѣ 61 и, далѣе обозначеннымъ отъ 63 по 81. Затѣмъ, по конецъ мѣсяцеслова, т. е. до 119 листа, счетъ идетъ непрерывно, за исключеніемъ листовъ, приходящихся на рисунки.

Часть дополнительная къ мѣсяцеслову пагинаціи не имѣеть. Такая неаккуратность въ исполненіи показываетъ, что переписчикъ не былъ спеціалистомъ и промышленникомъ. Онъ пишетъ для себя, работаетъ по старому русскому обычаю для пользы душевной.

Содержаніе нашей книги составляютъ: мѣсяцесловъ всего лѣта, пасхалия, весьма подробно и во всѣхъ частяхъ изложенная и, наконецъ, три страницы, которыя можно назвать «выходными». Въ нихъ указаны дата написанія, и имя переписчика книги. Эти всѣ указанія скрыты за нарочитыми мудреными загадками, доказывающими, что переписчикъ былъ человѣкомъ весьма свѣдущимъ въ наукахъ свсего времени. Въ первой своей части, въ мѣсяцесловѣ, книга писана въ три краски — золото, червленъ и черная (тушь). Золотомъ помѣчены начала только первыхъ четырехъ мѣсяцевъ, отъ сентября по декабрь включительно, отмѣчены лишь начальными буквами и золотыми виньетками на поляхъ великіе праздники и нѣкоторые праздники святыхъ. Можно думать, что переписчикъ по неопытности не запасся достаточнымъ количествомъ золотой краски и пересталъ отмѣчать ею начала мѣсяцевъ съ января по августъ. Золотая краска оказалась непрочной — она дала отпечатки на предыдущихъ или послѣдующихъ страницахъ. Что касается киновари и туши, то онѣ остались крѣпкими и ясными, кромѣ страницъ пасхалии, тронутыхъ водой. Почеркъ писавшаго книги славянскими печатными буквами весьма ровень, красивъ и четокъ. Лишь буква В изображается по методу того времени какъ четырехугольникъ, да изрѣдка окончанія словъ, не помѣщающіяся въ строку, сбиваются на скоропись. Титла употребляются довольно часто, но умѣло, и чтенія не затрудняютъ.

Киноварью отмѣчены какъ начала мѣсяцевъ отъ генваря по августъ такъ и отдѣльныя указанія памяти дня; памяти святыхъ и праздниковъ въ случаѣ ихъ множественности во днѣ имѣють красную начальную букву. Кромѣ того, каждый день снабженъ краснымъ же ря-

домъ буквъ отъ А до З для нахождения по пасхалии въ всякомъ году дня недѣли, на который упадетъ данная память.

Въ части пасхалии употреблены лишь двѣ краски — киноварь и черная, въ обычномъ ихъ для пасхалии расположеніи, и чередованіи. Книга несомнѣнно утратила одинъ, если не болѣе листъ въ началѣ. Нѣтъ отдѣльнаго заглавія книги, равно какъ не имѣется въ первомъ мѣсяцѣ — сентябрѣ — особаго для начала прочихъ мѣсяцевъ изображенія святого перваго дня. Такъ, октябрь начинается изображеніемъ ап. Ананіи, ноябрь — мч. Космы и Даміана, декабрь — пр. Наума и т. д. На каждомъ изъ этихъ изображеній оттиснулась золотая краска отъ заглавій мѣсяцевъ, въ то время какъ передъ сентябремъ совершенно чистая бѣлая страница безъ оттиска. Потеря соответствующаго сентябрьскаго изображенія, а вмѣстѣ съ нимъ и заглавной страницы, несомнѣнна.

Изображенія святыхъ начала мѣсяца обведены всегда различными по мотивамъ рамками. Сами изображенія начертаны примитивно въ двѣ или три краски, вѣрнѣе тона, положенные довольно небрежно и неаккуратно. Только изображеніе Іустина Философа въ началѣ іюня имѣетъ четыре краски.

Заставки каждого мѣсяца писаны въ одну и, изрѣдка, въ двѣ краски блѣдныхъ тоновъ, причемъ повсюду, гдѣ два тона, вторымъ употребленъ зеленый цвѣтъ. Заглавныя буквы вырисованы безъ особой тщательности и не вычурны: онѣ ни разу не принимаютъ формъ какого-либо фигурнаго выраженія. Изображенія святыхъ схематичны и представляютъ собою скорѣе всего, уменьшенныя копіи съ гравированныхъ изображеній книги, съ которой списаны святцы. Последняя страница даетъ руководящее указаніе для опредѣленія этой книги-образца.

«Изслѣдованы жъ сіи святцы со святець московскія печати, что въ поддестъ печатаны съ тропари и съ лѣтописцемъ».

Книга, несомнѣнно, имѣла образцомъ «Святцы» изданія 1646 г. или же скорѣе, перепечатку ихъ въ 1648 г.

По арп. Сергію «Полный мѣяцесловъ Востока», т. I, стр. 300. Москва 1876 г., первое изданіе Святцевъ было предпринято въ Москвѣ въ 1628 г. Отъ него не осталось ни одного экземпляра. Въ 1639 г. были изданы новые святцы, одинъ экземпляръ которыхъ находился въ Императорской Публичной Библиотекѣ въ СПб. Онъ имѣлъ заглавіе: «Послѣдованіе церковнаго пѣнія и собранія вселѣтнаго». Тропарей и кондаковъ въ немъ не было. Это изданіе послужило къ послѣдующему, третьему, печатанію въ 1646 г. полныхъ святцевъ, но уже съ тропарями, кондаками и лѣтописцемъ, т. е. краткими поясненіями къ праздникамъ и памятямъ святыхъ съ указаніемъ годовъ событія или жизни святого. Экземпляры этого изданія до революціи находились въ Публичной Библиотекѣ, въ Академіи наукъ и Духовной Академіи в СПб. Заглавіе этихъ святцевъ, по Сергію: «Послѣдованіе церковнаго пѣнія и вселѣтнаго собранія по уставу св. Саввы...» и проч.

Надписаніе нашей рукописи таково: «Послѣдованіе церковнаго пѣнія и вселѣтнаго собранія отъ мѣсяца септемврія до мѣсяца августа по уставу иже во Іерусалимѣ святыхъ Лавры преп. и богоноснаго отца нашего Саввы освященнаго».

Это первое общее совпаденіе съ печатными святцами 1646 и

1648 г., но второе, частное, уточняетъ средство этихъ святцевъ съ рукописью. Память преп. Александра Куштскаго помѣщена въ ней, какъ и въ святцахъ 1646 и 1648 г. на 10 іюня, а не на 9-ое, какъ въ иныхъ позднѣйшихъ.

Переписчикъ по своей волѣ и разумнѣю производилъ сокращенія, «изслѣдовалъ», какъ выразился онъ въ надписаніи. Въ рукописи совершенно отсутствуютъ тропари и кондаки и, за рѣдкими исключеніями, лѣтописныя сказанія, печатаемыя и понынѣ въ мѣсяцесловахъ слѣдовающей псалтири.

Въ 1648 г. предпринято было повтореніе изданія святцевъ 1646 г. вѣроятно съ нѣкоторыми дополненіями. Въ немъ помѣщены памяти, которыхъ нѣтъ въ Іерусалимскомъ уставѣ: преп. Георгія Митилинскаго 16 мая и преп. Феостирикта — 10 ноября. (Сер.). Въ нашей книгѣ эти памяти имѣются и потому достовѣрнѣе признать ее списанной съ изданія 1648 г. Переписчикъ работалъ надъ своей рукописью лишь черезъ 10 лѣтъ послѣ появленія этого изданія святцевъ, лишь сокращая ихъ и не позволяя себѣ сдѣлать своихъ дополненій. Такъ, онъ не приписалъ ко дню 17 іюля празднованіе перенесенія мощей св. Филиппа Московскаго (праздникъ съ 1652 г.).

Вступленіе заключительной страницы даетъ въ загадочной формѣ указаніе даты начала и конца работы переписчика.

«Благоволеніемъ Бога Отца безначальнаго и споспѣшеніемъ Сына Единороднаго и содѣйствіемъ Святаго и животворящаго Духа.

Лѣто течаше всемірнаго созданія: небесныхъ тварей обновленіе круга солнцу 26, вруцѣлѣто 4, лоунный кругъ 3, индикта 11, основаніе 6, епакта 15, четвертаго мѣсяца луны дня 17 начата писати сія книга глаголемая святцы и совершена того же круга луннаго 9 мѣсяца дня 10-го».

По изданію Типикона 1906 г., помѣщающаго пасхалию отъ 6917 года отъ созданія міра, т. е. 1409 г. отъ Рождества Христова, по 1940 г., являющийся 531 годомъ четырнадцатаго индиктіона, всѣ координаты, приведенныя переписчикомъ, падаютъ единственно на лѣто 7166-ое отъ сотворенія міра, сирѣчь на 1658 годъ нашей эры. Такимъ образомъ, книга писана въ 1658 г. Начата она въ четвертый мѣсяць луны, дня 17 при основаніи 6. Это соотвѣтствуетъ, принимая начало луннаго года въ мартѣ, мѣсяцу іюню и закончена книга въ мѣсяць девятый — около ноября, если принимать мѣсяць за принятое нами исчисленіе въ 30 или 31 день.

Уже эта часть надписанія показываетъ въ переписчикѣ чловѣка образованнаго: онъ знаетъ сложную науку разумнѣя пасхалии и оперируетъ ею точно для изображенія даты написанія, въ которомъ онъ проявляетъ свое пристрастіе къ загадкамъ, понятнымъ лишь немногимъ его современникамъ.

Нужно замѣтить, что переписчикъ отошелъ здѣсь отъ исполненія обычая въ надписаніяхъ такого рода, часто встрѣчающихся въ древнихъ рукописяхъ: онъ не упомянулъ памятей святыхъ, падающихъ на день начала и окончанія его работы (1).

Это показываетъ въ немъ скорѣе чловѣка свѣтскаго, хотя и добре знакомаго съ вѣроученіемъ православной церкви: его вступленіе въ

надписи звучить весьма благочинно и грамотно. Въ дальнѣйшей части надписанія онъ похваляется, дѣйствительно удивительной, краткостью срока своей большой работы — всего неполныхъ пять мѣсяцевъ: «начата..., пишетъ онъ, а совершена... аще и несіе едино дѣло или залѣнестное», т. е. не оставляя и иныхъ дѣлъ, но и не лѣняся, онъ успѣлъ исполнить въ столь краткій срокъ свою работу. Краткость срока тѣмъ паче поражаетъ, что переписчикъ не принадлежалъ къ классу промышленниковъ-писцовъ. Его упущенія въ пагинаціи непростительны специалисту, да простой переписчикъ и не позволилъ бы себѣ дѣлать сокращенія оригинала. Къ тому же съ появленіемъ печатныхъ святцевъ во время до появленія раскола, надобности въ такомъ рукописномъ товарѣ не было. Требования на него могли поступать лишь послѣ того, какъ расколъ принялъ уже свое выраженіе. Нашъ переписчикъ работаетъ для себя, самоуслаждаясь и похваляясь знаніями, примѣняя ихъ въ самостоятельной части своей рукописи въ игривой формѣ. Въ надписаніи онъ примѣняетъ и знаніе литорей, науки доступной въ тѣ времена немногимъ. Суздальскій инокъ Григорій, твѣрещъ службы всѣмъ святымъ Россійскимъ и иныхъ, еще въ началѣ 16 вѣка такъ похваляетъ въ составленномъ имъ житіи Евфросинію Суздальскую: «Евфросинія аще и не во Афинѣхъ учися, блаженная, но афинейскія премудрости изучи, философію же и литорію и всю грамматикію, числа и кругомъ обхожденія и вся премудростію» (2). Эта наука имѣла хожденіе на Руси, занесенная, скорѣе всего изъ Греціи, а не изобрѣтенная нашими предками. Основана она, въ сущности, на общей особенности, свойственной греческому и славянскому языкамъ, пользоваться для обозначенія цифръ и чиселъ буквенными знаками. Въ «книгѣ объ антихристѣ и о прочихъ дѣйствіяхъ, иже при немъ быти хотящихъ», Яссы 1888 г., типографія В. Н. П...къ, стр. 84, такъ объясняется употребленіе литорей: о Божіей Матери; «Имя же дѣвицы дважды О (т. е. 70) и паки дважды Г (т. е. 3) и того 152 и се есть число всѣхъ литеръ во имени семь... Такжеже и въ другихъ мѣстѣхъ святого писанія обрѣтается сей обычай яко имена литорами исчисляются. Подобообразно убо и антихристово имя числомъ изображается. Не восхотѣ бо божественная благодать во святыхъ книгахъ написану быти пагубному имени.» Эта тайнопись давно привлекала вниманіе толкователей. У Прокошева, «Дидакалія», Томскъ, 1913, гл. 26, стр. 172 читаемъ: «Ибо Онъ (Богъ) изрекъ десятословіе и такимъ образомъ сдѣлалъ извѣстнымъ Иисуса. Именно десять указываетъ на іоту, а іота есть начало имени Иисуса». Въ гл. 9, стр. 60 повторяется тотъ же доводъ: «Принеси дары, десятины и начатки для Христа..., ибо начало имени Его есть число десять (іота)».

Примѣнивъ къ выраженнымъ такъ числамъ ариѳметическія дѣйствія, получали результаты, выраженные буквами же. Комбинація такихъ результатовъ давала сложеніе новаго слова. Операция надъ числами нарочито производилась такъ, чтобы въ концѣ концовъ получить желаемое слово путемъ чтенія числа, выраженного буквами. Сочетаніе такихъ результатовъ для незнакомаго съ литореей казалось непонятнымъ и оставалось доступнымъ лишь немногимъ грамотѣямъ, въ совершенствѣ усвоившимъ игру. Нашъ переписчикъ показалъ свое знаком-

ство не только съ «круговымъ обращеніемъ» и съ литореей, но и съ греческимъ языкомъ, зашифровавъ свою подпись вдвойнѣ.

Вотъ какъ изображаетъ онъ свое имя:

«А писалъ многогрѣшный рабъ: ему же ТЕЗОИМЕНИТСТВО (а на полѣ его же почеркомъ: Гречски).

Дважды единь, т. е. А плюсь А — 1 плюсь 1	—	2 т. е. В
Оживляетъ семьдесяторичный, т. е. гласный О	—	70 т. е. О
И обновленіе круга солнечнаго съ двѣма: кругъ солнечный — 28 лѣтъ плюсь 2.....	—	30 т. е. Л
Животворитъ шестьдесяторица съ сугубой пяторицей, т. е. гласная: 6 разъ 10, плюсь 2 раза пять	—	70 т. е. О
И пятью осмь сугубствіе, яко единь дѣйствуетъ, т. е. 5 разъ 8 вдвойнѣ	—	80 т. е. П
Ино единь дѣйствуетъ, иже и окончаніи творитъ женскаго имени, т. е.	—	1 т. е. А
И пять пятериць осмь кратъ, т. е. 5 разъ 5, помноженное на 8	—	200 т. е. С
Скончаетъ Ъ		Ъ

При послѣдовательномъ чтеніи полученныхъ результатовъ получается несуществующее въ святцахъ имя — Волопасъ. Однако, недаромъ переписчикъ предупредилъ, что онъ изображаетъ не имя, а тезоименитство, т. е. слово равнозначное имени, и на полѣ сдѣлалъ приписку — «гречски». Тезоименитству ВОЛОПАСЪ вполне соотвѣтствуетъ по значенію греческое имя перешедшее къ намъ въ святцы — Вуколь.

Вуколь допустилъ и здѣсь отхожденіе отъ правилъ писанія. Судя по многимъ криптографическимъ надписямъ, встрѣчавшимся намъ, отъ него требовалось бы доказательство знанія ариѳметики. Обычно общая сумма въ концѣ выписывалась въ такой формулѣ: « всего въ семь имени число.....».

Итакъ, въ 1658 году отъ іюня по ноябрь нѣкій Вуколь, человекъ начитанный и образованный переписываетъ для пользы душевной святцы московской печати 1648 года съ сокращеніями, снабжая свой трудъ нарочитыми загадками, имѣвшими конечную цѣль примѣнить свои знанія и, даже блеснуть ими. Онъ похваляется въ дальнѣйшей части своей рукописи: «Аще кто мудръ, то сей кругъ можетъ знати: въ коихъ лѣтѣхъ и кои крузи солнцу и лунѣ и индикту были или в предъ будутъ».

Рукопись перемѣнила многихъ владѣльцевъ. Нѣкоторыя надписанія на послѣдней чистой страницѣ ея даютъ основанія утверждать, что она попала въ бібліотеку Общества «Икона» не изъ какого-либо книжнаго хранилища, гдѣ она доступна была бы для описанія и обследованія, а пройдя многія частныя руки. Такимъ образомъ можно быть увѣреннымъ, что она доселѣ существовала невѣдомой.

Неуклюжимъ почеркомъ на послѣдней страницѣ начертано:

«Си свяцы Стефана Феодотова сына Снѣрошьникова благородныхъ Шишаривыцыхъ хрестыянина станицъ, а писалъ се..... юртъ».

Можно думать, что приписка эта сдѣлана уже въ 18 вѣкѣ, когда по окраинамъ Руси образовывались станицы «сволоченныхъ» людей.

Чья-то варварская рука пыталась отдѣлать, быть можетъ, нарочито приклеенную къ переплету страницу съ этой надписью и послѣднія слова прочесть не удастся, ибо подъ насиліемъ они потеряли свою ясность.

Судя по сдѣланнымъ на послѣдней страницѣ надписямъ карандашемъ, книга принадлежала затѣмъ, передаваемая изъ рода въ родъ, тремъ поколѣніямъ женщинъ одной и той же семьи.

П. Г. Рязановой-Зотовой;

Ол. Игн. Плигиной-Рязановой;

и, съ помѣткой «Съ 1894 г. А. З. Плигиной-Коноваловой.

Такъ, благодаря надписямъ владѣльцевъ, можно прослѣдить путь жизни этой рукописи до конца 19 вѣка.

Вуколь не помѣтилъ въ своемъ надписаніи ни своего званія, ни мѣста написанія. Съ положительностью можно сказать, что онъ чело-вѣкъ свѣтскій. Во многихъ надписаніяхъ житій, службъ и у простыхъ переписчиковъ намъ приходилось видѣть обязательныя указанія сана церковнаго. Кромѣ того, для духовнаго сана въ надписяхъ характерно всегда обязательное вступленіе: «во славу святыхъ и животворящихъ Троицы...» и т. д. Переписчикъ неизмѣнно добавляетъ свою просьбу простить его, «аще невниманіемъ погрѣши». Отсутствіе такой фразы ясно показываетъ, что Вуколь не имѣлъ намѣренія пустить свою книгу въ инья руки.

Для опредѣленія мѣста написанія, къ сожалѣнію, нѣтъ никакихъ внутренннихъ данныхъ въ самой рукописи: основной матеріалъ ея составленъ не писцомъ. Можно лишь предположить, что Вуколь не южанинъ. По началу «изслѣдованіе» онъ производитъ внимательно, вдругъ, въ четырехъ среднихъ мѣсяцахъ у него появляются наряду съ обычными и славяно-малороссійскія названія мѣсяцевъ: «Мартъ — березозоль, Апрель — квѣтень, занеже въ томъ мѣсяцѣ цвѣты земля испу-щаетъ, Іюнь — червецъ, Іюль — липецъ». Будь Вуколь южаниномъ, онъ помѣтилъ бы всѣ названія мѣсяцевъ соотвѣтствующими названіями. Не имѣя возможности сличить рукопись съ оригиналомъ, но зная позднѣйшіе календари съ двойными надписаніями мѣсяцевъ, мы можемъ предположить, что къ работѣ надъ святцами въ Москвѣ привлекались кievскіе ученые, отъ себя внесшіе свои привычныя термины. Изъ нихъ Вуколь выбралъ, почему-то, лишь четыре, отбросивъ остальные.

Съ другой стороны у Вукосла нѣтъ никакого признака выдѣленія какихъ-либо мѣстныхъ святыхъ замѣтной отмѣткой въ мѣсяцесловѣ. У него вообще нѣтъ своей собственной общей системы въ распредѣленіи степени важности церковныхъ памятей. Только два обстоятельства останавливаютъ въ этомъ смыслѣ вниманіе. Передъ памятями святыхъ князя Михаила Черниговскаго и боярина его Θεодора и кн. Θεодора Смоленскаго и чадь его помѣщенъ красный крестъ, не встрѣчающійся болѣе въ мѣсяцесловѣ. Наряду съ этимъ, память Николая зимняго, праздника несомнѣнно всеобщаго и въ Вуколовы времена, внесена безъ помѣты и черной краской, въ то время какъ память Антонія Сійскаго 7 декабря вписана киноварью, а Покровъ отмѣченъ золотой виньеткой.

На основаніи приведенныхъ особенностей, быть можетъ заключающихся въ самомъ оригиналѣ, выводовъ о мѣстѣ написанія рукописи слѣдять нельзя.

Что касается извлеченій изъ лѣтописца, то здѣсь Вуколь весьма сдержанъ и его «изслѣдованіе» почти не отличается отъ тѣхъ указаній, которыя помѣщены въ нынѣшнихъ слѣдованныхъ псалтиряхъ. Только въ краткомъ повѣствованіи о кн. Владимірѣ онъ отличается отъ текста слѣдованной псалтири тѣмъ, что величаетъ кн. Владимира самодержцемъ Русскія земли.

Помѣщаетъ онъ, очевидно, слѣдуя оригиналу, и несуществующія нынѣ въ церковныхъ мѣсяцесловахъ память — марта 12 — папы Римскаго Григорія, створившаго Преждеосвященную службу, іюня 3-го — Обрѣтеніе образа преподобнаго отца нашего игумена Димитрія, иже на Прилуцѣ Вологодскаго чудотворца, іюля 9 (по Сергію «Полный Мѣсяцесловъ Востока» 10-го) — святыхъ мученикъ 10.000 иже въ скитѣ и въ вертепѣ полави огнемъ и дымомъ Теофилъ, александрійскій епископъ, Исидора ради пресвитера, іюля 29 «въ сей день родился святыи Никола чудотворецъ, архіепископъ мирликійскій. А принесенъ бысть образъ его отъ Корсуны на Рязань (Зарайскій образъ) въ лѣто 6733». Это упоминаніе, въ связи съ фамиліей Рязановыхъ, можетъ дать нѣкоторое шаткое основаніе думать, что книга писана въ Рязанскихъ краяхъ.

Соотвѣтственно со слѣдованной псалтирью рукопись отмѣчаетъ въ извѣстные дни длительность дня и ночи, съ той только разницей, что въ рукописи часто стоитъ не простое указаніе длительности ихъ, а выраженіе: «на сей день ударить во дни часовъ..., а въ ночи...», такъ какъ мѣсяцесловъ имѣетъ въ концѣ изображеніе круга «часовъ боевыхъ дневныхъ и ношныхъ московскаго преводу», мастерски и тщательно вычерченное и выписанное. Московскіе святцы служили для всей Россіи указаніемъ часовъ начала службъ во все время года и наши мѣсяцесловы богослужебныхъ книгъ доселѣ сохраняютъ эти указанія.

Наша рукопись даетъ еще одинъ примѣръ пользованія криптографіей. Въ описаніяхъ рукописей можно иногда встрѣтить указанія на такіе образцы, разсѣянные въ разныхъ собраніяхъ рукописей (3). Рукопись, представляющая такую особенность, имѣетъ несомнѣнную и большую цѣнность какъ примѣръ особой отрасли въ исторіи русской образованности и литературы.

**
*

Вторая рукопись, находящаяся въ Парижѣ въ частномъ владѣніи, представляетъ собой образецъ письма конца 16 или начала 17 вѣка. Заключенная въ кожаный прочный переплетъ болѣе поздняго — приблизительно 18 вѣка — времени, рукопись достаточно хорошо сохранилась: лишь шесть листовъ ея тщательно подклеены, безъ особаго ущерба для содержанія. Подклейка произведена болѣе тонкой поздней бумагой. Размѣръ страницъ рукописи — 20 сантиметровъ на 14. Бу-

мага имѣть филигранъ, который можно опредѣлить какъ итальянскій: годяной знакъ представляетъ собой правильный треугольникъ, раздѣленный на три отсѣка и сверху увѣнчанный крестомъ (4). Бумага весьма прочнаго качества и хорошо доселѣ держитъ тушь и кинсварь.

Рукопись писана яснымъ, четкимъ и довольно равномернымъ почеркомъ, славянскими буквами размѣромъ въ 3 миллиметра, въ двѣ краски: красная отмѣчаетъ начала отдѣловъ и фразъ. Характеръ начертанія нѣкоторыхъ знаковъ указываетъ на югославянское, вѣрнѣе сербское, происхожденіе рукописи. Особенно характерна для такого опредѣленія буква А съ удлиненнымъ правымъ краемъ и мелкой лѣвой стороной. (Карскій, ср. 181). Къ такому выводу о происхожденіи рукописи приводитъ и рассмотрѣніе системы, вѣрнѣе безсистемности, расположенія удареній въ словахъ. Такъ, напримѣръ, почти всѣ слова, начинающіеся на гласную имѣютъ два ударенія — одно съ приыханьемъ на первой гласной, второе на одной изъ послѣдующихъ: слово ЕДИНЬ имѣетъ такимъ образомъ два ударенія. Многіе слова имѣютъ удареніе на 5 или 6 слогѣ, напримѣръ — Окаанному съ удареніемъ только на начальномъ О. Слова примѣтно отмѣчены удареніями, соответствующими нынѣшнему сербскому языку: опрАвдалъ, сътвОри, рѢка, соУдище, предвАраетъ и т. д. Славянскія Я и юсы часто замѣнены повтореніемъ знака А — напр., окаанному, дѣани, Дѣваа. Иногда А замѣняется Е — начЕлникъ. Характерна и замѣна глагольнаго окончанія страдательнаго залога СЯ черезъ СЕ, слово МЯ замѣнено МЕ. Твердый и мягкій знаки замѣняютъ безразлично и О и Е, напр., възпыише (съ удареніемъ на второмъ мягкомъ знакѣ), коньць, благспремьень, възкресень, съмерьти (съ удареніемъ на мягкомъ знакѣ). Очень рѣдко встрѣчается йотированное А — ІАковъ, гораздо чаще употребляется йотированное Е — напр. наЕмникъ. Окончаніе словъ на согласную не всегда вызываетъ твердый знакъ: отцемъ, сынъ. Твердый знакъ часто встрѣчается въ серединѣ слова — съгрѣшихъ, възсмь, съмысль, трѣжествтво. Знакъ Ъ часто замѣняетъ Е, напр., Прѣчисти, свѣзаны, прѣдь, прѣмудрость, прѣстоль, жрѣбѣ. Наконецъ, употребленіе чисто сербскихъ словъ — ПРЕЗЪ — вмѣсто черезъ, въ теченіе (презь, ночь и днь), ПРИПРАТА вмѣсто рано уже употреблявшагося слова паперть (отъ латинскаго *pauper* — скорѣе всего), мѣстоимѣніе притяжательное ЕГОВЬ, ясно говоритъ за то, что писецъ былъ южнымъ славяниномъ, сербомъ. Лишь одно слово, вѣроятно, случайное, приближается къ характерной особенности сѣвера Руси — ОЦѢСТИ, вмѣсто «очисти». Писецъ часто употребляетъ титла, почти регулярно вынося надъ строчки Д. Ж. Х и М.

Счастливая случайность позволяетъ опредѣлить время составленія рукописи. На послѣдней ея страницѣ, оставшейся чистой, имѣется надпись, писанная однимъ и ниже повторенная другимъ почеркомъ. Въ первоначальной, писанной выцветшими чернилами, надпись сохранилась: «въ лѣто 71... (чернильное пятно покрываетъ остальные знаки) косеме и црѣ покуси переимает ило». Числовыя обозначенія писаны, конечно, въ буквенномъ ихъ изображеніи. Ниже, вторая надпись воспроизводитъ довольно неточно и инымъ почеркомъ эту над-

пись: «въ лѣто 7116 косеменницъ...» Трудно догадаться, что значать слова надписи, очевидно зашифрованныя неизвѣстнымъ кодомъ или передающія географическое названіе. Время надписанія ясно — это по нашему счету 1608 годъ. Слѣдовательно рукопись наша или конца 16 или начала 17 вѣка, писана сербомъ на бумагѣ итальянскаго происхожденія. По Лихачеву, стр. 287, итальянская бумага въ началѣ 15 столѣтія попадалась на югъ и на сѣверѣ Руси, куда шла она по Дунаю черезъ Регенсбургъ. Лежащая на этомъ пути Сербія преимущественно и пользовалась итальянской бумагой, въ то время какъ на Руси обращалась преимущественно французская, голландская и нѣмецкая.

Наша рукопись представляетъ собой лишь часть большого тома литургическаго содержанія. Пагинація ея показываетъ, что начало ея, въ количествѣ приблизительно 60 страницъ, отсутствуетъ. Счетъ листовъ въ рукописи начинается отъ 17 и доходитъ до 29 включительно. Листъ рукописи числится въ себѣ 16 страницъ, не обозначенныхъ числами. Обозначеніе номера листа помѣщается на послѣдней страницѣ предыдущаго и начальной послѣдующаго: 16-17, 17-18 и т. д. Послѣдняя страница листа 25 при переплетѣ попала на мѣсто первой страницы того же листа и, кромѣ того, одна изъ страницъ была утеряна.

Рукопись содержитъ въ себѣ нѣсколько частей, отдѣленныхъ заглавіями, писанными болѣе крупно и красными чернилами. Первая часть представляетъ типиконъ на великій постъ, отъ недѣли мытаря и фарисея по Лазареву субботу, вторая періодъ отъ Входа Господня въ Іерусалимъ до Великой субботы, третья — по недѣлю всѣхъ святыхъ. Далѣе помѣщены воскресные тропари, кондаки и ипакои, за которыми слѣдуютъ тропари и кондаки «презь недѣлю», т. е. въ теченіе седмицы. Далѣе расположенъ стихирарь, т. е. стихиры на «славу» святымъ, среди которыхъ встрѣчаются отсутствующія въ нашихъ минеяхъ: мы приведемъ ихъ для сохранности на будущее въ прибавленіи къ этому очерку. Только одна сербская святая — Петка — имѣетъ свою стихирю. Стихиры прочимъ сербскимъ святымъ отсутствуютъ. Это служитъ указаніемъ, что стихирарь имѣлъ образцомъ какой-то нетипично сербскій, быть можетъ Аѳонскій оригиналъ списанный въ свою очередь съ палестинскаго: ссылки на палестинскій уставъ находятся въ типиконѣ поста. Подборъ стихирь на «славу», расположенныхъ по календарю, за рѣдкими исключеніями, начиная съ сентября, не даетъ основаній для точныхъ выводовъ; стихиры относятся часто къ памяти святыхъ, отмѣчаемыхъ народнымъ почитаніемъ, напр. Космы и Даміана, Власія, Игнатія Богоносца, Симеона Лѣтопроводца, муч. Мины, Меркурія, Прокопія и др. Подборъ этотъ случаенъ и не выражаетъ какихъ-либо мѣстныхъ особенностей.

Слѣдующій отдѣлъ включаетъ догматики и катавасіи всего года.

Рукопись заканчивается весьма неполными данными пасхалии. Переписчикъ не даетъ подробнаго описанія пользованія пасхальными таблицами, зато внизу перваго общаго листа приписываетъ «Сіи слова вѣдущимъ свѣтлаа а невѣдущимъ тьмнаа». Далѣе, на изображеніи лѣвой и правой ладони, имѣющемъ цѣлью показать, когда въ мартѣ и апрѣлѣ будетъ свѣтлая среда, онъ помѣщаетъ за загадкой мудрой

литорей свою подпись: квѡѡ клкъ ксвуѡисъ»⁽⁵⁾ (писа попь михаиль). Подъ слѣдующимъ кругомъ, заполненнымъ буквами, долженствующими показать число дней отъ мясопуста до 40 мучениковъ (9 марта), совпадающее съ длительностью Петрова поста, переписчикъ опять подписываетъ безъ зашифровки понравившееся ему выраженіе: «Сіе коло бѣдоушому свѣтъ, а невѣдоушому тьма». На послѣдней страницѣ своего труда попь Михаилъ въ болѣе игривой формулѣ вновь возвращается къ своей любимой горделивой фразѣ, на сей разъ скрывъ ее опять за мудрой литореей: «Свененѣзхщівко шѡценнл». — «Сіе не вѣдушчим шаренно», т. е. пестро, перепутано. Шареный — отъ старославянскаго ШАРЫ, краска, сохранилось въ сербскомъ языкѣ доселѣ со значеніемъ — пестрый, раскрашенный.

Система зашифровки примѣненная попомъ Михаиломъ основана на хитромъ способѣ замѣны согласныхъ буквъ иными по ихъ числовому значенію по десятичной системѣ счета. Буква, означающая число, дополняющее до десяти, ста или тысячи замѣняетъ въ словѣ букву, въ сложеніи съ первой дающую десять, сто или тысячу. Гласныя и согласныя неимѣющія числового соотвѣтствія остаются въ своемъ значеніи. Такъ, напримѣръ, въ нашей надписи ПИСА выражено черезъ КВѡѢ, ибо П (80) дополняетъ до ста К (20). В дополняетъ до десяти И (въ соотвѣтственныхъ числовыхъ значеніяхъ 2 и 8). Ѡ — въ рукописи стоитъ омега, т. е. 800, — замѣняетъ С, съ числовымъ значеніемъ 200, дополняющее 800 до тысячи. Ѡ, означающая девять, имѣетъ для дополненія до десяти А (единицу), которое и замѣняетъ Ѡ. Это методъ литорей мудрой, извѣстной немногимъ «вѣдующимъ» и попь Михаилъ похваляется своимъ знаніемъ, остающимся отвлеченнымъ и бесполезнымъ для читателя, которому неясны и свѣдѣнія о пасхалии и смыслъ таинственныхъ надписаній.

Обѣ наши рукописи, какъ видимъ, отличаются стремленіемъ переписчиковъ скрыть свое имя за шифромъ. Ими не руководила церковная скромность, ибо горделиво звучащія выраженія о тьмѣ и свѣтѣ имѣли въ виду именно отмѣтить знанія пишущаго, по сравненію съ невѣдующимъ читателемъ, мудреца и ученаго.

Содержаніе типикона, приведеннаго рукописью, представляетъ интересъ для литургиста. При сравненіи съ нынѣшнимъ уставомъ обнаруживаются разницы въ послѣдованіяхъ великаго поста и въ правилахъ пощенія. Сами пѣснопѣнія приводятся въ формахъ древнихъ славянскихъ переводовъ, позволяющихъ наблюдать эволюцію нынѣшняго церковно-славянскаго языка. Въ части стихаряя обрѣтаются ненаходящіяся въ нашихъ минеяхъ стихиры. Позволяемъ себѣ, для нѣкоторой сохранности ихъ, привести здѣсь выпавшія изъ нашихъ миней.

Святой Петць (муч. Параскева 28 октября).

Ѡ прѣблагеннаа мученице Христова Петко. Ты женскую немощъ вѡсоу отложившии и моужьскыи прѣпоясасе, на соудици стоаше и глаголаше. Быите и строужите плоть мою, огню и моукамъ прѣдадитеме. Азже радующес иду цароу моему Христоу. Его же моли, прѣблагеннаа мученице Христова Петко, спасти и просвѣтити душе поющихъ те.

Святителю Аванасію Александрійскому (января 18)

Преподобне отче богоявленне Аванасіе. Измлада познасе церкви свѣтилникъ, сіаіе виденіи прѣсвѣтлыми. Всѣмъ образомъ обогати се добродѣтелию. Словеси огнедыхновенними попаляіе ереси. Вѣрніе наставляіе троичскимъ сіаніемъ прѣбожественнымъ. Иже въ божествѣ едино разумѣваемъ, съприсносоущною славою имуще помолісе, молимтисе всегда Афанасіе даровати вселеннѣй единомышленіе, миръ и веліу милость.

Апостолу Варфоломею (11 іюня).

Пріидите вѣрныхъ състави купно въсхвалимъ апостола Христова изещна въпиюще къ нему. О Варѣоломею прѣхвалне, оучениче Господень, образомъ крестнымъ езыки оувѣривъ къ разуму божественному сконъчавъ, въжделѣніемъ и пропнѣе нещедно за Христа Бога. Того моли всеблажене спасти душе наше.

Св. пророку Елисею (14 іюня).

Пророкомъ сьредникъ и свѣтилникъ въселѣннѣи, хвалами почътемъ вѣрныи Іелісеа, Христу възыпюще съгласно, милосердо Господи, подаждь людемъ симъ молитвами пророкъ оставленіе грѣхомъ и веліу милость.

Ө. Спасскій.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) См., напримѣръ, П. Лихачевъ. «Палеографическое значеніе бумажныхъ водяныхъ знаковъ». Ч. 2, СПб, 1899, стр. 216. Надписаніе въ Тріоди 15 в.: «лѣту сушу шесть тысящному девятстному четьрдесятъ четвертому, кругъ слнцю 28, и лоунѣ 9, индикта 11 начаты быша мця ноеврія в 13, иже встыхъ оца нашего Іоана Архиепископа Константина Града, въ богоспасаемомъ въ великомъ Новѣгородѣ при державѣ великаго князя Василія Васильевича и при архіепископѣ владыцѣ Невифія въ пречестнѣмъ монастыри стога благовѣщенія Пресвятыя Богородицы въ Людннѣ конци рукослужимую десницею послѣднія въ грѣшницѣхъ священнопопко Варсоунофѣишка. Господь съ вами и духомъ вашимъ». Аминь. Въ началѣ надписанія Варсонофій по обычаю испрашиваетъ прощенія за неточности.

2) См. Житіе и жизнь благовѣрныя великія княжны Евфросиніи Суздальской. СПб, ОЛД безъ года изданія.

3) См. въ Временникѣ Общества друзей Русской книги, Парижъ 1938, в. IV статью Бориса Унбегауна: «Русская тайнопись 17 в. Нерасшифрованныя надписи Памво Беренды», также нашъ экскурсъ въ книгѣ Русское литургическое творчество», УМСА. Press, Парижъ 1951.

4) См. Е. Карскій. Славяно-Кирилловская палеографія. Ленинградъ, 1928, стр. 100. «Три горы съ крестомъ на средней» — знакъ итальянской бумаги 14-15 в. Ср. Лихачевъ. Бумага и древнія бумажныя мельницы въ Россіи, въ Зап. Р.И.А.О., т. 5, 1892, табл. № 29.

5) Мы принуждены изобразить черезъ составныя буквы К и С, славянскій знакъ.

Изъ богословской литературы

DODD, C. H. The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge. 1953. стр. XII + 478.

Появление въ свѣтъ давно ожидавшейся книги проф. Додда должно быть отмѣчено, какъ событіе въ Новозавѣтной наукѣ. Авторъ широко извѣстенъ не только, какъ замѣчательный изслѣдователь съ монументальной ученостью, но и какъ яркій и своеобразный богословъ и религиозный философъ. Его теорія «осуществленной эсхатологіи» (realized eschatology) привлекла къ себѣ общее вниманіе и приобрѣла многочисленных послѣдователей. И въ новой своей работѣ онъ не только вноситъ большой вкладъ въ изслѣдованіе Новаго Завѣта, но выражаетъ и свое религиозное міровоззрѣніе.

По содержанію, книга раздѣляется на три части. Первая посвящена той средѣ, въ которой возникло Четвертое Евангеліе; вторая — основнымъ понятіямъ Іоанновскаго богословія; третья — построенію Евангелія. Особое приложеніе содержитъ «нѣкоторыя соображенія объ историческомъ аспектѣ Четвертаго Евангелія».

Предполагая, что, въ отличіе отъ Евангелиста Марка, составитель Евангелія писалъ для нехристианскихъ читателей, которымъ надо было изложить христианское благовѣстіе отъ самыхъ его основаній на ихъ языкѣ, проф. Доддъ ставитъ своею задачею воспроизвести этотъ языкъ. Въ такомъ порядкѣ онъ послѣдовательно останавливается на Герметической письменности, на Эллинистическомъ Іудействѣ въ лицѣ его главнаго представителя, Филона Александрійскаго, на Іудействѣ Раввинистическомъ и на гностицизмѣ. Послѣдняя (6) глава этой первой части посвящена Мандеизму, но о ней должна быть рѣчь особо. Въ главахъ (2 и 3) о Герметизмѣ и о Филонѣ авторъ показываетъ тѣ понятія, въ которыхъ они соприкасаются съ Іоанновскимъ богословіемъ. При этомъ, онъ неизмѣнно отмѣчаетъ связь не только Филона, но и Герметической письменности съ Вѣтхимъ Завѣтомъ, допуская прямое вліяніе послѣдняго въ переводѣ Семидесяти. Съ другой стороны, онъ никогда не забываетъ подчеркнуть христианское своеобразіе Евангелія отъ Іоанна (1). Недостатокъ мѣста не позволяетъ мнѣ приводить примѣры. Ограничусь однимъ. Отмѣчая, какъ и другіе изслѣдователи, воплощеніе Логоса, для котораго нѣтъ мѣста въ ученіи Филона, Доддъ полагаетъ особое удареніе на томъ, что Воплощенный Логосъ Четвертаго Евангелія принадлежитъ исторіи и является предметомъ вѣры и субъектомъ и объектомъ любви. Въ гл. 4 о Раввинистическомъ Іудействѣ авторъ даетъ нѣсколько примѣровъ приложенія того, что мы о немъ знаемъ, къ толкованію Ін.

Примѣры эти чрезвычайно поучительны. Они, несомнѣнно, доказываютъ знакомство Евангелиста съ кругомъ понятій, даже съ терминологіей Раввинистическаго Іудейства и подводятъ насъ вплотную къ полемикѣ и къ богословію Евангелія. Въ гл. 5 о гностицизмѣ Доддъ не отрицаетъ точки соприкосновенія между Ін. и гностическими учениями, но и не преувеличиваетъ ихъ. Характерно, что, приступая къ гностицизму, Доддъ отказывается дать общій отвѣтъ на вопросъ объ отношеніи гностицизма къ христіанству и подчеркиваетъ, что намъ неизвѣстны гностическіе документы дохристіанскаго происхожденія. Различіе между Іоанновскимъ христіанствомъ и полу-христіанскимъ или близкимъ къ христіанству гностицизмомъ Доддъ усматриваетъ въ различномъ пониманіи основной концепціи познанія (γνῶσις). Особого разсмотрѣнія, какъ уже было сказано, требуетъ гл. 6 о Мандеизмѣ. Можно смѣло сказать, что послѣ наблюдений Додда для распространеннаго въ послѣднее время мнѣнія о Мандейскомъ происхожденіи Ін. уже не остается мѣста. Въ этомъ направленіи особенно постарался Бультманъ въ своемъ нашумѣвшемъ комментаріи на Ін., вышедшемъ, въ первомъ изданіи, въ 1941 г. Едва ли случайно замѣчаніе Додда (стр. 121, прим. 2), что «массивный комментарий Бультмана на Четвертое Евангеліе не попалъ ему въ руки» до окончания его работы надъ рецензируемой книгою. Доддъ начинаетъ съ того, что отмѣчаетъ составленіе Мандейскаго канона не ранѣе конца VII в. и отсутствіе Мандейскихъ рукописей древнѣе XVI в. Онъ ставитъ подъ вопросъ самостоятельное существованіе первохристіанской секты Іоанна Крестителя (стр. 120, прим. 5), къ которой современные историки склонны были возводить Мандейскую религію. Историческую реконструкцію послѣдней въ трудахъ Рейценштейна и того же Бультмана онъ подвергаетъ убійственной критикѣ. Почитаніе Іоанна Крестителя въ Мандеизмѣ онъ отказывается возводить дальше эпохи первоначальнаго Ислама, и въ идеѣ личнаго искупителя усматриваетъ христіанское вліяніе. Въ цѣломъ, онъ оцѣниваетъ Мандеизмъ, какъ одну изъ многочисленныхъ гностическихъ системъ, въ которой переплетаются элементы разнаго происхожденія, съ преобладаніемъ Ветхозавѣтно-іудейскихъ. По заключенію Додда, для пониманія Ін. Мандеизмъ даетъ немного.

Вторая часть рецензируемой книги открывается вводною главою (1) о Іоанновскомъ символизмѣ, предполагающемъ существованіе «міра невидимыхъ реальностей», отображеніемъ котораго является видимый міръ. Къ символамъ относятся и Іоанновскія «знаменія» (σημεῖα), подъ которыя подходитъ, въ первую очередь (хотя и не исключительно), чудеса Христовы, понимаемые, какъ символическіе акты. Начиная съ гл. 2, Доддъ сосредоточивается на обзорѣ основныхъ понятій Іоанновскаго богословія. Таковыми являются: вѣчная жизнь (2), познаніе Бога (3), истина (4), вѣра (5), единеніе съ Богомъ (6), свѣтъ, слава, судъ (7), Духъ (8), Мессія (9), Сынъ Человѣчскій (10), Сынъ Божій (11), Логосъ (12). Изложеніе Додда, отправляющееся отъ символическаго пониманія Евангелія и отъ достигнутаго въ первой части знанія той религіозной среды, въ которой оно возникло, отличается замѣчательной стройностью, приводя черезъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней къ основоположному понятію Логоса, которое даетъ естественную исходную точку для третьей части, посвященной построенію Еван-

гелія. Отъ исчерпывающаго обзора я вынужденъ отказаться и здѣсь. Отмѣчу только главное.

Такъ, въ понятіи жизни вѣчной Доддъ различаетъ двѣ стороны: участіе въ общемъ воскресеніи, котораго ожидало «popular Christianity», (стр. 148), и обладаніе жизнью вѣчною уже здѣсь и теперь (here and now). На послѣднемъ въ Ин. лежитъ удареніе, и оно есть условіе перваго. Познаніе Бога достигается въ воплощеніи Логоса, какъ исполненіи въ исторіи историческаго ожиданія Израиля. Отожествленіе познанія съ видѣніемъ носитъ на себѣ печать греческаго духа, но, въ отличіе отъ эллинистической мистики, посредствующее начало этого познанія — видѣнія есть живое лицо, и познаніе предполагаетъ единство людей въ Богѣ: во Христѣ и со Христомъ. Такое же сложное сплетеніе элементовъ іудейскихъ и греческихъ наблюдается и въ понятіи истины, которое относится въ Ин. къ области подлиннаго бытія (the realm of pure and eternal reality), въ отличіе отъ нынѣшняго міра преходящихъ явленій. Эта вѣчная реальность получаетъ свое выраженіе во Христѣ. Онъ не только открываетъ истину. Онъ Самъ **есть** истина. А потому познаніе истины предполагаетъ соединеніе со Христомъ. Вѣра есть то же видѣніе Христа, недоступное тѣлеснымъ очамъ. Единеніе съ Богомъ состоитъ въ томъ, что «Отецъ, Сынъ и ученики пребываютъ другъ въ другъ въ силу любви, которая есть ничто иное, какъ жизнь и дѣйствованіе Бога» (стр. 196). Въ противоположность эллинистической мистикѣ, это единеніе есть личная связь съ живымъ Богомъ, его посредникъ — конкретная историческая личность, а его начало — любовь — получаетъ свое историческое выраженіе въ Страстяхъ Христовыхъ. Іоанновское понятіе свѣта стоитъ, какъ и въ эллинизмѣ, въ парѣ съ понятіемъ жизни. Воплощеніе Логоса, какъ носителя жизни и свѣта, приводитъ къ явленію славы. Связь свѣта и славы восходитъ къ Ветхому Заѣту, но свое предѣльное выраженіе слава Христова получаетъ въ Его Страстяхъ. Судъ есть различеніе. Оно совершается въ свѣтѣ и связано съ явленіемъ свѣта (ср. III, 19-21). Эта мысль особенно дорога Додду, и онъ ее повторно высказывалъ и въ своихъ раннѣйшихъ трудахъ. Въ этомъ смыслѣ все служеніе Христово есть судъ, но его кульминаціонная точка есть смерть Христова. Не имѣя дѣйствительной параллели въ эллинистической мистикѣ, Іоанновская идея суда достойно завершаетъ ученіе раннѣйшихъ Новозавѣтныхъ писаній. Анализу Іоанновскаго понятія Духа Доддъ предпосылаетъ его исторію въ Іудействѣ и въ Эллинизмѣ и отмѣчаетъ противорѣчія въ эллинистическомъ ученіи о духѣ. Концепція Духа въ Четвертомъ Евангеліи предполагаетъ синоптическое представленіе, восходящее къ іудейской идеѣ пророческаго вдохновенія. Понятіе Духа употребляется въ Ин. не въ одномъ, а во многихъ смыслахъ. Особое значеніе имѣетъ сближеніе понятія Духа съ понятіемъ истины, какъ подлиннаго бытія, съ которымъ оно фактически совпадаетъ. Богъ есть духъ. Рожденіе отъ Духа равнозначно рожденію отъ Бога. Его условіе есть нисхождение Сына Человѣческаго, оно же — воплощеніе Логоса. Въ главѣ (9) о Мессіи Доддъ останавливается на употребительныхъ въ Ин. мессіанскихъ титулахъ, особо выдѣляя представленіе о Мессіи, какъ о Царѣ, а еще болѣе, какъ объ «Агнцѣ Божіемъ», склоняясь къ толкованію послѣдняго не въ смыслѣ Пасхальнаго агнца или Раба Господня въ

Ис. 53, но выводя его из апокалиптической мессіанской символики, которая могла быть известна в Ефесе. Титулу «Сын Человѣческой» посвящается цѣлая глава (10). Додд не рѣшается утверждать, чтобы это наименование было мессіанскимъ титуломъ въ до-христіанскомъ Иудействѣ. Онъ сближаетъ его съ «небеснымъ человѣкомъ» эллинистическихъ документовъ и видитъ въ немъ «подлиннаго человѣка» (ἀληθινὸς ἄνθρωπος), Платоновскую идею человѣка. Сын Человѣческой представляетъ собой идеальное или искупленное человѣчество. А въ свѣтъ іудейскихъ параллелей первое употребленіе титула (1.51) позволяетъ сближать Сына Человѣческаго съ идеальнымъ Израилемъ, а далѣе и съ Рабомъ Господнимъ у Исаи. При этомъ, въ отличіе отъ эллинистическихъ абстракцій, Сын Человѣческой въ Ин. остается исторической личностью. Особая глава (11) посвящена и понятію Сына Божія. Граница между Богомъ и человѣкомъ стирается въ Эллинизмъ, но соблюдается во всей строгости въ Иудействѣ, неизмѣнно различающемъ твореніе и рожденіе. Богосыновство въ іудейскомъ представленіи предполагаетъ усыновленіе. Въ Іоанновскомъ употребленіи термина «Сынъ Божій» о Мессіи, какъ полномочномъ представителѣ Отца, подразумевается зависимость Сына отъ Отца, Ихъ совершенное единство и принадлежность Сына къ высшей сферѣ: Его довременное существованіе, нисхождение и восхожденіе. Человѣческой путь Иисуса есть проекція во времени вѣчнаго отношенія любви между Отцомъ и Сыномъ.

Послѣдняя (12) глава второй части посвящена Логосу. Отправляясь отъ Ветхаго Завѣта, Додд констатируетъ, что, для еврея, слово, однажды произнесенное, продолжало жить и дѣйствовать. Со своей стороны, въ эллинистической средѣ, безотносительно къ употребленію термина «Логосъ», идея посредствующей божественной ипостаси была чрезвычайно распространена. Въ Ин. слово λόγος встрѣчается часто и употребляется съ неодинаковымъ содержаніемъ. Оно выражаетъ, въ ученіи Христовомъ, и вѣчную истину и съ нею отождествляется, но только въ Прологѣ Христосъ **есть** Слово. Изъ ветхозавѣтнаго представленія о словѣ Господнемъ, которымъ сотворенъ міръ, и которое получаетъ свое выраженіе въ Торѣ, или Законѣ, можетъ быть выведено ученіе Пролога, за исключеніемъ, однако, божественнаго достоинства Логоса и Его воплощенія. Обращаясь къ литературѣ Премудрости и къ Эллинистическому Иудейству (въ лицѣ Филона), Додд полагаетъ, что для эллинистическихъ читателей Евангелистъ сознательно усвоилъ его терминологию, въ которой идея слова сочетается съ идеею мысли, или премудрости. Неупотребленіе термина «Логосъ» за предѣлами Пролога не вызываетъ трудности, поскольку идея посредничества между Богомъ и міромъ проходитъ черезъ все Ин., и Христосъ есть Сын Человѣческой, т. е. идея человѣка: въ Платоновской терминологіи, идея идей. Въ воплощеніи Логоса мысль Бога, получающая свое выявленіе въ твореніи и откровеніи и выражающая смыслъ міра, достигаетъ своей «предѣльной концентрации» въ Сынѣ Человѣческомъ, какъ исполненіи божественнаго замысла о человѣкѣ. Но, въ отличіе отъ Филона и другихъ эллинистическихъ мыслителей, Евангелистъ отправляется не отъ космологіи, а отъ вѣры въ Иисуса и позна-

нія въ Немъ Бога. Философія Пролога заполняется конкретнымъ содержаніемъ въ Евангеліи, которое и повѣствуетъ о воплощеніи Логоса.

Построенію Ін. и посвящена третья часть рецензируемой книги. Доддъ различаетъ въ Ін. Вступленіе (гл. I), двѣ основныя части: Книгу Знаменій (II - XIII) и Книгу Страстей (XIII - XX), и постскрипtum (XXI), съ Евангеліемъ органически не связанный. Онъ сознательно ставитъ свою задачею понять Евангеліе въ томъ текстѣ, въ какомъ оно до насъ дошло, и неизмѣнно отказывается отъ тѣхъ перемѣненій, къ которымъ такъ охотно прибѣгаетъ современная наука (ср. стр. 289 сл., 308 сл., 355 сл., 389, 406 сл., 414 сл. и мн. др.). При этомъ, Книгу Знаменій Доддъ раздѣляетъ на семь эпизодовъ, представляющихъ сплетеніе повѣствованія о дѣлахъ Иисуса съ рѣчами, вскрывающими смыслъ повѣствованія.

Къ надлежащему пониманію Вступленія приводитъ Додда сопоставленіе Ін. I съ Мк. I. 1-15. Свидѣтельство I. 19-51, достигающее своей высшей точки въ словахъ Иисуса Нааванаилу (ст. 51), предопредѣляетъ пониманіе всего Евангелія, какъ «осуществленной эсхатологии». Этому свидѣтельству предпосылается, для эллинистическихъ читателей, ученіе о Логосѣ (I, 1-18). Воплощенію Логоса въ Прологѣ (I, 14) отвѣчаетъ свидѣтельство о «небѣ отверстою и ангелахъ Божіихъ, восходящихъ и нисходящихъ на Сына Человѣческаго» (I, 51).

Я лишень возможности воспроизвести сколько-нибудь подробно развитіе мысли Додда въ предпринятомъ имъ анализѣ Ін. При чрезвычайной сжатости его изложенія, это значило бы попросту перевести на русскій языкъ его трудъ. Ограничусь указаніемъ тѣхъ эпизодовъ, которые онъ различаетъ въ Книгѣ Знаменій. Первый эпизодъ (II. 1 — IV. 42) онъ озаглавилъ «Новое начало», толкуя знаменіе въ Канѣ Галилейской, какъ символическое выраженіе мысли I. 17, и вскрывая въ очищеніи храма, понимаемомъ, опять-таки, какъ знаменіе, мысль о Церкви, какъ Тѣлѣ Христовомъ, и указаніе на смерть и воскресеніе Христова. Бесѣда съ Никодимомъ есть программа всего дѣла Христова. Евангелистъ сближаетъ понятіе воды и Духа въ христіанскомъ крещеніи, противопоставляемомъ крещенію Іоанна, и усматриваетъ въ IV, 16-18 переходъ къ темѣ о храмѣ, къ которой относилось второе знаменіе, и которая приводитъ къ ученію о поклоненіи Богу въ Духѣ и истинѣ. Второй эпизодъ (IV. 46 — V. 47) озаглавленъ: «Животворящее Слово». Въ этомъ эпизодѣ второе знаменіе (V. 1 сл.) связано съ первымъ эпизодомъ символомъ воды и снова возвращается къ мысли I. 17. Въ бесѣдѣ, которая вытекаетъ изъ знаменія, мысль объ исполненіи Сыномъ воли Отца исключаетъ всякую возможность видѣть въ Сынѣ «второго Бога». Третій эпизодъ (VI) озаглавленъ: «Хлѣбъ жизни». Противоположеніе, въ первой части бесѣды, пищи, пребывающей въ жизнь вѣчную, и маннъ снова имѣетъ за собою мысль I. 17. Яденіе Христа, какъ хлѣба жизни, означаетъ единеніе со Христомъ чрезъ пребываніе другъ въ другѣ, получающее свое раскрытіе въ Прощальной Бесѣдѣ, и содержитъ намекъ на Его смерть. Отрывку VI. 60-71 усваивается значеніе эпилога (каковое въ предыдущихъ эпизодахъ принадлежитъ отрывкамъ III. 22-36 и IV. 31-42) съ возвращеніемъ понятія Духа, какъ

абсолютной реальности, противопоставляемой плоти и дающей ключь къ пониманію бесѣды. Четвертый эпизодъ (VII-VIII) озаглавленъ: «Свѣтъ и Жизнь. Явленіе (manifestation) и отверженіе». Тема отрывка — конфликтъ между Иисусомъ и вождями Иудейства съ повторными указаніями на грозящую Иисусу опасность. Драматическое единство отрывка, распадающагося на рядъ діалоговъ, опредѣляется, даже терминологически, явленіемъ Иисуса изъ сокровенности и возвращеніемъ Его въ сокровенность. Являя Себя на праздникъ Кушей, какъ Мессія, Иисусъ выходитъ изъ мессіанскихъ категорій, какъ источникъ воды живою и свѣтъ міру. Въ *ἐγὼ εἰμι* (ср. VIII, 24, 28) Онъ свидѣтельствуетъ о Своемъ вѣчномъ бытіи въ единеніи съ Отцомъ. Весь эпизодъ стоитъ подъ знакомъ приближающихся Страстей. Пятый эпизодъ (IX. I-X, 21, съ прибавленіемъ X. 22-39) озаглавленъ: «Судъ въ Свѣтъ» (by the Light), и тѣсно связанъ съ предыдущимъ. Исцѣленіе слѣпорожденнаго есть знаменіе побѣды свѣта надъ тьмою въ смыслѣ ученія Пролога, но удареніе не столько на явленіи свѣта, сколько на судѣ какъ его слѣдствіи. И смерть Христова, неотвратимая уже въ послѣднемъ эпизодѣ, раскрывается, какъ добровольная и замѣстительная, что составляетъ переходъ къ слѣдующему эпизоду. Отрывокъ X. 22-39, въ значеніи эпилога, выражаетъ Мессіанство Иисуса на языкѣ эллинистической религіозной мысли и приближаетъ читателя къ смерти Мессіи. Въ шестомъ эпизодѣ (XI. 1-53) Доддъ вскрываетъ «Побѣду жизни надъ смертью». Слово и дѣло сплетены въ немъ въ одно недѣлимое цѣлое. Жизнь есть даръ Христовъ тому, кто отвѣчаетъ на Его зовъ, *here and now*. И Онъ же даруетъ ее въ воскресеніи въ Послѣдній день. Воскрешеніе Лазаря есть иллюстрація ученія о воскресеніи въ V. 28, какъ символъ общаго воскресенія, выражающаго, въ свою очередь, мысль о Христѣ, какъ Воскресеніи и жизни. Но побѣда Христа надъ смертью достигается черезъ смерть, и рѣшеніе Синедріона убить Иисуса Доддъ понимаетъ, какъ *pendant* къ воскресенію Лазаря. Послѣдній, седьмой, эпизодъ (XII. 1-36) есть «Жизнь черезъ смерть». Подзаголовокъ гласитъ: «Значеніе Креста». Тема эпизода — смерть и воскресеніе. Виѳанское помазаніе и Торжественный входъ понимаются, какъ знаменія. Наступленіе часа Страстей имѣетъ тотъ смыслъ, что знаменія жизни и свѣта уступаютъ мѣсто подлинному дару: оно означаетъ прославленіе Сына Человѣческаго и судъ надъ міромъ. Отрывокъ XII. 37-50 есть эпилогъ къ Книгѣ Знаменій, которая вся толкуется, какъ развитіе мысли I. 10-11. Резюме, словами Иисуса (ср. стт. 44-50), Его раннѣйшихъ рѣчей имѣетъ ближайшее отношеніе къ эпизоду первому, второму и четвертому и обрывается на обѣтованіи жизни.

Въ особомъ параграфѣ, озаглавленномъ «Заключеніе: характеръ и построеніе Книги Знаменій», Доддъ подводитъ итогъ сказанному. Въ органическомъ единствѣ главъ II-XII онъ видитъ не столько логическій процессъ, сколько «музыкальную фугу» и старается показать, что каждый эпизодъ заключаетъ въ себѣ все Евангеліе, обнимающее путь изъ Галилеи въ Иерусалимъ, смерть, воскресеніе и славу (у Додда два понятія: *ascent, exaltation*). Надъ каждымъ изъ нихъ можетъ быть написано: «Приходитъ часъ и нынѣ есть». Съ другой

стороны, взаимная связь эпизодов подчеркивается нарочитыми ссылками (**cross-references**) и достигается эпилогами. Въ послѣдовательномъ развитіи мысли, общая тема жизни начинается съ рожденія (въ первомъ эпизодѣ) и кончается побѣдою жизни надъ смертью и превращеніемъ смерти въ славу (въ двухъ послѣднихъ). Это же развитіе наблюдается въ трактовкѣ и другихъ темъ, напр., отношенія Отца и Сына.

Обозрѣніе Книги Страстей раздѣлено на двѣ главы. Первая посвящена Прощальной Бесѣдѣ и Первосвященнической Молитвѣ подѣ общимъ заглавіемъ «The Farewell Discourses (XIII-XVII)», вторая — «Повѣствованію о Страстяхъ». Въ вступительномъ параграфѣ первой главы обозрѣваются основные темы отрывка. Доддъ видитъ въ нихъ развитіе, съ одной стороны, эзотерическаго ученія синоптическихъ Евангелій, съ другой стороны, ученія Книги Знаменій. Первое претерпѣваетъ въ Ин. существенное измѣненіе. Трактовка смерти и воскресенія Христова, какъ событія эсхатологическаго, не оставляетъ мѣста для особаго предсказанія Второго Пришествія. Это послѣднее есть возвращеніе Христа къ ученикамъ, связанное съ пришествіемъ Святаго Духа. Истинная Парусія осуществляется въ Божественной любви (*ἀγάπη*). Переходя къ содержанію рѣчей (§ 2), Доддъ показываетъ, что, за вычетомъ молитвы гл. XVII, не имѣющей параллели въ Книгѣ Знаменій, построение отрывка XIII-XVI подчинено тому же закону, который положенъ въ основаніе отдѣльныхъ эпизодовъ послѣдней. Отрывокъ открывается «драматической сценою XIII. 1-30», имѣющей значенія знаменія, съ богатымъ символическимъ содержаніемъ, получающимъ свое раскрытіе въ рѣчахъ. Съ выходомъ Иуды, вѣрующей остатокъ окончательно отдѣленъ отъ невѣрующаго міра. За «драматическою сценою» слѣдуетъ «диалогъ о Христовомъ отшествіи и возвращеніи (XIII. 31 — XIV. 31)». Додду слышится за обѣтованіемъ XIV. 3 преданіе, сохраненное ап. Павломъ въ I Фесс. IV. 13-18. Но въ Ин. возвращеніе Иисуса «означаетъ, что послѣ смерти Иисуса и вслѣдствіе ея, Его послѣдователи войдутъ въ единеніе съ Нимъ, какъ ихъ живымъ Господомъ, а черезъ Него съ Отцомъ, и такимъ образомъ войдутъ въ вѣчную жизнь» (стр. 405). Къ вѣрѣ и познанію, а тѣмъ самымъ, и къ вѣчной жизни ведетъ откровеніе любви. Отрывокъ XIV. 27-31 понимается въ свѣтѣ синоптическихъ параллелей (Мк. XIV. 41-42), какъ добровольный выходъ Иисуса навстрѣчу князя міра во исполненіе воли Отца. Послѣдующее («Рѣчь о Христѣ и Его Церкви, XV-XVI»), по мнѣнію Додда, предполагаетъ Крестъ уже въ прошломъ. Истинная виноградная лоза есть Христосъ распятый и воскресшій. Начало единенія есть любовь. Любви противопоставляется ненависть міра къ Церкви. Но, какъ и въ гл. IX, судъ обращается на судей, и Параклитъ, заступающій мѣсто Христа, есть защитникъ на судѣ, который мыслится, какъ Страшный Судъ. Побѣда Христа, которою кончаются рѣчи, есть побѣда въ духовномъ планѣ. Она противопоставляется, въ самомъ основаніи Церкви, человѣческой немощи ея основателей. «Молитва Христа (XVII)», тѣсно связанная съ предыдущими рѣчами, понимается, какъ духовное восхожденіе къ Богу Его и тѣхъ, кого она обнимаетъ. Свое историческое

выраженіе она получаетъ въ Его смерти. Въ отличеніе отъ Герметической письменности, которая тоже знаетъ примѣры діалога, заканчивающагося молитвою посвященія, Иоанновская молитва носитъ характеръ не индивидуальный, а корпоративный, мы бы сказали: соборный (ср. образъ лозы), и единеніе съ Богомъ осуществляется въ любви и покоится на историческомъ фактѣ смерти и воскресенія.

Въ «Повѣствованіи о Страстяхъ» Доддъ тщательно отмѣчаетъ всѣ тѣ точки, въ которыхъ повѣствованіе Иоанновское отличается отъ синоптического, съ особымъ вниманіемъ останавливаясь на томъ, что составляетъ своеобразие Четвертаго Евангелія. Не притязая на объясненіе всѣхъ этихъ особенностей исключительно Иоанновскимъ богословіемъ, онъ полагаетъ, что, въ цѣломъ, значеніе отдѣльныхъ моментовъ въ исторіи Страстей раскрывается для читателей Евангелія въ свѣтѣ раннѣйшихъ его указаній. Я, къ сожалѣнію, не могу останавливаться на тѣхъ интереснѣйшихъ сопоставленіяхъ, къ которымъ его приводитъ анализъ такихъ характерныхъ для Ин. отрывковъ, какъ XVIII. 8; 32; 37; XIX, 30; 34-35. Выводъ, къ которому онъ приходитъ, гласитъ, что всѣ раннѣйшія знаменія получаютъ свое завершеніе въ «конечномъ и всеобъемлющемъ знаменіи Страстей». Оно есть знаменіе и знаменуемое въ одно и то же время. Въ отличіе отъ преходящихъ знаменій прешлаго, знаменіе Креста имѣетъ непреходящее значеніе. Оно измѣнило теченіе исторіи и принадлежитъ къ двумъ порядкамъ бытія, временному и вѣчному. Поскольку въ Ин., какъ его понимаетъ Доддъ, полнота прославленія Христова совершилась уже въ Его распятіи, воскресеніе не имѣетъ въ немъ того значенія, какое усваивается ему въ другихъ памятникахъ.

Въ Приложеніи об «историческомъ аспектѣ Четвертаго Евангелія» Доддъ признаетъ, что, несмотря на свой богословскій характеръ, оно подходитъ подъ литературную форму евангелія, предполагающую историческое содержаніе. Но рѣчи Евангелія не могутъ имѣть болѣе историческаго характера, чѣмъ рѣчи другихъ историковъ древности, и на построеніе повѣствованія оказали вліяніе идеи. Однако, Иоанновская формула: «приходитъ часъ и нынѣ есть», передаетъ подлинное ученіе Иисуса и ближе къ исторіи, чѣмъ преодолѣніе «осуществленной эсхатологіи» у синоптиковъ. Доддъ склоняется къ мысли, что авторъ Евангелія не пользовался письменными источниками, но не былъ и очевидцемъ евангельской исторіи. Онъ былъ носителемъ параллельной линіи преданія, отчасти низшей, отчасти высшей исторической цѣнности сравнительно съ Евангеліемъ отъ Марка. Топографическія данныя Ин. позволяютъ искать источники этой линіи преданія въ южной Палестинѣ.

Таково, въ общихъ чертахъ, содержаніе рецензируемой книги. Мы можемъ перейти къ выводамъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что, въ цѣломъ, книга Додда представляетъ собою цѣннѣйшій вкладъ въ Новозавѣтную науку. Прежде всего, должно быть отмѣчено чувство отвѣтственности автора. Онъ спокойно отстраняетъ теоріи, съ перваго взгляда обѣщающія, но въ дѣйствительности построенныя на пескѣ, какова, напр., теорія Мандейскаго происхожденія Ин., и умѣетъ

показать внутреннее единство и замѣчательную стройность изучаемаго имъ памятникѣ, отправляясь отъ традиціонной формы текста, упорно и умѣло защищаемой имъ отъ всякихъ попытокъ расслоенія и перекройки. Въ этомъ отношеніи книга Додда выгодно отличается не только отъ комментарія Бультмана, но и отъ комментаріевъ Бернарда и даже архіепископа Темпля. Убѣдительное доказательство внутренняго и внѣшняго единства Ин. есть первая заслуга Додда. Неменьшею заслугой является толкованіе Евангелія на языкѣ эпохи. Трудная задача, поставленная Доддомъ, ему, несомнѣнно, удалось: языкъ эпохи онъ сумѣлъ воспроизвести, какъ никто другой. И очень важно, что въ этомъ языкѣ онъ уловилъ его ветхозавѣтную струю, которую неизмѣнно подчеркиваетъ и въ толкованіи Евангелія. Но, переводя Евангеліе на языкъ эпохи, онъ съ тѣмъ большею силою почувствовалъ его своеобразіе, его несводимость къ тѣмъ вліяніямъ, которыя на немъ сказались. Эта несводимость есть единственность и неповторимость явленія Христа въ исторіи. Въ глазахъ Додда Четвертое Евангеліе есть цѣнный историческій источникъ. Онъ отмѣчаетъ его совпаденія съ синоптиками, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ оказываетъ ему и предпочтеніе передъ ними. Небезынтересны частности. Авторъ признаетъ существованіе до-Іоанновскаго преданія, лежащаго въ основаніи Евангелія. Въ смежной области, онъ готовъ допустить, что Мессіанское толкованіе пророчества Мих. V. 2. было вызвано историческимъ фактомъ рожденія Иисуса въ Вифлеемѣ, а вовсе не было тою почвою, на которой это преданіе возникло. Можно привести и другіе примѣры конструктивной критики автора.

И тѣмъ не менѣе, во многихъ точкахъ его замѣчательная работа оставляетъ читателя въ недоумѣніи.

Какъ уже было сказано, авторъ приобрѣлъ широкую извѣстность своею теоріей «осуществленной эсхатологіи». Не развивая ее въ подробностяхъ, онъ повторно ее исповѣдуетъ и на протяженіи рецензируемой книги (напр. на стр. 7, 165 сл., 296, 447, ср. 294), какъ предпосылку, отъ которой онъ отправляется. Во всѣхъ деталяхъ она изложена въ раннѣйшихъ его работахъ (2). Сущность теоріи заключается въ томъ, что явленіе Христа было тѣмъ концомъ, въ которомъ ветхозавѣтныя чаянія получили свое совершенное исполненіе. Возвращеніе Господа во славу ожидалось со дня на день. Наступившая эпоха и была эпоха эсхатологическая: «**realized eschatology**». Опозданіе Парусіи имѣло своимъ слѣдствіемъ перенесеніе ожиданія въ будущее: возникновеніе «**futuristic eschatology**», получившей въ Новомъ Завѣтѣ свое законченное выраженіе въ Апокалипсисѣ, но наложившей свою печать и на другія книги. Въ этомъ общемъ очеркѣ, теорія «**realized eschatology**», не является чѣмъ-то абсолютно новымъ и оригинальнымъ. Представленіе о новозавѣтныхъ временахъ, какъ о началѣ эсхатологической эпохи, имѣетъ защитниковъ даже среди католическихъ богослововъ. Съ другой стороны, пониманіе Царства Божія не въ смыслѣ царской области, новаго неба и новой земли въ планѣ пного бытія, а въ имманентномъ смыслѣ царской власти должно быть признано преобладающимъ въ наше время. Но теорія «**realized**

eschatology», отказывается понимать въ собственномъ смыслѣ начало и конецъ Божяго дѣйствованія въ мірѣ и исторіи. Христіанское ученіе о Сотвореніи міра и о Страшномъ Судѣ подводится Доддомъ подъ категоріи міѳологическія, выражающія телеологическое пониманіе исторіи, какъ осуществленія единого Божественнаго плана. Это — «символь, а не дѣйствительность (actuality)». Представленіе о Второмъ Пришествіи Христовомъ выражаетъ послѣднюю цѣль (absolute finality), исторіи. Теорія «realized eschatology», получила чрезвычайное распространеніе. До послѣдней войны я имѣлъ случай убѣдиться, какъ глубоко было ея вліяніе на англійскихъ студентовъ-богослововъ. Не далѣе, какъ сегодня, читая очередной номеръ «Theology» (LVI, 402, декабрь 1953), я нашелъ въ немъ статью Prideaux: «Время и Второе Пришествіе», которая говоритъ о томъ же. Это, конечно, не Entmythologisierung Бульмана, но различіе мнѣ представляется скорѣе количественнымъ, чѣмъ качественнымъ. И не вытекаетъ ли преодоленіе того, что Доддъ называетъ «futuristic eschatology», изъ потребности перенести христіанское упованіе на языкъ нашего времени?

Какъ бы то ни было, наряду съ безспорнымъ въ книгѣ Додда есть и спорное. Съ теоріею «realized eschatology» оно не всегда непосредственно связано, но главныя возраженія упираются въ нее.

Конкретнаго вопроса о происхожденіи Ин. Доддъ не ставитъ и касается только вскользь. Отвѣтъ на этотъ вопросъ не входитъ въ его задачу, но, явно, и не представляетъ для него интереса. Но, высказываясь противъ авторства ап. Іоанна Зеведеева, больше того, противъ авторства непосредственнаго свидѣтеля (Евангельской исторіи вообще, относя составленіе Евангелія ко II вѣку и рѣшительно отвергая единство происхожденія Евангелія и Апокалипсиса, Доддъ отказывается идти въ ногу съ современною наукою, которая проявляетъ явную тенденцію отвѣчать на всѣ эти вопросы въ положительномъ смыслѣ. По вопросу о происхожденіи Ин. XXI Доддъ готовъ согласиться съ тѣми учеными, которые видятъ въ этомъ отрывкѣ отраженіе споровъ между Римомъ и Ефесомъ. Мнѣніе это очень интересно, но самое отрицаніе изначальной принадлежности гл. XXI къ Ин., хотя и пользуется широкимъ распространеніемъ, представляется мнѣ недостаточно обоснованнымъ⁽³⁾.

Все это частности. Обращусь къ главному. И, прежде всего, мнѣ хотѣлось бы поставить нѣсколько вопросовъ. Первый не имѣетъ ближайшаго отношенія къ Ин. Мнѣ не до конца ясно отношеніе Додда къ рожденію Іисуса отъ Дѣвы, какъ о немъ повѣствуютъ Матѳей и Лука. Конечно, въ Ин. вопросъ этотъ прямо не ставится. Но ссылаясь на I. 45, Доддъ, въ лучшемъ случаѣ, не пытается отрицать отцовства Іосифа (ср. стр. 260, прим. 1). Между тѣмъ, совершенно ясно, что ни въ I. 45, ни въ VI. 42 отцовство Іосифа не утверждается Евангелистомъ, какъ историческій фактъ.

Второй вопросъ касается символа воды въ Ин. Доддъ удѣляетъ ему больше вниманія, чѣмъ его прѣшественники. И, все-таки, это вниманіе мнѣ представляется недостаточнымъ. Образъ воды проходитъ черезъ все Евангеліе и сообщаетъ внутреннее единство главамъ I-X, какъ я

это старался показать в своей рукописной диссертации: «Водою и Кровию и Духомъ. Къ пониманію Ин.» (Парижъ 1946). Въ Иоанновской символикѣ понятіе воды противостоитъ характерному для синоптиковъ понятію горы. Насколько я могу усмотрѣть, понятіе горы въ Ин. VI. 3, 15, возвращающее насъ къ синоптическимъ параллелямъ, представляется довольно случайнымъ, и я удивился тому значенію, которое ему придаетъ Доддъ (стр. 333).

Другіе вопросы требуютъ большаго вниманія. И прежде всего, вопросъ о Духѣ. Въ главѣ, посвященной Духу, мысль о Немъ, какъ о личности, не выражена съ достаточной ясностью. Она остается неподчеркнутой и въ изложеніи Прощальной Бесѣды, хотя изъ противоположенія Духа, какъ иного Параклита, Иисусу Его личное бытіе, несомнѣнно, вытекаетъ. Неясность понятія Духа наблюдается и въ раннѣйшихъ работахъ Додда. Онъ отмѣчаетъ въ первоначальной Церкви «нѣсколько наивную концепцію» Духа, связываетъ съ Духомъ «сверхъестественные дары» (supernatural blessings), извѣстные, впрочемъ, и внѣ христіанства въ состояніи сильнаго религіознаго возбужденія. Для Додда Духъ есть «сверхъестественное въ человѣческомъ опытѣ». Онъ даже утверждаетъ (стр. 226), что Иоанновская Троица — это Отецъ, Сынъ и Параклитъ, а не Отецъ, Сынъ и Духъ. Утвержденіе это не получаетъ никакого обоснованія, и я не вполне понимаю, какъ можно его согласовать съ тѣмъ фактомъ, что Параклитъ повторно называется «Духомъ истины». Заявленіе это тѣмъ болѣе неожиданно, что, какъ я показалъ въ другомъ мѣстѣ⁽⁴⁾, Иоанновская терминологія Духа достигаетъ замѣчательной точности, выгодно отличающей Четвертое Евангеліе отъ раннѣйшихъ Новозавѣтныхъ писаній. Съ своей стороны, обѣщанное въ Прощальной Бесѣдѣ возвращеніе Христа связано, по ученію Ин., съ пришествіемъ Духа, какъ Божественнаго Лица.

Столь же неясно то мѣсто, которое усваиваетъ авторъ воскресенію. Съ одной стороны, онъ отдаетъ себѣ отчетъ въ томъ, что смерть и воскресеніе Христовы представляютъ собою единый неразложимый актъ. Онъ пишетъ, какъ бы въ одно слово, «death-and-resurrection» (ср. стр. 374 сл., 439). Это совершенно точно и для Четвертаго Евангелія и для всего Новозавѣтнаго богословія въ цѣломъ. Мало того, *ἄψωθῆναι* въ Ин. (XII, 32 и др.) есть, въ одно и то же время, вознесеніе на крестъ и вознесеніе во славу. Это совпаденіе есть послѣдовательное выраженіе единства Страстей и Воскресенія. Но Вознесеніе въ собственномъ смыслѣ Доддъ обходитъ молчаніемъ. *ἄψωθῆναι* для него только вознесеніе на крестъ, съ которымъ и связана слава (ср. стр. 378, 441). При этомъ, всякая возможность недоразумѣнія исключается. Авторъ знаетъ, что этотъ терминъ, относящійся къ распятію, «употреблялся въ первоначальномъ языкѣ Церкви о вознесеніи» (стр. 394). Выпаденіе Вознесенія неизбежно вытекаетъ изъ того умаленія Воскресенія, которое было отмѣчено въ обзорѣни содержанія рецензируемой книги. Изъ единства смерти и воскресенія фактически остается только смерть. Между тѣмъ, по ученію Ин., Христосъ восходитъ въ Отцу въ Страстяхъ и Воскресеніи. Этотъ процессъ получаетъ свое завершеніе въ Вознесеніи, которое въ Ин. несомнѣнно, подразумѣвается (ср. разныя формы глагола *ἀναβαίω* въ III. 13, IV, 62 и XX, 17), и за кото-

рымъ слѣдуетъ скорое возвращеніе Христа в Духѣ, отличное отъ чаемаго возвращенія его въ Послѣдній День. Но, отрѣшаясь отъ «futuristic eschatology», Доддъ не находитъ мѣста и для Страшнаго Суда, относя его къ «realized eschatology», и сливаетъ воскресеніе Христово съ Его скорымъ возвращеніемъ въ Духѣ.

Если позволительно выразить общее впечатлѣніе отъ книги Додда, я сравнилъ бы ее съ кружевомъ тончайшей работы. Это плодъ величайшаго труда, огромнаго напряженія мысли и подлинной любви. И за книгою я часто съ волненіемъ чувствую автора, съ которымъ я связанъ долготѣною дружбой. Ни одна подробность Ин. не оставлена безъ вниманія. Только въ рѣдкихъ случаяхъ читателю хочется протестовать противъ того, что ему кажется преувеличеніемъ. Такъ, я не сталъ бы утверждать, чтобы каждый (или почти каждый) изъ семи эпизодовъ Книги Знаменій начинался съ пути Христова изъ Галилеи въ Иерусалимъ (стр. 384 сл.). И мое ухо отказывается слышать въ глаголѣ ἀναβάνω, какъ техническомъ терминѣ для путешествій въ Иерусалимъ, намекъ на ἀναβάσις въ Страстяхъ (стр. 385, прим. 1). Но это рѣдкія исключенія. Обыкновенно сопоставленія Додда, съ указаніемъ на cross-references въ самомъ Евангеліи (стр. 355 сл., 386), покоряютъ своею убѣдительною. И тѣмъ не менѣе, одно общее возраженіе напрашивается. Долженъ исповѣдать, что и я такъ же поступаю, толкуя Ин.: я тоже защищаю его единство, стараюсь прослѣдить развитіе мысли и ищу тѣ вѣхи въ построеніи Евангелія, которыя позволяютъ это развитіе уловить. Весь вопросъ въ мѣрѣ. Мои слушатели, вѣроятно, скажутъ, что я эту мѣру иногда нарушалъ. Мнѣ кажется, что она нарушена и въ книгѣ Додда: меньше, чѣмъ у Булмана, безъ его преувеличеній и его произвола, но въ томъ же направленіи. Остается впечатлѣніе излишней стройности. Такой стройности въ жизни не бываетъ. Временами кажется, что, въ построеніи Додда, отъ Ин. отлетѣла жизнь.

Я сказалъ, что возраженія противъ книги Додда упираются, по большей части, въ теорію «realized eschatology». Вопросомъ объ отношеніи Додда къ исторіи я и закончу эту рецензію. Удареніе на исторической природѣ откровенія о Христѣ въ Ин. проходитъ черезъ всю книгу, и я не стану повторяться. Положительные, съ исторической точки зрѣнія, выводы Додда были отмѣчены выше. И тѣмъ не менѣе, эти положительные выводы требуютъ нѣкотораго ограниченія. Напомню, во-первыхъ, то различіе, которое авторъ проводитъ между знаменіемъ Креста и раннѣйшими знаменіями (стр. 439). Значитъ ли это, что раннѣйшія знаменія имѣютъ — или могутъ имѣть — меньшую степень исторической достовѣрности? Отвѣчу фактами. Такъ, Доддъ говоритъ о сознательной драматизаціи разсказа о воскресеніи Лазаря (стр. 148). Онъ не видитъ существеннаго различія между символами историческими и символами вымышленными (стр. 140) и думаетъ, что въ построеніи гл. VI, какъ рамки для ученія о хлѣбѣ жизни, Евангелистъ былъ озабоченъ ея «драматическимъ правдоподобіемъ» (стр. 333). Напомню и его сужденіе о рѣчахъ Ин. (стр. 444 сл.). Создается впечатлѣніе, что для «realized eschatology» существуетъ только одинъ центральный фактъ исторіи — знаменіе Креста, — въ свѣтѣ котораго

меркнетъ все прочее, и до него и послѣ него: не одно только творение и Страшный Судъ, мифологически выражающіе вѣчныя истины.

Но христіанскому читателю дорога исторія въ ея конкретной реальности. Въ Іоанновскихъ чудесахъ онъ цѣнитъ не только знаменія. Ему нуженъ самый фактъ, фактическая дѣйствительность. И онъ держится за эсхатологию, какъ нѣчто чаемое, но еще не достигнутое, какъ за послѣднее осмысленіе — въ Судѣ грядущемъ — той же исторіи и нашего участія въ ней. Своеобразный платонизмъ Додда этого не даетъ. Читатель закрываетъ книгу съ нѣкоторымъ недоумѣніемъ. Онъ не до конца удовлетворенъ. И тѣмъ не менѣе, его разочарованіе не можетъ быть послѣднимъ словомъ. Какъ это часто бываетъ, значеніе замѣчательной книги Додда, ея дѣйствительно новое слово, не въ томъ, въ чемъ его видитъ авторъ: не въ его религиозной философіи, а въ его положительномъ вкладѣ въ Новозавѣтную науку.

Епископъ Кассіанъ.

3 декабря (20 ноября) 1953 г.
Парижъ.

SPICQ, C. L'Épître aux Hébreux. Etudes Bibliques. Paris. I. Introduction. 1952. стр. 4 б. н. + 417. II. Commentaire. 1953, стр. 4 б. н. + 459.

Цѣль настоящей краткой замѣтки обратить вниманіе читателей на новую выдающуюся работу заслуженнаго французскаго новозавѣтника. Первый томъ ея содержитъ пространное введеніе. Комментарій занимаетъ второй томъ. При этомъ, толкованіе отдѣльныхъ частей посланія предваряется частными введеніями, отмѣчающими характерныя особенности соответствующихъ отрывковъ и подчеркивающими связь мысли, и сопровождается учеными экскурсами (общимъ числомъ, одиннадцать), посвященными специальнымъ вопросамъ.

Въ области изученія Посланія къ Евреямъ⁽⁵⁾, трудъ о. Спика представляетъ собою послѣднее слово науки. Не будучи абсолютно исчерпывающею, приводимая имъ библиографія (т. I, стр. 379-411) является, по собственному его признанію, наиболѣе полною изъ существующихъ. Библиографическіе указатели читатель найдетъ и въ концѣ экскурсовъ. Это библиографическое оснащеніе выражаетъ глубокое знаніе предмета, присущее автору. Должное мѣсто отведено и критикѣ текста. Къ сожалѣнію, критическій аппаратъ выдѣленъ въ особую (XIV) главу Введенія и не внесенъ въ комментарий, что представляетъ, практически, нѣкоторое неудобство. Но по своей полнотѣ аппаратъ этотъ, учитывающій новѣйшія открытія, является тоже послѣднимъ словомъ науки. По-новому подошелъ авторъ и къ нѣкоторымъ критическимъ проблемамъ, возникающимъ въ связи съ изученіемъ Евр. Такова, напр., проблема его языка (Введеніе, гл. XII). вмѣстѣ съ большинствомъ изслѣдователей о. Спикъ считаетъ Евр. написаннымъ по-гречески, но отмѣчаетъ въ немъ и гебраизмы и думаетъ, что его составитель, по своей языковой культурѣ, былъ человѣкомъ двухъ языковъ. Что касается

литературной формы посланія, о. Спикъ считаетъ его составителя болѣе ораторомъ, чѣмъ писателемъ, но видитъ въ составленной имъ «гомилиі» (Введеніе, гл. I) и настоящее письмо. Особый интересъ представляетъ гл. III Введенія о «Филонизмѣ Евр.». О. Спикъ возвращается къ старому мнѣнію о влияніи Филона на Евр. убѣдительно его обосновываетъ и приходитъ къ заключенію, что составитель посланія могъ быть соотечественникомъ и ученикомъ Александрійскаго мыслителя: «un philonien converti au christianisme». Въ цѣломъ, и Введеніе и отдѣльные экскурсы т. II представляютъ собою цѣнные научныя изслѣдованія. Тонкія наблюденія разсѣяны и на протяжении всего комментарія.

Но, во избѣжаніе всякаго недоразумѣнія, я хотѣлъ бы сразу же сказать, въ чемъ я съ авторомъ несогласенъ. Я совершенно раздѣляю его мнѣніе, котораго держатся и многіе современные ученые, объ исключительномъ значеніи Евр. Но я думаю, что оно составлено не въ 66-67 гг., а лѣтъ на пять раньше и оказало влияние на всю послѣдующую Новозавѣтную письменность. Мнѣ кажется, что о. Спикъ преуменьшаетъ (Введеніе, гл. V, § 1) точки соприкосновенія между Евр. и Первымъ Посланіемъ Петра и едва ли правъ, выводя основную для Евр. тему о священствѣ Христовомъ изъ Иоанновскаго богословія (Введеніе, гл. IV, особенно стр. 121 слл.; ср. его же статью «L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux», въ сборникъ «Aux sources de la Tradition Chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel». Neuchâtel — Paris, 1950). Мнѣ всегда казалось, что тема эта въ Новомъ Завѣтѣ была впервые поставлена съ исчерпывающей полнотсю въ Евр., а изъ этой темы вытекала мысль и о нашемъ спасеніи, какъ сослуженія Христу, Небесному Первосвященнику, въ Небесной Скиніи (Евр. VI. 19-20). Эта послѣдняя концепція получила свое дальнѣйшее раскрытіе въ ученіи о всеобщемъ священствѣ I Петр. (ср. II, 5, 9), нашедшемъ отзвукъ и въ представленіи о всеобщемъ помазаніи I Ин. (I, 20, ср. 27). Сюда же относятся и образы Апокалипсиса (I, 6, V, 10 и др.). Пути исторіи идутъ, какъ мнѣ кажется, въ другомъ направленіи: не отъ Иоанна къ Евр., какъ думаетъ о. Спикъ, а отъ Евр. къ Петру и Иоанну.

Съ этимъ связанъ и вопросъ о составителѣ и объ адресатахъ посланія. Авторъ возвращается (Введеніе, гл. VII) къ старой догадкѣ Лютера, усвоенной и многими другими экзегетами, о составленіи посланія Аполлосомъ и обосновываетъ ее съ извѣстнымъ блескомъ. По свѣдѣніямъ Дѣян. XVIII, 24-28, Аполлосъ былъ іудей Александрійскаго происхожденія, ученый, ораторъ, библеистъ, защищавшій христіанство передъ іудеями. Все это относится и къ составителю Евр. и было указано уже давно. О. Спикъ отмѣчаетъ имя «Исусъ» въ устахъ Аполлоса (ст. 28) и въ Евр. (III, I, въ крит. формѣ текста, IV, 14, VI, 20 и др.), а равно и то подчиненное мѣсто, которое принадлежитъ въ богословіи Евр. ученію о Св. Духѣ. Послѣднее наблюденіе онъ сопоставляетъ съ сообщеніемъ Дѣян. XIX, 1-8 о Иоанновыхъ ученикахъ, несомнѣнно связанномъ въ планѣ Дѣяній съ отрывкомъ, посвященнымъ Аполлосу. Наблюденія эти очень интересны, но преданіе Церкви тѣмъ или инымъ образомъ сближало Евр. не съ Аполлосомъ, а съ Павломъ. Преданіе

это принимает и о. Спикъ, дѣлая Аполлоса ученикомъ и духовнымъ продолжителемъ ап. Павла. О. Спикъ съ полнымъ основаніемъ утверждаетъ печать геніальности, лежащую на Евр., и думаетъ, что его геніальный создатель не могъ юстаться незамѣченнымъ въ христіанскомъ обществѣ. Отсюда — его отождествленіе съ Аполлосомъ. Но этимъ геніемъ могъ быть и самъ ап. Павелъ не какъ писатель въ прямомъ смыслѣ, а какъ вдохновитель Евр. О. Спикъ полагаетъ, что, въ отличіе отъ теоцентрическаго міровоззрѣнія составителя Евр., міровоззрѣніе ап. Павла было христоцентрическое. Съ этимъ едва ли можно согласиться. Какъ я старался показать въ нѣсколькихъ статьяхъ⁽⁶⁾, въ міровоззрѣніи ап. Павла элементы христоцентрическіе сплетались съ элементами теоцентрическими, при явномъ преобладаніи послѣднихъ.

Адресатами Посланія были, по мнѣнію, ю. Спика (Введение, гл. VIII), Иерусалимскіе священники, обращенные Стефаномъ и эмигрировавшіе въ гоненіе, обрушившееся на Церковь послѣ его мученической смерти. Но объ этихъ священникахъ мы, кромѣ краткаго свидѣтельства о ихъ обращеніи (Дѣян. VI, 7), не знаемъ, въ сущности, ничего. Все, что предлагаетъ ю. Спикъ, есть его конструкція, аргументированная блестяще и, тѣмъ не менѣе, лишенная твердаго основанія. И старое мнѣніе, отождествляющее читателей Евр. съ Иерусалимскою Церковью, мнѣ кажется и по сей день наиболѣе вѣроятнымъ рѣшеніемъ вопроса объ адресатахъ Посланія. Много лѣтъ тому назадъ я сдѣлалъ попытку⁽⁷⁾ его обосновать, толкуя посланіе, какъ манифестъ Италійскихъ христіанъ (ср. XIII, 24) при участіи ап. Павла (ср. XIII, 19, 22-23), и понимая Посланіе Іакова, какъ Иерусалимскій отвѣтъ на этотъ манифестъ.

Но даже отвергая, въ этой его части, предлагаемое о. Спикомъ рѣшеніе проблемы Евр., я долженъ сознаться, что читалъ гл. VII и VIII его Введения съ захватывающимъ интересомъ. Я сказалъ бы: какъ увлекательный романъ. Но это было бы мало и могло бы быть перетолковано въ нежелательномъ смыслѣ. Я былъ захваченъ филигранной работой автора, смѣлымъ размахомъ его творческаго научнаго воображенія и его даромъ пережить и для читателей оживить далекое прошлое, дать почувствовать его почти какъ настоящее. Отмѣчу, для примѣра, то, что онъ пишетъ о религиозномъ броженіи и о священническихъ кастахъ въ Малой Азій (ср. стр. 134 слл. и особенно прим. 7 на стр. 135). Но другое еще показательнѣе. Съ сужденіемъ о. Спика объ адресатахъ Посланія связано основное понятіе реконструируемаго имъ богословія Евр.: понятіе «странствующаго народа Божія (*le peuple de Dieu pérégrinant*). Но для современнаго читателя мысль автора отгѣняется такими опредѣленіями, какъ «émigrants», «apatrides», «exode», «communauté de personnes déplacées» (стр. 269, ср. еще прим. 1 на стр. 243), и т. д. Этими опредѣленіями пестритъ рецензируемая книга. Авторъ охваченъ волненіемъ и заражаетъ имъ читателя. Это рѣдкій даръ. Еще рѣже соединяется онъ, какъ въ работѣ о. Спика, съ глубокою ученостью. А приступая къ отвѣту на вопросъ о составителѣ Посланія (стр. 197), о. Спикъ откровенно признается, что за долгіе годы работы онъ съ нимъ сжился, вошелъ въ его психологію, уз-

валъ его культуру, его вкусы и склонности, и что онъ «передъ нимъ живеть, какъ личность близко знакомая».

Построеніе о. Спика во всѣхъ его частяхъ отличается замѣчательнымъ единствомъ, и сужденіе его объ адресатахъ Посланія органически связано и съ реконструкціею его богословія и съ его толкованіемъ. Я разумію уже отмѣченное понятіе «странствующаго народа Божія». Но понятіе это было бы приложимо не только къ эмигрантамъ-священникамъ, но, въ еще большей мѣрѣ, къ Иерусалимской Иудеохристіанской Церкви въ роковые годы передъ началомъ Иудейской войны. Оно имѣетъ и общехристіанское значеніе. Слово Евр. XIII, 14 относится ко всѣмъ христіанамъ во всѣ вѣка историческаго бытія Церкви. И критика того положительнаго отвѣта, который даетъ о. Спикъ на вопросъ объ историческомъ происхожденіи Евр., не колеблетъ основанія, на которомъ покоится его пониманіе богословія Евр. и его превосходный комментарий. Рецензируемая работа выражаетъ продуманное до мельчайшихъ частныхъ христіанское міровоззрѣніе, раскрытое на Евр., какъ органической части Новаго Завѣта.

Трудъ о. Спика вышелъ въ прославленной католической серіи «*Etudes Bibliques*». Раньше въ этой серіи вышли и завоевали ей неотъемлемое мѣсто въ экзегетической литературѣ работы Лагранжа, Жакье и Алло. Ея послѣднимъ украшеніемъ, во второй половинѣ сороковыхъ годовъ, былъ комментарий того же о. Спика на Пастырскія Посланія. Рецензируемая работа не только достойна той серіи, въ которой она появилась. Смѣю думать, что, по своей значительности, она превосходитъ все то, что въ этой серіи вышло.

Епископъ Кассіанъ.

CULLMANN Oscar. Saint Pierre, disciple-apôtre-martyr. Histoire et Théologie. Bibliothèque Théologique publiée sous la direction de J.-J. von Allmen. Neuchâtel — Paris. 1952. 232 стр.

Новая книга проф. Кульмана, вышедшая почти одновременно въ изданіяхъ нѣмецкомъ и французскомъ и тотчасъ же переведенная и на англійскій языкъ, вызвала извѣстную сенсацію, какъ протестантская защита примата Петра. Съ особымъ сочувствіемъ она была принята Римско-католической критикою.

О защитѣ примата Петра въ рецензируемой работѣ можно говорить, конечно, только условно. Кульманъ признаетъ, что въ дни земного служенія Христова ап. Петръ былъ представителемъ учениковъ въ ихъ отношеніяхъ къ Учителю, и что онъ былъ главою Иерусалимской церкви въ первые годы ея исторіи, когда она составляла весь христіанскій міръ. Положеніе ап. Петра въ первоначальной церкви было связано съ тѣмъ, что онъ удостоился перваго явленія Воскресшаго Господа. Но, по мнѣнію Кульмана, ап. Петръ очень рано принялъ на себя руководство иудеохристіанскою миссіею, добровольно подчинившись Іакову, который и былъ его преемникомъ по управленію Церковью. Классическій текстъ примата, Мф. XVI, 17-19, Кульманъ подвергаетъ тщательному анализу. Онъ считаетъ его подлиннымъ, но отно-

ситъ его не къ мессіанскому исповѣданію учениковъ, а къ моменту Страстей. Что же касается примата, Кульманъ признаетъ Петра основаніемъ Церкви, тою скалою, на которой ее строитъ Христосъ, но только въ историческомъ смыслѣ, единственномъ и неповторимомъ, какъ перваго изъ апостоловъ. Служеніе апостольское, въ его пониманіи, исключаетъ всякое преемство. Не было преемника и у Иерусалимской церкви въ качествѣ руководящаго центра христіанскаго міра. Римская церковь 1-го вѣка такого значенія не имѣла, и ап. Петръ, въ бытность свою въ Римѣ, не возглавлялъ Вселенской Церкви. Апостолы продолжаютъ быть основаніемъ Церкви въ тѣхъ писаніяхъ, которыя отъ нихъ остались.

Въ цѣломъ книгу Кульмана надо привѣтствовать, какъ монографію объ ап. Петрѣ, стоящую на уровнѣ современнаго научнаго знанія. Особый интересъ представляютъ страницы о богословіи ап. Петра, которое Кульманъ выводитъ изъ его рѣчей въ Дѣянїяхъ, подкрѣпляетъ ссылками на его Первое Посланіе и сближаетъ съ богословіемъ ап. Павла. Не менѣе интересенъ анализъ 5 главы Перваго Посланія Климента, съ которою Кульманъ сопоставляетъ и другія свидѣтельства древности, въ томъ числѣ и новозавѣтныя, и изъ которой онъ дѣлаетъ заключеніе объ условїяхъ мученической смерти ап. Петра, по всей вѣроятности въ Римѣ.

И тѣмъ не менѣе, далеко не все въ книгѣ Кульмана можетъ быть принято безъ оговорокъ. Такъ, напримѣръ, я никакъ не могу согласиться съ исключеніемъ упоминаній ап. Іоанна въ первыхъ главахъ Дѣянїй, какъ позднѣйшей интерполяціи. Еще серьезнѣе тѣ возраженія, которыя вызываетъ гипотеза Кульмана о возглавленіи ап. Петромъ іудеохристіанской миссіи. Тѣ данныя, на которыхъ эта историческая теорія основана, едва ли достаточны. Между тѣмъ, въ предпринятую Кульманомъ реконструкцію исторіи ап. Петра, этотъ тезисъ вводитъ однимъ изъ существенныхъ элементовъ, съ которымъ оказывается связаннымъ и объясненіе мученической смерти апостола. Неяснымъ остается при этомъ и отношеніе Петра и Іакова. Кульманъ считаетъ, что Іаковъ былъ преемникомъ Петра, которому Петръ добровольно подчинился. Но столь же возможно, что появленіе Іакова во главѣ Иерусалимской церкви, совпавшее съ началомъ распространенія христіанства за предѣлами Иерусалима и Іудеи, есть первый примѣръ возникновенія тѣхъ мѣстныхъ властей, которымъ принадлежало будущее въ исторіи Церкви.

И, наконецъ, послѣднее. Кульманъ думаетъ, что примать Петра въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ его допускаетъ, вытекаетъ въ одинаковой степени изъ всѣхъ Евангелій, во всякомъ случаѣ изъ Евангелій синоптическихъ. Съ этимъ мнѣніемъ я никакъ не могу согласиться. Я берусь показать, что мѣсто Петра среди апостоловъ Матѳеи понимаетъ иначе, чѣмъ Маркъ, а Іоаннъ иначе, чѣмъ Матѳеи. Утверждаемое Матѳеемъ первенство Петра ставило передъ церковнымъ сознаніемъ вопросъ. и на этотъ вопросъ оно дало отвѣтъ, который и остается свидѣтельствомъ Писанія о приматѣ. Но это — тема спеціальнаго изслѣдованія,

которое выходитъ изъ границъ настоящей замѣтки, и къ которому я надѣюсь когда-нибудь возвратиться.

ПРИМѢЧАНІЯ:

1) Въ дальнѣйшемъ оно будетъ обозначаться, для краткости, *Ип*.

2) При составленіи настоящей рецензіи у меня были въ рукахъ его «*History and the Gospel*», London, 1938 (перепечат. 1941), и «*The Apostolic Tradition and its Developments*», 2 издание, London, 1944.

3) Ср. мою «*La Pentecôte Johannique (Jo. XX. 19-23)*». Valence-sur-Rhône. 1939, стр. 136 слл.; 161.

4) Ср. *L'enseignement de la Bible sur la procession du Saint-Esprit*, въ «*Russie et Chrétienté*», 4-me série, 2-me année. 1950, N° 3-4, Juillet-Décembre; стр. 125-150.

5) Въ дальнѣйшемъ оно будетъ обозначаться, для краткости, *Евр*.

6) «Славословіе Божественной любви» въ «*Православной Мысли*», вып. VI, Парижъ, 1947. «*Le Fils et les fils, le Frère et les frères*», въ «*Paulus-Hellas-Oikumene (an Ecumenical Symposium)*», Athens, 1951.

7) Ср. «Завѣщаніе Иудеохристіанства» въ «*Православной Мысли*», вып. II, Парижъ, 1930.

Е. К.

«*Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*
II Band. Würzburg. (Echter-Verlag), 1953. Ss. XIV — 967.

Второй томъ юбилейнаго сборника въ честь IV всел. собора представляетъ собою такой же капитальный вкладъ въ сокровищницу науки, какъ и первый. (См. нашу рецензію въ «*Прав. Мысли*», вып. IX, стр. 152-162). Онъ распадается на нѣсколько частей: V. Халкидонъ, какъ историческій поворотный пунктъ; — А. Церковно-политическія силы въ борьбѣ за Халкидонъ; Б. Нарушеніе единства Церкви, какъ слѣдствіе Халкидона; В. Халкидонъ и отношенія между Римомъ и Византіей. — VI. Халкидонъ и внутри-церковная жизнь. — VII. Халкидонъ и западное богословіе отъ 451 г. до схоластики. — Добавленія.

Первая статья принадлежитъ Вюрцбургскому профессору **Fritz Hofmann**'у и посвящена вопросу борьбы ряда папъ отъ Льва Великаго до Ормизда († 519 г.), за Халкидонскій догматъ. Это интересный сборникъ документовъ, преимущественно папскихъ писемъ византійскимъ императорамъ и восточнымъ патріархамъ. Основная мысль автора сводится къ тому, что, если на Востокъ не разъ дѣйствовали епископы въ угоду «опортунистической государственно-церковной политикѣ, склонной къ монофиситству», если центры церковной жизни становились иногда открытыми очагами монофиситской ереси, если нѣкоторые императоры занимали подчасъ колеблющуюся позицію въ вопросѣ вѣры, то одинъ только Римъ оставался непреклоннымъ защитникомъ истины (стр. 14). Попытки вмѣшательства папъ въ дѣла Востока представляются не какъ вождельнія властолюбія и престижа (стр. 41; 48), а только какъ одно безкорыстное стояніе за чистоту вѣры. Таковъ неизбѣжный стиль официальной точки зрѣнія римской церкви и ея науки.

Никто не будет отрицать исключительнаго значенія св. папы Льва Великаго. Онъ, конечно, не чета Зефирину и Калисту, Вигилію и Гонорію. Но въ данномъ случаѣ это больше заслуга его, какъ **выдающагося богослова**, нашедшаго въ своемъ посланіи къ Флавіану удачныя догматическія формулы, чѣмъ какъ **верховнаго главы Церкви**. Ни одинъ изъ его преемниковъ, о которомъ пишетъ авторъ статьи не можетъ быть въ этомъ отношеніи поставленъ съ нимъ рядомъ. Съ одной стороны, его наслѣдникъ Иларій, бывший когда-то его легатомъ на «Разбойничьемъ соборѣ» Ефесскомъ, не оставилъ вообще никакого важнаго документа догматическаго характера, чего не можетъ не признать самъ авторъ (стр. 35). Посланіе папы Геласія I «О двухъ природахъ» не представляетъ въ сущности новаго и значительнаго вклада въ богословскую письменность послѣ Льва Великаго. Это не больше чѣмъ повтореніе идей его знаменитаго предшественника, діалектически довольно, правда, удачно. Съ другой стороны, п. Феликсъ III энергично вмѣшивается въ вопросъ схизмы Акакія, а п. Геласій I въ дѣло иллирійскихъ епископовъ и вообще сильно подчеркиваетъ свои устремленія къ верховенству въ Церкви. Признавая это, авторъ статьи характеризуетъ Геласія не какъ «человѣка мира, а какъ борца» (стр. 65-66). Если п. Анастасій II, короткое время управлявшій римской церковной областью и стремился къ миру, то его преемникъ Симмахъ показываетъ себя снова по отношенію къ Востоку мало «ириническимъ». Авторъ не можетъ не согласиться, что обращеніе восточныхъ епископовъ могло бы встрѣтить у папы больше тепла (стр. 73).

Единство Востока и Запада восстанавливается, какъ извѣстно, не легко и послѣ упорной борьбы монофиситствующаго императора съ римскимъ первосвященникомъ. Только ко времени имп. Иустина I и п. Ормизда миръ былъ достигнутъ, но изслѣдователь признаетъ это «Пирровой побѣдой» папства, въ значительной мѣрѣ достигнутой благодаря удачному стеченію политическихъ событій на Востокѣ. Безъ согласія царской власти врядъ ли можно было бы говорить о внутреннемъ мирѣ въ Церкви (стр. 93-94).

Въ общемъ своемъ содержаніи эта статья показываетъ, какъ постепенно подготовлялось и незамѣтно нарастало сознаніе Римомъ своего господствующаго положенія въ сложной игрѣ церковно-политическихъ силъ. «Приматъ» появился не вдругъ, не въ IX в., а исподволь вынашивался и выкристаллизовывался на Западѣ, удачно пользуясь болѣзнями Востока. Въ данномъ вопросѣ, Халкидонскомъ Западъ былъ пощаженъ и оставался въ сторонѣ отъ событій. Онъ можетъ быть въ полнотѣ своей еще и не достаточно созрѣлъ для участія въ догматической борьбѣ, которая для Востока всегда была главнымъ моментомъ церковной жизни. Но папство въ сторонѣ отъ самой арены борьбы планомѣрно и неустанно выковывало свое государственно-политическое міросозерцаніе, которое явилось неожиданностью для Константинополя въ IX и XI вв.

Если только что разобранныя статья касается церковной стороны послѣ-Халкидонской политики, то въ статьѣ, принадлежащей бенедиктинцу **Rhaban Haаске** данъ очеркъ императорской политики на протяженіи одного столѣтія (451-553 гг.), т. е. отъ импер. Маркіана

до Юстиниана (стр. 95-117). Эта работа интересна съ разныхъ точекъ зрѣнія. Прежде всего, авторъ обстоятельно повѣствуетъ о всѣхъ перипетіяхъ церковно-политической жизни Византіи между двумя все-ленскими соборами, четвертымъ и пятымъ. Передъ читателемъ проходитъ рядъ византійскихъ царей, — Маркіанъ, Левъ I, Василискъ, Зенонъ, Анастасій I, Юстинъ I и Юстиніанъ I съ ихъ различнымъ отношеніемъ къ Халкидону и монофиситству. Данъ анализъ отдѣльныхъ государственныхъ актовъ, какъ Энциклика и Энотиконъ, ихъ политическое значеніе и догматико-богословскій удѣльный вѣсъ. Это документальная сторона вопроса и въ ней трудно искать что-либо новое, что не извѣстно и безъ того изъ курса церковной исторіи. Отмѣтить слѣдуетъ впрочемъ параллель между Маркіаномъ и Константиномъ Великимъ и ихъ церковной политикой (стр. 104-107). Важнѣе однако другое, а именно точка зрѣнія автора на имперскую политику той эпохи и на самую природу церковно-государственныхъ отношеній въ Византіи.

Въ бурные годы догматическихъ состязаній сердце православнаго первосвященника преисполнено заботой о чистотѣ богословскихъ исповѣданій и о вѣрности отеческому преданію. Вопросъ церковно-политической, прерогативы власти, престижъ той или иной каѳедры, конечно, можетъ играть свою не послѣднюю роль. Но центръ тяжести все же въ области догматико-богословской.

Иначе смотритъ государственная власть. Вниманіе политическаго дѣятеля поглощено интересами общеимперскаго масштаба. Какъ бы ни были искренни вѣроисповѣдныя устремленія носителя государственной власти, его кругозоръ не можетъ быть ограниченъ одной только богословской перспективой. «Сердце Царево» бдитъ надъ цѣлостностью всего государственнаго плана, надъ благомъ всѣхъ областей и всѣхъ этническихъ группъ. Равновѣсіе государственныхъ интересовъ не должно быть нарушаемо тѣми или иными мѣстными или вѣроисповѣдными проблемами. При теократической структурѣ византійскаго царства борьба отдѣльныхъ началъ принимала подчасъ особенно острый характеръ. Правильно понять смыслъ церковно-государственныхъ отношеній эпохи вселенскихъ соборовъ не легко. Опасно впасть въ соблазнъ обобщеній. И мало кому изъ западныхъ историковъ Византіи дано было это понять. Разбираемая статья потому особенно цѣнна, что она сумѣла избѣжать избитыхъ фразъ и сужденій. Пріятно поражаетъ то, что авторъ свободенъ отъ затверженныхъ на Западѣ формулировокъ ничего не объясняющаго «цезаропапизма» (стр. 176). Авторъ правильно понялъ суть восточной идеологии, какъ «*corpus politicum mysticum*» (стр. 96), а жизнь византійскаго василевса, какъ «отъ начала до конца сцерковленной» («*durch und durch verkirchlicht*») (стр. 99). Онъ понялъ, что сложный организмъ византійской теократіи долженъ былъ быть построенъ по «христологическому» принципу и что гармонія въ немъ возможна была только при соблюденіи халкидонскихъ же понятій «несліянности и неизмѣнности» обоихъ началъ, духовнаго и политическаго (стр. 106).

Понялъ авторъ и то, что побѣды Православія въ борьбѣ за Хал-

кидонъ было возможно достигнуть только при содѣйствіи государственной власти, — выводъ, къ которому пришелъ и авторъ вышеразобранной статьи, Хофманнъ.

Краткій очеръ Paul Goubert, S. J. «Преемники Юстина и монофиситство» (стр. 179-192), является дополненіемъ по тому же вопросу. Авторъ — специалистъ по послѣ-юстиніановской эпохѣ, составившій себѣ извѣстность своей работойъ объ импер. Маврикіѣ (въ 1952 г. вышелъ пока что только I томъ) и даетъ нѣсколько характеристикъ императорской политики въ отношеніи къ іаковитамъ и северіанамъ при Юстинѣ II, Тиверіѣ III и Маврикіѣ, т. е. въ періодъ 565-602 гг.

Одинъ изъ редакторовъ рецензируемаго сборника, Heinrich Bacht (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt-Main) посвятилъ обширное изслѣдованіе (стр. 193-314) вопросу о «роли восточнаго монашества въ церковно-политическихъ раздѣленіяхъ въ эпоху Халкидона (431-519 гг.). Эта статья является очень значительнымъ вкладомъ въ исторію восточнаго монашества. Она дополняетъ работы: Besse, «Les moines d'Orient antérieurs au Concile de Chalcedoine» (Paris, 1900); P. van Cauwenbergh, «Etudes sur les moines d'Egypte depuis le Concile de Chalcedoine jusqu'à l'invasion arabe» (Louvain, 1914) и уже устарѣвшія книги: Schiwietz, «Das morgenländische Mönchtum», (Mainz, 1904); E. Marin, «Les moines de Constantinople» (Paris, 1897)» J. Pargoire, «Les débuts du monachisme à Constantinople» (1899).

То, что монашеское движеніе, какъ бѣгство отъ міра, его мелочныхъ интересовъ и суеты, являлось не разъ въ исторіи могущественнымъ факторомъ церковной политики не должно казаться парадоксомъ. Отказъ «отъ красныхъ міра сего» и отреченіе отъ участія въ строительствѣ Царства Кесаря вовсе не стоитъ въ противорѣчьи съ живѣйшимъ откликомъ на явленія церковной жизни. Догматическія движенія главнымъ образомъ затрагиваютъ созиданіе Царства Божія, кристаллизуя то, что есть вѣроучительный принципъ для спасенія чловѣка и міра. Спасеніе не можетъ быть безконфессіонально. Оно правильно осуществляется только на опредѣленной, правой вѣрѣ соответствующей догматической основѣ, т. е. на Правослвіи. Всякое отклоненіе отъ праваго вѣроученія грозитъ искаженіемъ и нравоученія, т. е. подвергаетъ сомнѣнію и самое спасеніе. Вотъ почему пустыня, съ убѣжавшими въ ея пещеры и восшедшими на ея столпы подвижниками никогда не могла остаться равнодушной къ церковнымъ и особенно догматическимъ волненіямъ... Они гулкимъ эхомъ раздавались въ этихъ пустынныхъ убѣжищахъ. Пустыня была чувствительнымъ резонаторомъ этихъ событій. Грѣховныя язвы чловѣка преодолевались подвигомъ иноческой жизни въ индивидуальномъ порядкѣ. Догматическія болѣзни церкви затрагивали иночество не только не менѣе чувствительно, но и въ гораздо большемъ масштабѣ. Пустыня реагировала на движенія богословской мысли и очень часто принимала участіе въ догматической борьбѣ. То она давала убѣжище изгнанному Аванасію Великому, то становилась на защиту правосвѣрія въ тревожные моменты догматическихъ состязаній и своимъ нравственнымъ авторитетомъ под-

держивало духъ защитниковъ вѣры, то, само уклоняясь въ то или иное богословское неправомысліе, становилось опаснымъ факторомъ въ сложной игрѣ силъ на аренѣ этой борьбы.

Статья Бахта какъ разъ изслѣдуетъ одинъ изъ такихъ моментовъ въ жизни Церкви и монашества. Объ крайности христологическаго спора, — несторіане и монофиситы, — нашли своихъ сторонниковъ въ мірѣ иноческомъ. И «восточные», т. е. Антіохія съ Θεодоритомъ Кирскимъ и «египтяне» реагировали на эту борьбу. Монашество столицы съ архим. Ипатіемъ во главѣ, преп. Симеонъ Столпникъ въ Сириі, монахи той же области, предводительствуемые аввой Варсумой, да и самъ Евтихъ, будущій вождь монофиситовъ, — приняли участіе въ этомъ состязаніи. Не забудемъ, что и св. Кириллъ Александрійскій писалъ свои посланія къ монахамъ въ начальные годы своей борьбы съ Несторіемъ.

Никогда раньше монашество не выступало такой сплоченной и организованной силой, какъ въ періодъ христологическихъ споровъ. Бахтъ приводитъ цифры: отдѣльные обитатели насчитывали многія сотни монаховъ; въ V в. въ Тавенсійскомъ монастырѣ было до 7.000 иноковъ; въ монастырѣ св. Пахомія авва Шенуди имѣлъ подъ собою свыше 2.000; по Іоанну Моску въ синайской пустынѣ было монаховъ до 3.500 (стр. 292-296). И то, что они въ даннсмъ случаѣ были далеко не всѣ на сторонѣ православія, явилось для Церкви опаснымъ призракомъ этого нравственнаго авторитета стоящаго за ересью. Эта послѣдняя опиралась на огромную духовную силу, на подвигъ и святость пустыни. «Армія святыхъ» защищала въ данномъ случаѣ не православіе, а ересь. Иночество становилось грозною опасностью для мира Церкви. Это впервые побуждаетъ IV всел. соборъ издать рядъ правилъ касающихся монастырей. Одно изъ нихъ (4-ое) поручаетъ епископу строго слѣдить за монастырями и никому, безъ разрѣшенія епископской власти, не дозволяется основывать новые монастыри.

Подводя итоги своей исключительно цѣнной для исторіи восточнаго монашества работы, Бахтъ справедливо указываетъ на то, что безъ поддержки монашества монофиситское движеніе не явилось бы такой опасной силой для Церкви, равно какъ и акакіевскій расколъ не могъ быть преодолень безъ преданности монашества дѣлу Православія (стр. 292).

Отрадно тѣ страницы этой работы (стр. 307-310), въ которыхъ авторъ беретъ подъ защиту богословскую значимость восточнаго монашества отъ нападокъ Харнака. Если мнѣніе этого послѣдняго объ интеллектуальной скудости пустынничества отчасти справедливо въ отношеніи коптскаго монашества типа Шенуди и Пахомія, то этимъ нельзя ограничивать дѣла. Бахтъ напоминаетъ имена Евгарія Понтика, Амонія Скитскаго, Исидора Пилусіота, великихъ Каппадокійцевъ. Напомнимъ со своей стороны Макарія Египетскаго, кто бы ни былъ этотъ еще до сихъ поръ загадочный авторъ, а въ послѣдующіе вѣка оригинализирующихъ монаховъ V-VI вв., Леонтія Іерусалимскаго, Максима Исповѣдника, Θεодора Студита, Анастасія Синаита, Паламу и др. Да! Восточное монашество эпохи вселенскихъ соборовъ не знало своихъ

бенедектинцевъ, доминиканцевъ іезуитовъ. Но ихъ не было еще и на Западѣ. Явятся ли ордена когда-нибудь на Востокѣ въ будущемъ, не извѣстно.

Добавимъ, что богатѣйшая библіографія статьи Бахта могла бы еще больше выиграть отъ дополненія ея учеными изслѣдованіями русской науки, хотя бы только диссертациями архим. Θεодосія (Олтаржевскаго) о Палестинскомъ монашествѣ IV-VI вв. и архим. Анатолія (Грисюка) о Сирийскомъ монашествѣ до половины VI в., чтобы не говорить о другихъ меньшихъ работахъ.

Вторая часть сборника посвящена темѣ «разрыва церковнаго единства, какъ послѣдствія Халкидонскаго собора», или иными словами, возникновенія тѣхъ, отдѣлившихся отъ Православія исповѣданій, которые не приняли христологическаго догмата 451 г., т. е. египетскихъ іаковитовъ и армянъ.

М. Крамаръ (Мюнстеръ) и уже упоминавшійся Х. Бахтъ являются авторами очерка «Антихалкидонскіе аспекты въ историко-біографической письменности коптскихъ монофиситовъ VI-VII вв.». Это разборъ малоизвѣстныхъ документовъ (біографій, легендъ, аскетическихъ произведеній) египетскихъ христіанъ времени послѣ Халкидонскаго собора. Этотъ послѣдній, его дѣятели, его акты, представляются, разумѣется, въ самыхъ мрачныхъ краскахъ, ихъ дѣятельность изображается «дьявольской», враждебной истинному правовѣрію, т. е. монофиситству и осуждается въ нихъ едва ли не больше, чѣмъ несторіанство. Діоскоръ, Тимофей Элуръ, Севиръ и коптскіе монахи представлены, какъ «святые» и защитники истины (стр. 315-338). Для исторіи монофиситства этотъ очеркъ заслуживаетъ внимательнаго изученія.

Статья проф. Католическаго университета въ Лувенѣ Albert van Røey озаглавлена «Начало іаковитской церкви» (стр. 339-360) и занята вопросомъ о возникновеніи іаковитской церковной іерархіи въ Антіохійскомъ патріархатѣ. Отправной точкой богословствованія антіохійскихъ іаковитовъ являлся «Энотиконъ» импер. Зенона, т. е. догматическое исповѣданіе безцвѣтное, какъ и всѣ до и послѣ него извѣстные въ исторіи попытки компромиссовъ и замалчиванія острыхъ темъ. Это такъ сказать «богословское многоточіе» (выраженіе Розанова), на которомъ невозможно удержаться, чтобы не встать на линію дальнѣйшихъ догматическихъ недоразумѣній. Одно только замалчиваніе Томаса папы Льва и Халкидонскаго символа, какъ центральныхъ актовъ всего спора не могло быть прочнымъ основаніемъ для догматическаго мира. Надо было или пріять Халкидонъ и папу Льва, т. е. дифиситство, или анаеematствовать все это и рѣшительно встать на сторону Діоскора и монофиситовъ. Стремленіе къ «миру во что бы то ни стало» и сглаживаніе острыхъ угловъ привели осторожнаго антіохійскаго патр. Флавіана къ низложенію. На его мѣсто становится яркая личность крупнаго богослова іаковитовъ, знаменитаго Севира, равнаго которому трудно было найти среди православныхъ того времени. Богословіе его чисто александрійское, до-халкидонское, точнѣе внѣ халкидонское. Съ него и съ Іакова Барадея начинается самостоятельное существованіе монофиситской іерархіи въ Антіохіи, очень быстро возросшей и укрьпившейся. Монофиситы получаютъ «законную» іерархію, сохраняютъ

культъ и строй церковный. Внѣшне все благополучно, «Апостольское преемство» не нарушено у іаковитовъ, но оно одно не является достаточнымъ признакомъ Церкви, что часто забывается тѣми, кто на одномъ этомъ ненарушенномъ преемствѣ пытаются возстановить разорванное единство Христова Тѣла. Статья van Roey служитъ интереснымъ вкладомъ въ исторію послѣ-халкидонскихъ отношеній на Востокѣ.

Ваханъ Инглизианъ (Вѣна) въ статьѣ «Халкидонъ и армянская церковь» (стр. 361-417) освѣщаетъ вопросъ о возникновеніи новой антихалкидонской группы въ Арменіи, которой суждено было войти въ исторію и оставить гораздо болѣе крупный слѣдъ въ восточной цивилизаціи, чѣмъ египетскимъ монофиситамъ.

Исторія монофиситства въ Арменіи во многомъ существенно отлична отъ египетскаго и сирийскаго іаковитства. Прежде всего, армяне активно не реагировали на борьбу противъ IV всел. собора въ начальныя годы догматическихъ состязаній. Политическія событія (войны съ Персіей) и географическая отдаленность Арменіи не позволили ей епископамъ быть втянутыми въ борьбу въ такой мѣрѣ, въ какой приняли участіе въ ней египтяне и сирийцы въ годы, непосредственно слѣдующіе за Халкидонскимъ соборомъ. Кромѣ того, все дѣло собора доходило до нихъ не непосредственно, а лишь въ преломленіи другихъ документовъ («Энотиконъ» и переписка съ монофиситами сосѣднихъ областей). До VI вѣка, — настаиваетъ авторъ статьи (стр. 362), — въ Арменіи вообще невозможно найти отклика на волновавшія Византію и Египеть событія.

Поэтому и отношеніе армянъ къ Халкидону нѣсколько иное. Изъ письма католикоса Нерсеса II (середина VI в.) видно, что, исповѣдуя свою хринологію съ явнымъ монофиситскимъ оттѣнкомъ, въ частности съ добавленіемъ извѣстной формулы «распныйся за ны» и анаеоматствуя Несторіа, Θεодора Мопсуестійскаго, Θεодорита Кирскаго, Халкидонскій соборъ, Томось папы Льва, они отвергаютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и Аполлинарія, Евтиха и Севира (стр. 37). Въ богословскихъ воззрѣніяхъ армянскихъ писателей, по мнѣнію автора, можно усматривать различныя оттѣнки, отъ явно монофиситскихъ до допускающихъ извѣстное согласованіе съ церковной терминологіей.

Въ своемъ изложеніи исторіи монофиситства въ Арменіи по многочисленнымъ документамъ, Инглизианъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: 1. Армянская хринологія — александрійская; ея устремленіе — аполлинаріевско-кирилловское; они не забываютъ формулу «единая природа воплощеннаго Слова»; 2. «Природа» при выработкѣ хринологической терминологіи понятая, какъ конкретно-индивидуальное бытіе, т. е. какъ «лицо»; отсюда понятіе «двухъ природъ во Христѣ» казалось армянскимъ богословамъ явнымъ несторіанствомъ, а именно признаніемъ двухъ лицъ, двухъ сыновъ, двухъ Христовъ; 3. Но въ данномъ вопросѣ армянское богословіе неустойчиво; у нихъ можно найти готовность пріятія нѣкоторыхъ дифиситскихъ терминовъ, что позволяетъ автору характеризовать эту хринологію, какъ «*Verbalmonophysitismus*» (стр. 412-417).

Эта статья представляетъ собою очень интересный и добросовѣстный разборъ документовъ, отчасти уже давно извѣстныхъ, отчасти

же новыхъ и это даетъ серьезный подходъ къ исторіи армянской церкви. Къ сожалѣнію русская литература вопроса совершенно ускользнула отъ вниманія автора. Въ ней не мало интересныхъ изслѣдованій, заглавія которыхъ въ значительной степени обогатили бы библиографическія свѣдѣнія автора статьи. Достаточно упомянуть диссертацию проф. И. Е. Троицкаго, «Изложеніе вѣры церкви армянскія, начертанное каеодикоссомъ Нерсесомъ по требованію боголюбиваго государя грековъ Мануила» (СПБ. 1875, стр. IX-+339+IV), труды А. Аннинскаго по исторіи армянской церкви, равно какъ и цѣнные переводы исторіографическихъ и литургическихъ армянскихъ текстовъ, принадлежащіе Патканову и Эмину.

Небольшая статья (стр. 419-432) іезуита Georg Hofmann, (Pontific. Istituto Orient.) озаглавленная «Халкидонскій соборъ на Флорентійскомъ соборѣ» подходитъ къ IV всел. собору не съ точки зрѣнія важнаго этапа въ христологическомъ спорѣ, а какъ догматическаго и каноническаго памятника для позднѣйшихъ униональныхъ попытокъ Рима. Новыхъ фактовъ и документальныхъ данныхъ статья не содержитъ. Приводимые ею доводы уже давно извѣстны. Она выявляетъ типично римскую точку зрѣнія въ отношеніи Востока и православной Церкви: на Фераро-Флорентійскомъ соборѣ присутствовали восточные іерархи (до 20 митрополитовъ), въ ихъ числѣ Виссаріонъ Никейскій (впослѣдствіи «кардиналь»), митроп. Кіевскій Исидоръ, сувдальскій Авраамій и др.; нѣкоторые изъ нихъ были представителями отсутствовавшихъ патріарховъ Александрійскаго, Антиохійскаго и Іерусалимскаго. Фактическое участіе этихъ іерарховъ католиками принимается, какъ **формальное** согласіе Востока съ декретами Флорентійскаго собора. Посему отказъ св. Марка Евгеника, митр. Ефесскаго подписать эти декреты, равно какъ и непріятіе сознаниемъ **всего восточнаго Православія** постановленій этого собора о лапскомъ приматѣ и объ исхожденіи Св. Духа «Filioque» Римомъ никакъ понято быть не можетъ. Востокъ **формально**, въ лицѣ нѣкоторыхъ своихъ іерарховъ постановленія собора подписалъ, слѣдовательно унія совершилась. Непріятіе же ее всей полнотою восточнаго православнаго сознанія является непокорностью и схизмой. Здѣсь споръ бесполезенъ, такъ какъ стравная точка зрѣнія Рима, точка зрѣнія **формальная** существенно отлична отъ нашей.

Статья разбираетъ вопросъ о томъ, поскольку Халкидонскій соборъ и его постановленія были основаніемъ и фактическимъ матеріаломъ для дѣяній собора Флорентійскаго. Этотъ фактическій матеріалъ расцѣпывается въ двухъ перспективахъ: въ отношеніи къ восточному Православію (стр. 419-428) и въ отношеніи къ монофиситствующимъ армянамъ, коптамъ и сиріанамъ (стр. 428-431). Но по существу для Рима это одна и таже плоскость: унія и до сихъ поръ не удалась, ни со всей полнотою византійскаго Православія, одинаково съ Римомъ вѣрнаго Халкидону, ни съ отколовшимися отъ Халкидонскаго правовѣрія диссидентами-монофиситами. Иными словами, и византійское Православіе, и монофиситы одинаково далеки отъ Рима. Единство Церкви можетъ быть восстановлено не черезъ Халкидонъ, а черезъ унію съ римскимъ Папою. Какъ ни грустно въ этомъ признаться, но въ этомъ

есть своя глубокая и горькая правда: не доктринально, не на догматическом основании, но по какому-то внутреннему «климату» эти восточные диссиденты нам ближе и созвучнее, чем сухой юрицизм империалистического папизма и желание все в себя централизовать.

Третья часть сборника охватывается общим содержанием «Халкидонъ и отношенія между Римомъ и Византіей». Первая статья въ ней, «28-й канонъ Халкидонскаго собора» (стр. 433-458) принадлежит проф. Католическаго университета въ Вашингтонѣ **Thomas Owes Martin'y** и разбираетъ историческое происхождение этого знаменитаго правила собора, не признаннаго Римомъ и дающаго особыя права Константинопольскому архіепископу надъ областями Понта, Азіи и Фракіи. На основаніи этого канона первосвятитель Новаго Рима простираетъ свою власть за узкія границы своей епархіи, а при расширительномъ толкованіи онъ служитъ основаніемъ его апелляціоннаго права на Востокъ и его юрисдикціи въ областяхъ, занятыхъ «варварами». Авторъ ставитъ это правило въ связь съ канонами Никейскаго собора о правахъ Папы Александрійскаго, а также съ привилегіями, дарованными импер. Юстиніаномъ архіепископу такъ на. «Первой Юстиніаны» въ Македоніи. Статья эта интересна, какъ историко-каноническая справка и написана въ тонѣ болѣе спокойномъ, чѣмъ это можно было бы ожидать отъ католическаго канониста.

Статья **Emil Herman'a**, изъ Понтификальнаго Института въ Римѣ «Халкидонъ и образованіе Константинопольскаго примата» (стр. 459-490) касается того же 28-го права IV всел. собора, но въ ней вопросъ разсматривается, какъ показываетъ само заглавіе, шире, чѣмъ у предыдущаго автора. Вниманіе обращено главнымъ образомъ на проблему «примата».

Авторъ начинаетъ съ той мысли, что византійскій императоръ, какъ защитникъ церкви является христіанскимъ преображеніемъ древне-римскаго культа императорской власти съ его понятіемъ «**pontifex maximus**». Становясь такимъ защитникомъ церкви, императоръ стремится вознести первосвятителя столичнаго града до высоты особой, исключительной по сравненію съ другими епископами церкви.

Авторъ послѣдовательно разбираетъ положеніе, вытекающее изъ 28-го канона для епископа Константинополя, какъ надѣляемаго особыми полномочіями: а) относительно Рима, б) относительно церковныхъ діецезовъ Понта, Азіи, Фракіи и «варварскихъ» областей и в) конкурирующей (съ Римомъ) апелляціонной инстанціи. Засимъ излагается ученіе о «пентархіи», т. е. пяточисленныхъ автокефальныхъ престололахъ и наконецъ о позднѣйшемъ развитіи привилегій константинопольской кафедры, вытекающихъ изъ 28 канона, упоминая и возникновеніе въ самое послѣднее время новыхъ автокефалій (русской, сербской, румынской, албанской и болгарской).

Документальная сторона статьи, какъ и все въ сборникѣ, нами рецензируемомъ, весьма солидна, хотя далеко не разностороння, такъ какъ православная, въ частности русская каноническая литература старательно умолчана. Что касается аргументаціи, то она еще болѣе односторонняя, ибо предпосылки автора также узко конфессіональны. Въ подтвержденіе сказаннаго приведемъ слѣдующее.

Анализируя оба «примата», т. е. извѣстные права и преимущества, возникавшія и закрѣпляющіяся за обоими Римами, — Древнимъ и Новымъ, — авторъ положительно утверждаетъ, что права перваго почи- ваютъ на «божественномъ приматѣ,» а втораго — на «человѣческомъ правѣ» (стр. 467-468). Подобное возрѣніе, вытекающее изъ расшири- тельнаго толкованія извѣстнаго евангельскаго текста объ ап. Петрѣ, естественно должно привести въ послѣдствіи ко всѣмъ крайностямъ па- пизма, сузить не только права другихъ престоловъ, но и вообще войти въ противорѣчіе съ территоріальнымъ принципомъ въ управленіи Церк- кви. На этой линіи споръ съ латинянами невозможенъ да и бесполе- зенъ по своей бесплодности. Отправная точка зрѣнія ихъ намъ ни въ коемъ случаѣ непріемлема, со взглядами древней церковной практики несогласна и грѣшитъ крайней пристрастностью.

Приведемъ, впрочемъ, въ этой связи и другое. Все то же 28-ое правило рѣзко нарушаетъ то единодушіе Востока и Запада и ту гар- монію, которая такъ очевидна въ области догматической. Это правило является для римскихъ епископовъ непріемлемымъ по тѣмъ привиле- гіямъ, которые оно сообщаетъ Константинопольскому престолу. Авторъ пишетъ: «На Халкидонскомъ соборѣ примать римскаго епископа такъ ясно выраженъ и признанъ отцами, что одинъ канонъ, который болѣе или менѣе ясно этотъ примать отрицаетъ, кажется исключеніемъ» (стр. 466). Въ данномъ случаѣ лишній разъ сказывается типичный для ла- тинства не-историзмъ. Нельзя переносить понятія позднѣйшаго време- ни на эпохи, которые этихъ понятій не знали въ той мѣрѣ, какъ это имѣло мѣсто позже. Нельзя стилизовать римскихъ папъ той эпохи подъ современниковъ Тридентскаго и Ватиканскаго соборовъ со всей полнотою ихъ юрисдикціонной власти. Да и можно ли вообще говорить о римскомъ приматѣ въ ту эпоху, когда этого понятія еще не выра- ботало само римское церковное сознаніе. Въдѣ нельзя же въ самомъ дѣлѣ думать, что папа Левъ Великій сыгралъ столь рѣшающую роль на соборѣ потому, что онъ возсѣдалъ на престолѣ ап. Петра? Его значе- ніе въ выдающемся богословскомъ талантѣ, а не въ томъ, что онъ «глава всей церкви». Значеніе его было такъ сказать въ «богослов- ской экспертизѣ», а не въ его каноническо-административныхъ полно- мочіяхъ. Нельзя, конечно, оспаривать того, что у Рима и въ тѣ отда- ленныя времена могли уже зарождаться и даже расти все большія вож- делѣнія честолюбія, но стилизовать всеобщее соборное сознаніе того времени подъ взгляды современнаго намъ официальнаго римскаго ка- ноническаго кодекса, значить грѣшить искривленіемъ исторической перспективы.

Все таже тема примата, но въ нѣсколько иномъ разрѣзѣ, постав- лена въ статьѣ Prof. Anton Michel'a «Der Kampf um das poli- tische und petrinische Primat der Kirchenführung» (стр. 491-562). Какъ показываетъ заглавіе, авторъ сопоставляетъ и противопоставляетъ двѣ идеи церковнаго управления, которые въ конечномъ итогѣ упру- яются въ ту же антитезу: божественный примать и человѣческое пра- во. Начиная съ византійскаго понятія о Констанінополѣ, какъ «Новомъ Римѣ» (стр. 491-500), статья послѣдовательно разбираетъ переписку папы Льва Великаго съ византійскими носителями церковной и государ-

ственной власти и переходить затѣмъ къ анализу позднѣйшихъ папскихъ актовъ: «Декрета папы Геласія» «посланий» папъ Григорія Великаго, Григорія VII, Николая I и пр. вплоть до эпохи разрыва общенія съ Византіей (стр. 500-524).

Въ слѣдующей главѣ борьба Востока и Запада или, по выраженію автора, «дуэль изъ-за владычества въ церкви» представлена весьма стилизовано. Патріархъ Новаго Рима является якобы только «замаскированной рукой царя» (стр. 524) и «царскимъ министромъ вѣроисповѣданій», а императоръ — «главой Церкви» (стр. 525), ибо принципъ государственно-церковный былъ слишкомъ глубоко вкорененъ въ древнемъ византійскомъ царствѣ» (стр. 526), — все это не выходитъ изъ обычныхъ и давно извѣстныхъ рамокъ официального латинскаго взгляда на Византію.

Исторія идетъ своимъ путемъ и слагается изъ многихъ явленій, которыя трудно уложить на прокрустово ложе теоретическихъ предпосылокъ, особенно если эти предпосылки окрашены конфессіональнымъ моментомъ. Стремленіе къ извѣстной централизациі церковной власти вполне оправдано въ извѣстныхъ случаяхъ и диктуется историческими условіями данной эпохи. Но, оказывается, что если архіепископъ Новаго Рима проводитъ эту объединительную политику (все тотъ же 28-й канонъ), то онъ нарушаетъ равновѣсіе въ церкви. Но если первосвятитель Рима Ветхаго осуществляетъ тѣ же стремленія и покоряетъ себѣ весь міръ, то это восходитъ къ «божественному примату» и къ расширительному толкованію словъ Господа ап. Петру, толкованію вовсе неубѣдительному для каноническаго сознанія древней церкви. Неубѣдительно утвержденіе автора о томъ, что церковный порядокъ твердо установленъ Никейскимъ соборомъ и онъ неизмѣненъ, ибо этотъ соборъ былъ непосредственно руководимъ Духомъ Святымъ (стр. 501; ср. стр. 506). Позволительно спросить, развѣ соборъ Халкидонскій не былъ руководимъ тѣмъ же Духомъ? Или же это руководство ограничивалось только въ отношеніи вѣроисповѣданнаго опредѣленія о монофиситахъ, но не въ отношеніи къ правамъ Константинопольской кафедры? Умѣстно также спросить: если постановленія Никейскаго собора должны оставаться неизмѣненными, то на основаніи какого права, божественнаго или человѣческаго Римъ внесъ въ никейскій символъ свое «Filioque», вопреки формальному запрещенію собора Ефесскаго ничего не измѣнять въ ученіи о вѣрѣ того же Никейскаго собора?

Переходимъ къ VI части сборника подъ общимъ заглавіемъ «Халкидонъ и внутрицерковная жизнь», части менѣе полемической, менѣе острой и, потому менѣе спорной. Она открывается большою статьей іезуита Leo Ueding'a на тему: «Каноны Халкидонскаго собора и ихъ значеніе для монашества и клира» (стр. 569-676). Она должна быть поставлена въ связь съ уже выше разобранной статьей Бахта о роли монашества въ церковно-политической жизни въ связи съ Халкидономъ. Это — очень добросовѣстный разборъ исторіи каноническаго законодательства относительно монаховъ, основанный на подробномъ изученіи документовъ каноническихъ, аскетическихъ и агіографическихъ. Въ частности относительно правилъ 3-го и 4-го Халкидонскаго

собора дается сравнительная справка текстовъ предложенныхъ собору царскихъ предписаній (такъ сказать «законопроектвъ» о монашествѣ) и самихъ каноновъ объ этомъ (стр. 604-608). Къ сказанному выше о статьѣ Бахта можно только добавить касательно этой статьи, что она является цѣннымъ вкладомъ въ исторію монашества и его положенія въ церковной жизни.

Перу ассумпціониста Северіана Салавилля, лучшаго на Западѣ знатока византійскаго богослуженія принадлежитъ очеркъ «Праздникъ Халкидонскаго собора въ византійскомъ богослуженіи» (стр. 677-195). Авторъ задался цѣлью дать исторію этого праздника и разборъ его литургическаго богословія. Обозрѣвъ источники (Типиконы, Минологіи и Канонари) (стр. 678-681), онъ устанавливаетъ происхождение этого празднованія 16 іюля 518 г. въ царствованіе Юстина I и въ патріаршество Іоанна III. Научная документация безспорна и освѣщаетъ интересный вопросъ для исторіи православнаго богослуженія (стр. 681-690). Въ третьемъ раздѣлѣ своей статьи Салавилль разбираетъ самый богослужебный чинъ этого праздника (т. е. недѣлю до или послѣ 16 іюля). Онъ приводитъ рядъ выдержекъ изъ богослужебнаго матеріала въ честь всел. собора и св. великомуч. Евѳиміи, «предѣла Отцевъ», доказывающій богатство богословскаго содержанія нашихъ богослужебныхъ послѣдованій. Слѣдуетъ однако замѣтить, что картина была бы еще болѣе яркой и полной, если бы ученый литургистъ дополнилъ свое изслѣдованіе разборомъ богослужебныхъ текстовъ Октоиха (догматики, каноны и стихиры) и Постной Трїюды (служба воскресенія Лазаря), гораздо болѣе содержательныхъ и богато насыщенныхъ христологическими идеями. Въ нихъ Халкидонскій догматъ раскрывается въ поэтической формѣ для назиданія вѣрующихъ и показываетъ, что Православіе и до днесь литургически переживаетъ то, что является центральнымъ въ богословіи боговоплощенія.

Статья бенедиктинца о. Иеронима Энгбердинга «Халкидонскій образъ Христа и литургіи монофиситовъ» (стр. 697-733) даетъ анализъ текстовъ изъ евхаристическихъ молитвъ, церковныхъ гимновъ, послѣдованія часовъ и др. чиновъ, употребляющихся у различныхъ монофиситовъ. Это интересная литургико-богословская справка изъ жизни отдѣлившихся отъ Православія восточныхъ сообществъ.

Интересная литургико-богословская замѣтка принадлежитъ профессору Теодору Шнитцлеру подъ заглавіемъ «Халкидонскій соборъ и западная (римская) литургія» (стр. 735-755). Это — разборъ того, какъ IV всел. соборъ отразился въ богослуженіи римской церкви. Прежде всего авторъ указываетъ на празднованіе тѣхъ святыхъ, которые такъ или иначе были причастны къ Халкидону: п. Левъ Великій, Кирилль Александрійскій, Флавіанъ Константинопольскій, Евѳимій Великій, импер. Пульхерія и вмч. Евѳимія — «предѣлъ отцевъ». Засимъ разбирается рядъ текстовъ и ихъ богословское значеніе, взятыхъ изъ Бревіарія и Миссала. Христологическое содержаніе этихъ текстовъ весьма интересно, но сразу же бросается въ глаза ихъ блѣдность и бѣдность по сравненію съ богослужебнымъ богатствомъ Православія. Стоитъ только разобрать всю глубину богословскаго содержанія нашихъ «дог-

матиковъ», «восточныхъ (анатолиевыхъ)» стихиръ, стихиръ Павла Аморейскаго, нашихъ октоичныхъ каноновъ и под., чтобы понять насколько Византія жила болѣе глубокой богословской жизнью въ своемъ богослуженіи, чѣмъ Западъ.

Недостатокъ мѣста заставляетъ ограничиться однимъ перечисленіемъ заглавій статей послѣдней, седьмой части сборника, подъ общимъ заглавіемъ «Халкидонъ и западное богословіе отъ 451 г. до ранней схоластики». Каноникъ Гюставъ Барди (Дижонъ) посвятилъ свое изслѣдованіе вопросу «Отзвукъ христологическихъ споровъ на Западѣ между Халкидонскимъ соборомъ и смертью импер. Анастасія» (стр. 771-789). Редакторъ сборника А. Гриллмейеръ напечаталъ очеркъ «Подготовка средневѣковья». Это — разборъ взаимоотношеній между такъ наз. «халкидонизмомъ» и «нео-халкидонизмомъ» въ латинскомъ богословіи до п. Григорія Великаго (стр. 791-839). Испанскій іезуитъ Jesus Solano является авторомъ статьи «Халкидонскій соборъ и адопціонистскій споръ въ VIII в. въ Испаніи» (стр. 841-871). Проф. Людвигъ Оттъ изслѣдуетъ вопросъ «Халкидонскій соборъ и ранняя схоластика» (стр. 873-922). Трирскій профессоръ Ignaz Backes посвятилъ свое изслѣдованіе темѣ: «Христологическая проблематика ранней схоластики въ отношеніи къ Халкидону» (стр. 923-939).

Въ приложеніи къ этому II тому сборника даны синхроническія таблицы, относящіяся къ исторіи IV всел. собора и являющіяся необходимымъ вспомогательнымъ средствомъ для изучаемой эпохи Халкидона (стр. 941-967).

Архимандритъ Кипріанъ.

Сергіево Подворье.

Ноябрь 1953 г.

Краткая лѣтопись академической жизни

(1952 и 1953 гг.)

Личный составъ Института

Въ 28-омъ году существованія Богословскаго Института въ его составѣ произошли слѣдующія измѣненія.

Б. профессоръ Кіевской Духовной Академіи И. П. Четвериковъ приступилъ къ чтенію лекцій по Догматическому богословію. Въ весеннемъ семестрѣ 1953 г. доцентъ В. В. Вейдле отбылъ временно въ Мюнхенъ къ мѣсту новой службы. Б. воспитанникъ Института бар. И. Ѳ. Мейендорфъ выдержалъ магистрантскіе экзамены и вошелъ въ составъ Совѣта со званіемъ доцента, по кафедрѣ Исторіи церкви. Званія доцента по кафедрѣ Ветхаго Завѣта и члена Совѣта удостоены и преподаватель свящ. А. Князевъ. Съ начала 1953 года выбранъ на должность доцента по кафедрѣ Нравственнаго богословія б. воспитанникъ Института П. Н. Евдокимовъ. Къ чтенію лекцій по христіанской соціологіи приглашенъ Д-ръ Д. Цаконасъ.

Съ 1 января 1953 г. покинулъ постъ Инспектора Института проф. прот. Н. Афанасьевъ. Деканомъ переизбранъ на новое двухлѣтіе проф. В. Зѣньковскій.

Такимъ образомъ за указанными измѣненіями личный составъ Богословскаго Института представляется въ такомъ видѣ.

Почетный Ректоръ, Высокопреосвященный Митрополитъ Владимиръ, Экзархъ Патріарха Вселенскаго.

Ректоръ Института, Преосвященный Епископъ Кассіанъ, профессоръ Священнаго Писанія Новаго Завѣта.

Деканъ Института, протоіерей В. Зѣньковскій, профессоръ Исторіи Философіи, Психологіи, Апологетики и Исторіи религій.

Архимандритъ Кипріанъ, профессоръ Патристики, Пастырскаго богословія и Греческаго языка.

Протоіерей Н. Афанасьевъ, профессоръ Каноническаго права и Исторіи ранней христіанской церкви.

А. В. Карташевъ, профессоръ Исторіи церкви (періодъ вселенскихъ соборовъ) и Исторіи Русской церкви.

Л. А. Зандеръ, доцентъ по кафедрѣ Философіи, Логики, Педагогике и Сравнительнаго богословія.

В. В. Вейдле, доцентъ по кафедрѣ Исторіи Западной церкви и Исторіи христіанскаго искусства (во временномъ отпуску).

Ө. Г. Спасскій, доцентъ по кафедрѣ Литургики, Сектовѣдѣнія и Латинскаго языка. Онъ же Секретарь Совѣта и Казначей Института.

Священникъ А. Князевъ, доцентъ по кафедрѣ Ветхаго Заѣта и Еврейскаго языка.

Бар. И. Ө. Мейендорфъ, доцентъ по кафедрѣ Исторіи Византійской церкви и соединенной съ нею Исторіи Славянскихъ церквей и Греческаго языка.

К. А. Ельчаниновъ, преподаватель Исторіи Древней философіи и Еврейскаго языка.

Гр. Б. А. Ёобринскій, преподаватель Общей гражданской исторіи и Русскаго языка. Онъ же, Помощникъ Инспектора.

Н. М. Осоргинъ, преподаватель Церковнаго Устава и Пѣнія. Онъ же, завѣдующій хозяйствомъ Института.

Діаконъ А. Т. Буткевичъ, преподаватель Славянскаго языка. Онъ же Библиотекаръ Института.

Внѣакадемическія занятія гг. профессоровъ

Въ теченіе этого періода Ректоръ Института, Еписк. Кассіанъ продолжалъ свои работы по исправленію текста русскаго перевода Новаго Заѣта.

Доцентъ Л. А. Зандеръ совершилъ поѣздку въ Англію, стоящую въ связи съ предположенной организаціей при Институтѣ «Центра изученія Православія» для иностранцевъ.

К. А. Ельчаниновъ участвовалъ въ конференціи Союза церквей въ Индіи и избранъ товарищемъ Предсѣдателя Всемирной федерации студенческихъ христіанскихъ движеній.

На общеправославномъ съѣздѣ въ Парижѣ бар. И. Ө. Мейендорфъ избранъ въ Совѣтъ общеправославной организаціи молодежи «Синдезмось».

Профессоры Института: Еп. Кассіанъ, прот. В. Зѣньковскій, прот. Н. Афанасьевъ, А. В. Карташевъ, И. П. Четвериковъ, Л. А. Зандеръ, Ө. Г. Спасскій, свящ. А. Князевъ, бар. И. Ө. Мейендорфъ и Н. М. Осоргинъ читали лекціи на Высшихъ Женскихъ Богословскихъ курсахъ.

Занятія студентовъ и б. воспитанниковъ Института

Занятія въ Институтѣ начались 15 октября 1952 г. и закончились 1 июля 1953 г.

Полный курсъ наукъ закончило 4 студента со званіемъ кандидата богословія. Кромѣ того, 8 человекъ, ранѣе окончившихъ Институтъ, подали свои кандидатскія сочиненія въ теченіе этого года.

Шесть сочиненій изъ этого общаго числа были отмѣчены денежными наградами изъ особаго фонда имени Митрополита Евлогія, образованнаго и пополняемаго Т. И. Манухиной за счетъ ея авторскаго гонорара за книгу «Путь моей жизни», Митр. Евлогія.

Н. А. Куломзинъ, окончившій Институтъ въ 1952 г. получилъ стипендію для подготовки къ ученому званію по предмету Ветхаго Заѣта и уѣхалъ для работы въ Тюбингенскій Университетъ.

Къ началу 1953/54 ак. гг. въ Институтѣ состояло всего 30 студентовъ, которые по національности распределяются такимъ образомъ:

Русскихъ	13
Арабовъ	1
Болгарь	2
Грековъ	6
Сербовъ	3
Англичанъ	1
Нѣмцевъ	3
Финновъ	1

**

Въ теченіе 1952/53 года б. воспитанникъ Института іеромонахъ Геннадій (Эйкаловичъ) сдалъ положенные магистрантскіе экзамены и 19 апрѣля 1953 года защитилъ въ публичномъ засѣданіи диссертацию на тему «Абсолютная философія Гоэнэ-Вронскаго». Оponentами выступали проф. прот. В. Зѣньковскій и доц. Л. А. Зандеръ, Диспутантъ удостоенъ степени магистра богословія.

Іеромонахъ Геннадій уроженецъ Польши и окончилъ курсъ Варшавскаго Университета, гдѣ онъ былъ удостоенъ степени магистра Политической экономіи. О. Геннадій — первый по времени воспитанникъ Богословскаго Института, удостоенный степени магистра богословія. Въ настоящее время онъ приглашенъ на должность преподавателя въ Свято-Тихоновскую духовную семинарію въ США, куда и отбылъ въ декабрь 1953 г.

Присужденіе ученыхъ степеней и почетныхъ званій

Почетными членами Института въ отчетномъ году избраны: проф. В. Б. Еліашевичъ, Г. И. Новицкій, Р. Т. Стронгъ и Б. Ю. Физъ.

Званіе Друга-эвергета поднесено Р. С. Кеннэтъ и Б. В. Сергіевскому.

Званіе Доктора *honoris causa* поднесено слѣдующимъ лицамъ: Вселенскому Патріарху Аѣинагору, Митрополиту Владимиру, Митрополиту Леонтію, Митрополиту Михаилу, архіепископу Сѣверной и Южной Америки, Канонику Вестъ, Др. Харди, Др. Томкинсу и епископамъ Американской Епископальной Церкви Лористону Скэйфъ и Шерилль.

Литургическій международный съѣздъ

Событіемъ особой важности въ жизни Института за его время является первый Съѣздъ по вопросамъ литургики, въ которомъ приняли участіе многочисленные ученые разныхъ вѣроисповѣданій. Институтъ, въ лицѣ своихъ профессоровъ, принималъ съ перваго года своего существованія участіе во многихъ христіанскихъ конференціяхъ по вопросамъ церковнаго единенія. Литургическій конгрессъ явился чисто ученымъ съѣздомъ, посвященнымъ вопросамъ христіанскаго богослуженія, его

исторіи, символики и литургического богословія. Крімъ того, Институтъ впервые принималъ у себя инославныхъ гостей, съѣхавшихся въ такомъ большомъ числѣ.

Всего было послано свыше 70 приглашеній. Прибыло и приняло участіе въ работахъ съѣзда до 50 участниковъ. Конгрессъ длился пять дней, съ 6-го по 10-ое іюля 1953 г. Было прочитано 13 докладовъ, сопровождавшихся болѣе или менѣе длительными и очень интересными собесѣдованіями.

Были заслушаны слѣдующія сообщенія:

1. Прот. Н. Афанасьевъ — «Таинство соборанія».
2. Домъ-Ламбертъ Бодуэнъ изъ бенедиктинскаго монастыря Шевтонъ въ Бельгіи — «Совершеніе литургіи на Востокъ и на Западъ».
3. Домъ-Бернардъ Боттъ, изъ бенедиктинскаго монастыря Монтъ-Сэзаръ въ Бельгіи — «Исторія анамнезиса въ разныхъ литургіяхъ».
4. Проф. Мэттью Блэкъ, изъ Единбургскаго Университета — «Торжество обновленія храма въ древней Церкви, въ особенности въ Палестинѣ и въ Сиріи».
5. Проф. Дэгморъ, изъ Манчестерскаго Университета — «Происхожденіе богослуженія».
6. Проф. о. Бальтазаръ Фишеръ изъ Трира — «Литургическое значеніе нѣкоторыхъ псалмовъ».
7. Проф. А. Н. Грабаръ (Коллэжъ де Франсъ) — «Праздникъ торжества Православія по литургическимъ и археологическимъ даннымъ».
8. Проф. Л. Грондайсъ, изъ Утрехтскаго Университета — «Нѣсколько замѣчаній по поводу «зэона» (теплоты)».
9. Проф. Іоакимъ Іереміасъ, изъ Тюбингенскаго Университета — «Сіе творите въ мое воспоминаніе».
10. Архим. Киприанъ — «Халкидонскій догматъ въ византійскомъ богослуженіи».
11. Проф. Д. Моратисъ, изъ Салоникскаго Университета — «Литургія Преждеосвященныхъ Даровъ и ея текстъ по рукописямъ Национальной Библиотеки въ Парижѣ, Аѳинской библиотеки и Библиотекъ Аѳона».
12. о. Альфонсъ Раасъ, изъ Восточнаго Понтификальнаго Института въ Римѣ — «Поклоненіе Дарамъ при ихъ перенесеніи на престолъ».
13. Пасторъ Максъ Тюрианъ — «Литургическое жертвоприношеніе и приобщеніе».

Съѣздъ былъ открытъ Ректоромъ Института, еп. Кассіаномъ. На отдѣльныхъ засѣданіяхъ предсѣдательствовали: о. Христофоръ Дюмонъ, доминиканецъ, Домъ-Бернардъ Каппель, бенедиктинецъ, Домъ-Оливіэ Руссо, бенедиктинецъ, о. Шеню, доминиканецъ, Домъ-Ламбертъ Бодуэнъ, бенедиктинецъ и Р. Т. Стронгъ.

Съѣздъ прошелъ съ большимъ оживленіемъ, въ напряженной работѣ мысли и въ рѣдкомъ братскомъ единодушіи всѣхъ его участниковъ, объединенныхъ общностью научныхъ интересовъ, чему немало способствовала бесѣда за общей трапезой.

Единогласно было выражено желаніе повторенія подобныхъ учебныхъ съѣздовъ подъ кровомъ Богословскаго Института. Слѣдующій такой литургическій съѣздъ намѣченъ съ 5 по 9 іюля 1954 г.

Церковная печать отмѣтила это начинаніе благопріятными рецензіями въ: «Irenikon», «L'actualité religieuse dans le monde», «Экклісія», «Григоріосъ Паламасъ», и «Церковномъ Вѣстникѣ Зап.-Европейскаго Экзархата».

Посѣщенія Института

За истекшій періодъ многочисленныя гости и друзья Богословскаго Института неоднократно посѣщали его.

Годичный актъ въ маѣ 1953 г., на которомъ доцентъ Ѳ. Г. Спасскій произнесъ рѣчь «Деисисъ въ православной литургикѣ», собралъ большое число приглашенныхъ.

На день Трехъ Святителей епископомъ Кассіаномъ была совершена литургія на греческомъ языкѣ, послѣ чего имѣло мѣсто экуменическое собраніе, на которомъ присутствовали многочисленныя инославныя гости.

Прибывшіе на хиротонію настоятеля греческой церкви архим. Мелетія греческіе митрополиты Константинъ Иринупольскій, Іаковъ Аттики Мегаридской, Хризостомъ, Мессинійскій, Кириллъ Халдійскій и вновь посвященный епископъ Ригійскій Мелетій посѣтили Институтъ 1-го іюля 1953 г. Послѣ молебствія въ храмѣ и привѣтственныхъ рѣчей, гости прослѣдовали въ трапезную, гдѣ имъ было предложено угощеніе и гдѣ они бесѣдовали съ профессорами, выразивъ свое участіе и большой интересъ къ работѣ русской высшей богословской школы въ инославной средѣ.

Кромѣ того, въ теченіе года посѣтили Институтъ: Др. Моттъ, г. Тресси Стронгъ, проф. Хейлеръ, проф. Харди, П. Ф. Андерсонъ, епископъ американской церкви Скэйфъ, рэв. Макки и рэв. Ваддамсъ.

Библіотека Института

Благодаря новоустроенному помѣщенію въ зданіи колокольни, законченному на средства, пожертвованныя иностранными друзьями Института, вновь поступающія книги смогли быть размѣнены съ большимъ удобствомъ и систематичностью въ новыхъ шкафахъ. Общая численность книгъ составляетъ въ настоящее время около 16.000 томовъ.

Литературныя труды

Въ 1953 г. вышелъ ІХ выпускъ трудовъ профессоровъ Института «Православная Мысль». Книга проф. прот. В. Зѣньковскаго «Исторія русской философіи» вышла въ англійскомъ и французскомъ переводахъ. Вышла изъ печати книга Л. А. Зандера «Vision and action».

Кромѣ того преподаватели Института сотрудничали въ различныхъ иностранныхъ журналахъ.

Ремонтъ зданій

Пожертвованіе Американской Епископальной церкви позволило предпринять капитальный ремонтъ въ зданіяхъ Института. Такъ былъ

законченъ внѣшній ремонтъ профессорскаго дома, равно какъ и Свѣчнаго Завода. Внутри главнаго зданія были произведены особенно крупныя работы: старый деревянный полъ былъ замѣненъ новымъ въ двухъ аудиторіяхъ и въ спальныхъ комнатахъ; были покрашены книжные шкафы и вновь устроена перегородка между аудиторіями. Точно также старыя уборныя были замѣнены новыми.

Приобрѣтена новая мебель въ аудиторіяхъ (каѳедры, столы и стулья) и приступлено къ постепенному приобрѣтенію новой мебели въ спальныхъ комнатахъ.

Финансовое положеніе

Какъ и въ истекшіе годы, бюджетъ Института слагался изъ дотаций Всемирнаго Совѣта церквей въ Женевѣ и изъ ежегоднаго отчисленія отъ сборовъ въ Вел. Пятницу въ храмахъ Американской Епископальной церкви. Большую помощь оказываетъ «Общество Американскихъ друзей Свято-Сергіевской Духовной Академіи», которое, благодаря неустанной работѣ Г. И. Новицкаго способствуетъ въ значительной мѣрѣ нормальному поступленію средствъ на нужды Института.

Близкое и дѣятельное участіе въ этомъ дѣлѣ принимаютъ, какъ всегда П. Ф. Андерсонъ, Д. И. Лаури, Р. Т. Стронгъ и г. Макки.

Нельзя не отмѣтить замѣтное усиленіе рождественскихъ сборовъ по храмамъ Экзархата, гдѣ настоятели, въ большинствѣ бывшіе воспитанники Института съ вниманіемъ относятся къ традиціи Рождественскаго сбора, установленнаго митр. Евлогіемъ еще въ первые годы существованія Института. Многие маленькіе приходы въ данномъ случаѣ идутъ далеко впереди большихъ храмовъ, обладающихъ болѣе значительными возможностями. Два прихода (Клармарскій и Введенскій) продолжаютъ вносить свои пожертвованія на основанныя ими стипендіи для студентовъ Института.

Совершенно особое мѣсто занимаетъ оказанная не разъ матеріальная помощь Святѣйшимъ Патріархомъ Аѳинагоромъ, который внимательно и съ отеческимъ попеченіемъ слѣдитъ за жизнью и работою Института. Въ частности слѣдуетъ отмѣтить, что благодаря увеличенію числа иностранцевъ среди студентовъ создается извѣстное затрудненіе, какъ для нихъ, такъ и для профессоровъ въ смыслѣ преподаванія и усвоенія наукъ. Если иногда рядъ лекцій и курсовъ читались и читаются на иностранныхъ языкахъ, то главное вниманіе Совѣта профессоровъ обращено на возможное скорое и успѣшное усвоеніе иностранцами языка русскаго, который, какъ это настойчиво и не разъ подчеркивалъ Патріархъ Аѳинагоръ, долженъ быть обязательнымъ языкомъ въ преподаваніи, чтобы студенты могли ознакомиться съ сокровищами русско-богословской мысли.

Плоды работы Института становятся въ настоящее время вполне очевидными. Три бывшихъ воспитанника его ведутъ уже школьную работу въ Сиріи. Студенты греки и сербы служатъ дѣлу взаимнаго

укрѣпленія связи своихъ соотечественниковъ съ русскимъ разсадникомъ высшаго богословскаго просвѣщенія. Недавно поступившіе студенты англичане и нѣмцы углубляютъ въ Институтѣ свое православное сознаніе и знакомятся съ богатствомъ русской богословской науки. За все время своего существованія Институтъ далъ уже 110 священнослужителей, изъ коихъ 6 въ санѣ епископа служатъ дѣлу православной церкви и богословской науки въ разныхъ странахъ Европы и Америки.

Ө. Г. Спасскій.
